STUDIO ADDICTUS
HOLY CROSS PROVINCE

CURSUS THEOLOGIÆ MYSTICO-SCHOLASTICÆ

IN SEX TOMOS DIVISUS

IN QUO SCHOLASTICA METHODO EXPLANANTUR DUBIA MYSTICA IUXTA MIRAM SOLIDAMQUE DOCTRINAM

Angelici Præceptoris Divi Thomæ
sacræ Theologiæ Principis

auctore P. Fr. Ioseph a Spiritu Sancto
Carmelitarum Excalceatorum Congregationis Hispaniæ Generali

EDITIO NOVA

ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus,

a P. Fr. Anastasio a S. Paulo
Annalista et Chartulario eiusdem Ordinis accuratissime exacta

TOMUS TERTIUS

APUD CAROLUM BEYAERT
EDITOREM PONTIFICIUM
6, RUE NOTRE DAME, BRUGIS (BELGII)

APUD CURIAM GENERALITIAM
CORSO D'ITALIA, 38
ROMAE (34)

1928

IMPRIMATUR :
Romae, die 20 Septembris 1928
FR. GULIELMUS A S. ALBERTO
Praepositus Generalis O. C. D.

IMPRIMATUR :
Romae, die 21 Septembris 1928
† IOSEPH PALICA, Arch. Philipp.
Vicesgerens.

D. Thomas, *Epist. I Ad Corinth., Cap. II, lect. 1* (1).

Dicuntur autem aliqui perfecti dupliciter. Uno modo secundum intellectum : alio modo secundum voluntatem :haec enim inter potentias animae sunt propria hominis; et ideo secundum eas oportet hominis perfectionem considerari. Dicuntur autem perfecti intellectu illi, quorum mens elevata est super omnia carnalia, et sensibilia, qui spiritualia, et intelligibilia capere possunt de quibus dicitur Heb. V : Perfectorum est solidus cibus eorum qui per consuetudinem exercitatos habent sensus ad discretionem mali, et boni. *Perfecti autem secundum voluntatem sunt, quorum voluntas super omnia temporalia elevata soli Deo inhaeret, et eius praeceptis. Unde Matth. V propositis dilectionis mandatis subditur:* Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est. *Quia igitur doctrina fidei ad hoc ordinatur, ut fides per dilectionem operetur, ut habetur Gal. V; necesse est eum qui in doctrina fidei instruitur, non solum secundum intellectum bene disponi ad capiendum, et credendum; sed etiam secundum voluntatem, et affectum bene disponi ad diligendum, et operandum.*

---

(1) Ed. Vivès, t. XX, pp. 619b-620a: ... *sunt propriae hominis; et ideo...*

SACROSANCTAE ET INDIVIDUAE TRINITATI,
CRUCIFIXI DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI HUMANITATI,
BEATISSIMAE ET GLORIOSISSIMAE
SEMPERQUE VIRGINIS MARIAE FECUNDAE INTEGRITATI
ET OMNIUM SANCTORUM UNIVERSITATI
SIT SEMPITERNA LAUS, HONOR, VIRTUS ET GLORIA AB OMNI CREATURA,
NOBISQUE REMISSIO OMNIUM PECCATORUM PER INFINITA
SAECULA SAECULORUM. AMEN (1).

Librum nostrum de natura perfecta disserentem perfectum Maecenatem exposcere congruum est. Quiaque intra totius entis vastissimum et pariter venustissimum imperium solummodo Deus Optimus Maximus perfectus absolute est, idcirco ipsius patrocinium opus de natura perfecta conquirit. Perfectum esse cui nihil deest, vox est Aristotelis ac D. Thomae (2); nihil praeter Deum est inter omnia quae sunt, cui plurimum non deficiat; quia nihil est, quod infinite a Dei perfectione non distet. Immo, alia a Deo nedum non sunt perfecta, verum nec sunt, si cum Deo conferantur, teste Isaia, cap. XL, v. 17, dicente : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt.* Solus ergo Deus sanctus absolute est, bonus simpliciter est et omnibus modis perfectus.

Huic totius sanctitatis perfectissimo centro opus de natura perfecta in publicae lucis theatrum emittendum lito, *levans manum meam ad Dominum Deum excelsum, possessorem caeli et terrae* (3).

Illam naturam tibi offero, piissime Domine, quam in sponsam tibi assumere misericorditer decrevisti et ter, ut sponsae coronam acciperet, ad te venire dulciter ac fortiter imperasti. Suavissima verba tua, dulciora super mel et favum (4), sunt huiusmodi (5) : *Veni de Libano, sponsa mea, veni de Libano, veni : coronaberis de capite Amana, de vertice Sanir et Hermon, de cubilibus leonum, de montibus pardorum.* Hanc perfectam naturam tibi offero, quam caelestes spiritus admirati sunt super te suum dilectum innixam (6) et divinis charismatibus affluentem. Hanc tibi sacro quae sicut *aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata* (7) ab ipsis Intelligentiis ab ore tuo pendentibus praedicatur. Hanc tibi lito, de qua *vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum, et in uno crine colli tui* (8) dixisti. De qua *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* (9) affirmasti. Hanc ter, ut dixi, vocasti ut venustam de Libano coronares ac de adversariis triumphantem redimeres. Non iniucundum tibi meum munus spero, si illud tibi offero quod trina tua vocatione placidum tibi esse demonstras. Et ex hac trina vocatione assurgit mens ad manifestandum cui hoc nostrum volumen de natura perfecta consecratur. Litatur quippe :

(1) *Breviarium Romanum,* Oratio post divinum officium.
(2) I^a, quaest. 4, art. 1 et 2.
(3) *Gen.*, c. XIV, v. 22; Hetzenauer, p. 12; *Levo manum...*
(4) *Ps.*, 18, v. 11.
(5) *Cant.*, c. IV, v. 8.
(6) *Ib.*, c. VIII, v. 5.
(7) *Ib.*, c. VI, v. 9.
(8) *Ib.*, c. IV, v. 9.
(9) *Ib.*, v. 7.

SACROSANCTAE ET INDIVIDUAE TRINITATI, quae ter perfectam animam ad se venire imperat. Vocat Pater illam potenter aliciens; vocat Filius illam sibi sapienter coniungens; vocat Spiritus Sanctus illam dulcissime inungens. Pater vocat filiam; Filius sponsam; Spiritus Sanctus dilectam; et tota Trinitas carissimum sibi sacrarium.

Te ergo Trinitatem unam et unitatem trinam meo hoc opere et omnibus operibus meis, verbis et cogitationibus firmiter confiteor, te fiducialiter invoco, te praecordialiter laudo, te humiliter provolutus adoro.

Tu rerum principium, tu terminus idem;
Filius aeterno proles aequaeva Parenti;
Amborum communis amor, caeli aurea flamma,
Spiritus ignipotens, implens ardoribus orbem;
Unum nomen idem tribus, et tribus una voluntas,
Maiestas, natura eadem, tribus una potestas.
Sub umbra alarum tuarum protege me,
Omnipotens Domine,
Qui tribus hypostasibus incomprehensibilis,
Perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum caelique Sator, qui tempus ab aevo
Ire iubes, stabilisque manens das cuncta moveri.
Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni livore carens (10).

Seu *Iustitiae rectique o Lator, qui cuncta gubernas* (11). Igitur sub tuum praesidium confugit exiguitas mea, o Sanctissima Trinitas, ex meo hoc opere tibi optans quae servus devinctissimus suo Domino colendissimo optare debet. Sit tibi ex illo sempiterna laus, honor, virtus et gloria ab omni creatura, et mihi remissio omnium peccatorum quae in dissertationibus de natura perfecta, carissima tibi, commisi; et, quod enixissime deprecor, omnium delictorum meorum quibus tuam potentissimam maiestatem, iumentis comparatus (12), offendi.

Sed nunquid Sanctissimae Trinitati honor, virtus et gloria obvenire queunt ab aliqua creatura, et maxime ab omnium illarum miserrima, qualem me mea facinora evulgant? Vel apud fidei lumine destitutos hoc impossibile prorsus esse indubitatum est. Unde Lucanus (13) dixit :

Si caelicolis furor arma dedisset,
Aut si terrigenae tentarent astra gigantes;
Non tamen auderet pietas humana vel armis,
Vel votis prodesse Iovi. Sortisque Deorum
Ignarum mortale genus.

Quam veritatem brevius expressit Vulgaris (14):

Non tua carminibus maior sit gloria, nec quo
Ut maior fiat, crescere possit, habet.

(10) BOETIUS, *De consolatione philosophiae,* lib. III, metr. IX, v. 1-6; Migne, P. L., t. 63, col. 758: *O qui perpetua...*

(11) SILIUS ITALICUS, *Bella Punica,* lib. VI; collect. Nisard, Parisiis 1850, p. 306ᵇ: *Iustitiae rectique dator, qui...*

(12) *Ps.*, 48, v. 13 et 21.

(13) LUCANUS (Marcus Annaeus—), *Pharsalia,* lib. III; collect.Nisard, Parisiis 1850, pp. 54ᵇ-55ᵃ.

(14) i. e. OVIDIUS, *De tristibus,* lib. II, v. 67-68; collect. Nisard, p. 680ᵇ.

Ast haec est tua indulgentissima benignitas, o Trinitas gloriosissima, tuorum gloriam tuam reputas et dum illi quiete funguntur, requiescis; a mundi exordio hac nos veritate imbuere conatus es. Omnia a te in principio producta tua Scriptura testatur (15): *In principio creavit Deus caelum et terram.* Retenta singularitate verbi *creavit,* alii nomen *Deus* non in singulari, sed in plurali legentes, dicunt : *In principio creavit Iudices seu Dii.* In quo nihil est quod grammaticae dogmatibus contradicat, eo quod verbum ostendit divinae essentiae unitatem et nomen pluralitatem significat personarum. Unde sensus est : quod in principio Sanctissima Trinitas mundum creavit. Haec eadem Sanctissima Trinitas, quae creavit mundum, eo semel producto asseritur quievisse (16) : *Requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat.* Quae requies non designat fatigationem numinis quiescentis, sed significat, ait *ibi* Hugo (17), benignitatem Dei rationalibus a se productis requiem conferentis et illam requiem, quam suis impertitur, suam misericorditer nominantis.

Ille qui, viator cum esset, singularem Trinitatis Sanctissimae notitiam comparaverat, inquit (18) : *Salvavit sibi dextera eius;* si diceret : Dei dexteram fecisse salvum populum suum, non abnuerem. Verum asserere quod sibi salutem comparavit, arduum est mihi; sed non virtuosissimo ac litteratissimo (19) Theodoreto inibi mysterium suavissimum reseranti hisce verbis (20) : *Immensa benignitate utens suum quaestum hominum vitam duxit : propterea non dixit : Salvavit ipsum dextera eius, sed salvavit sibi.* Ut noscas Sanctissimam Trinitatem proprium triumphum coronas a suis partas praedicare.

Voti mei praecipua difficultate devicta, illud reproducturus ingemino : sit tibi, o gloriosissima Trinitas, ex praesenti hoc meo obsequio sempiterna laus. Hoc est : Pater, Verbum et Spiritus Paraclite, speculum trifaciale, anima tricorpor, fulmen trisulcum, fac ut fideles tui tua doctrina hoc volumine contenta, sic utantur ut charismata meliora satagant aemulari et ad fastigium perfectionis conscendentes te in sempiternum laudent, et in ipsis pariter in saecula saeculorum lauderis. Fac, o Sanctissima Trinitas, Arbor trifida, lampas trilucens, triphylum paradisi, ut animae in odorem unguentorum tuorum currentes (21) perfectionem hic enucleatam considerent et consideratam exambiant, ut in illis honoreris et ipsas insimul honores; quem honorem tuum, ut dicebam prius, reputabis. Fac, o arcanissima Trinitas, Maiestas trisagia, natura trigemina, personarum ternio, ut sponsa tua per vicos et plateas te conquirens, te in huius libri lectione apprehendat, nec dimittat (22); sed ex tua unione robustissimam virtutem sibi comparet, qui virtus immensa tua omnibus innotescat. Fac denique, o penitus investigabilis Trinitas, triglyphum elegantiae, tribrachium potentiae, trioculus providentiae, ut animae propriae salutis cupidae gloriam inchoatam, quae est unio fruitiva, de qua in hoc opere agitur, meditentur, meditantes concupiscant, concupiscentes obtineant et, vitae praesentis periodo discursa, consumment. Sicque in ipsis glorificaberis et illarum gloriam propriam tuam gloriam indulgentissimus reberis.

---

(15) *Gen.*, c. I, v. 1.
(16) *Gen.*, c. II, v. 2.
(17) HUGO A S. CHARO, *Postilla super Genesim*, cap. II, v. 2; *Opera omnia*, ed. Lugduni, 1669, t. I, fol. 4ª.
(18) *Ps.*, 97, v. 1.
(19) « *litteralissimo* » in ed. 1730.
(20) *Interpretatio in Psalmos*, Ps. 97, v. 1; Migne, P. G., t. 80, col. 1658: *Immensa autem benignitate utendo, eum hominum vitam quaestum suum ducere. Propterea non dixit, Salvavit ipsos dextera ejus, sed « Salutem praestitit sibi ».*
(21) *Cant.*, c. I, v. 3.
(22) *Ib.*, c. III, v. 2 et 4.

Sit ergo Sacrosanctae et individuae Trinitati sempiterna laus, honor, virtus et gloria. Et hoc non solum a me aut a meis, verum etiam ab omnibus qui caritatis genio mihi proximi sunt. A me, a sacerdotibus, a religiosis, a christianis, a caelicolis, a superstitibus et ab omnibus qui salutem aeternam vel consecuti sunt, vel consequi sperant. Immo et ab omni creatura; quia nulla est ex qua non resultet laus, honor, virtus et gloria SACROSANCTAE ET INDIVIDUAE TRINITATI. Et hoc non pro stata temporis dimensione, sed per infinita saecula saeculorum. Laus Patri, laus Filio, laus Spiritui Sancto. Honor Patri, honor Filio, honor Spiritui Sancto. Virtus Patri, virtus Filio, virtus Spiritui Sancto. Gloria Patri, gloria Filio, gloria Spiritui Sancto ab omni creatura per infinita saecula saeculorum.

Nobisque remissio omnium peccatorum. Qui omnes omnium delictorum classes delinquens frequentissime admisi, duas modo classes memorabo. Prima est delictorum quae in hoc opere de natura perfecta tibi, O Beata Trinitas, devinctissima, commisi. Secunda est eorum quae per totum discursum vitae meae in tuam maiestatem miser et miserabilis feci. Prima dividitur in duas. Ad primam spectant quae scriptor ignoranter erravi. Ad secundam attinet quae Zoilus aliquis in meum praesens opus intorqueat. Pro erroribus quos ferax meae ignorantiae vulva progignit (23), lucem et intellectum exoro ut, tenebris propriae tarditatis depulsis, scopum veritatis attingam. Stemma nobilissimum tuae Maiestatis est parvulis intellectum conferre (24). *Intellectum da mihi, et vivam* (25), O Pater aeterne, qui Pater luminum (26) es et diceris. *Intellectum da mihi, et vivam,* O secunda Sanctissimae Triados persona, cuius nomen Sapientia est et lumen de lumine nasceris. *Intellectum da mihi, et vivam,* O Sanctissime Spiritus, qui lumen cordium es et appellaris. Diem festum tibi agerem, Trinitas investigabilis, si ad tuam exaltationem et animarum profectum a benefica pietate tua audirem : *Intellectum tibi dabo, et instruam te in via hac, qua gradieris, firmabo super te oculos meos* (27). Res postulata decentissima est, nec naevum contrahit ex motivo. Verumtamen *fiat voluntas tua sicut in caelo, et in terra* (28). Hoc est documentum, quod a te accepimus, ut alias ponderabam et in quod Sancti tui et Magistri nostri conspirant. Immo a Gentili perditissimo audio (29) :

Nil ergo optabunt homines? si consilium vis,
Permittes (30) *ipsis expendere numinibus quid*
Conveniat nobis, rebusque sit utile nostris.
Nam pro iucundis aptissima quaeque dabunt dii.
Charior est illis homo, quam sibi.

Pro aliis defectibus, quorum fere semper alicuius legentis larga manus, cum eorum fabricatrix sit, inventricem se iactat,

Ad te confugio et supplex tua numina posco (31),

Sanctissima Trinitas, sciens quod, te auxiliante, venenum calumniatoris, deposita malitia, convertitur in medelam. Etenim,

---

(23) « *propignit* » in ed. 1730.
(24) *Ps.* 18, v. 8; *Ps.* 118, v. 130; *Matth.*, c. XI, v. 25; *Luc.*, c. X, v. 21.
(25) *Ps.* 118, v. 144.
(26) *Iacobi*, c. I, v. 17.
(27) *Ps.* 31, v. 8.
(28) *Matth.*, c. VI, v. 10.
(29) IUVENALIS (Decimus Iunius—), Satira X, v. 46-50; collect. Nisard, Parisiis 1845, p. 260[b].
(30) « *Permittet* » in ed. 1730.
(31) VIRGILIUS, *Aeneis*, lib. I, v. 666; collect. Nisard, p. 243[b].

Toxica zelotypo dedit uxor moecha marito.
Nec satis ad mortem credidit esse datum.
Miscuit argenti laethalia pondera vivi,
Cogeret ut celerem vis geminata necem,
Quam pia cura Deum! prodest crudelior uxor,
Et, cum fata volunt, bina venena iuvant (32).

Secundae classis delicta, quae per totum discursum vitae meae cogitatione, verbo et opere in tuam sanctissimam legem, fractor ipsius, commisi, o Trinitas gloriosissima, clamant ad te de terra (33) miseriae meae ut illa deleas exuberantia pietatis tuae: *Miserere mei Deus, secundum magnam misericordiam tuam. Et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam* (34). *Tibi soli peccavi, et malum coram te feci* (35). *Peccavi in caelum et coram te, iam non sum dignus vocari filius tuus* (36). Et qualiter filii tui nomine nobilissimo decorabitur, quem tot in te commissa foedarunt?

Quatuor Trinitates proponit nobis D. Bernardus (37). Prima est divina et ineffabilis, secunda tristis et miserabilis, tertia immunda et abominabilis, quarta est praeclara et admirabilis. *Est Trinitas creatrix,* inquit (38), *Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Et est Trinitas, quae cecidit, intellectus, memoria et voluntas. Et est Trinitas, in quam ista cecidit, impotentia, ignorantia et concupiscentia. Et est Trinitas, per quam Trinitas cadens resurgit ad Trinitatem, de qua cecidit, fides, spes et charitas.* Trinitas ineffabilis est sacrosancta et individua Trinitas, quam provolutus adoro et firma fide confiteor. Trinitas miserabilis est trinitas facultatum quae ceciderunt ab ineffabili Trinitate, scilicet intellectus, memoria et voluntas; quae lapsae sunt in trinitatem abominabilem consistentem in impotentia, ignorantia et concupiscentia; a qua foetida servitute nos eripuisti, o Trinitas ineffabilis, illa admirabili trinitate quam adintegrant fides, spes, caritas. O Trinitas ineffabilis, tu es illa Trinitas a qua miserabiliter cecidit miserabilis trinitas mei intellectus, memoriae et voluntatis in barathrum trinitatis abominabilis. Eripe me Domine ab ergastulo huius abominabilis trinitatis media piissima infusione admirabilis tuae trinitatis, ut sic Trinitas ipsa ineffabilis, a qua malitia abiunctus sum, sit quae me piissime reparet. Vivifica ergo fidem meam, spem meam robora, caritatem tuam infunde et conserva. Vivifica fidem, quae illuminet tenebras ignorantiae meae. Robora spem, quae adiuvet impotentiam. Infunde caritatem, quae frenet concupiscentiam.

Laesit fragilitas mea potentiam Patris; offendit ignorantia mea sapientiam Filii; et, quod detestabilius est, deliquit malitia mea in bonitatem Spiritus Sancti. Verum, quia Patrem, Filium et Spiritum Sanctum non negavi, sed firma fide confessus semper sum et usque ad sanguinis effusionem confitear, *parce mihi, Domine, nihil enim sunt dies mei* (39). *Contra folium, quod vento rapitur* (40),

---

(32) AUSONIUS (Decius—), *Epigrammata*, num. 10: *In Eupinam adulteram*, v. 1-4 et 11-12; Migne, P. L., t. 19, col. 826-827.

(33) *Gen.*, c. IV, v. 10.

(34) *Ps.* 50, v. 3-4 .

(35) *Ib.*, v. 6.

(36) *Luc.*, c. XV, v. 18 et 21.

(37) *Sermo I ex parvis*, i. e. *sermo 45 de diversis*, num. 6 apud Migne, P. L., t. 183, col. 669.

(38) l. c.: *Est Trinitas creatrix, Pater et Filius et Spiritus sanctus, ex qua cecidit creata trinitas, memoria, ratio et voluntas. Et est trinitas per quam cecidit, videlicet per suggestionem, delectationem, consensum. Et est trinitas in quam cecidit, videlicet impotentia, caecitas, immunditia. Rursus trinitas quae cecidit, id est memoria, ratio, voluntas... Est trinitas per quam resurgit, scilicet fides, spes, charitas.* — In ed. 1730 erronee legitur: « *Serm. 10 serm. parv.* ».

(39) *Iob.*, c. VII, v. 18; Hetzenauer, p. 461: *Parce mihi, nihil...*

(40) *Ib.*, c. XIII, v. 25.

ne severus ostendas potentiam tuam; quin potius tuam omnipotentiam mihi parcendo maxime et miserando piissimus manifesta. Instilla, Pater, tuae omnipotentiae rorem, qui meam fragilitatem roboret. Infunde, Divinum Verbum, tuae Sapientiae lumen, quod meam ignorantiam eliminet. Imprime, Spiritus Paraclite, tuae bonitatis radium, qui meam malitiam conterat. Propitius esto mihi peccatori, o Trinitas Beatissima, pallium misericordiae tuae exambienti illudque obtinere speranti. Nec confundar ab exspectatione mea (41), si aspiret clementia tua; quia

Flectitur iratus voce rogante Deus (42).

Et etiam

Dominum mundi flectere vota solent (43).

Est quippe in te semper verum, ob tuam benignissimam pietatem, quod aiebat ille (44) :

Sed solet interdum fieri placabile numen,
Nube solet pulsa candidus ire dies.

Hanc felicitatem si consequor, bene mihi erit, nec illam pro alio quocumque bono commutabo. O gloriosissima Trinitas, si tibi placet, potes me evehere ad tuam gratiam, faciens impulsu potentiae tuae quod cedat in meam utilitatem quidquid praesens volumen continet ad aliorum instructionem. Magna est meae malitiae renuentia. Verumtamen, non est qui tuae voluntati resistat; quia

Nil ita sublime est, supraque pericula tendit,
Non sit ut inferius, suppositumque Deo (45).

Consonat illud :

Signa quidem, o Sociae, Divos attollere contra
Nec fac est, nec posse reor (46).

Quae veritas adeo perspicua est ut possim dicere cum Boetio (47) :

Hanc quisquis potest notare lucem,
Candidos Phoebi radios negabit.

Quod si concedere potes et in illud innata tua pietas inclinat, fiat, o sacrosancta et individua Trinitas, fiat, fiat.

CRUCIFIXI DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI HUMANITATI. Post gloriosissimam Trinitatem, iam sermo meus convertitur ad Christum Dominum nostrum. *Nunquid* Dominus noster Iesus Christus *est alia persona a Trinitate?* Sic in simili inquirit Angelicus Doctor, *Epist. II ad Corinth.*, cap. I, lect. 1 (48). Cui dubitationi respondet (49) : *Dicendum, quod additur non propter aliam personam, sed propter aliam naturam, scilicet humanitatis assumptae a Filio in personam; quam quidem Trinitati connumerat* (D. Paulus), *quia omnia bona proveniunt nobis a Trinitate per Incarnationem Christi.*

---

(41) Cf. *Ps.* 118, v. 116.

(42) OVIDIUS, *Ars amatoria*, lib. I, v. 442; collect. Nisard, p. 173[a].

(43) MARTIALIS, (Marcus Valerius—), *Epigrammata*, lib. VIII, num. 32, v. 6; collect. Nisard, p. 455[b]: *Et dominum mundi flectere vota valent.*

(44) OVIDIUS, *De tristibus*, lib. II, v. 141-142; collect. Nisard, p. 682[a].

(45) *Ib.*, lib. IV, elegia VIII, v. 47-48; pp. 722[b]-723[a]. — In ed. 1730 erronee legitur: « *lib.* 2 *de trist.* ».

(46) CLAUDIUS CLAUDIANUS, *In Rufinum*, lib. I; collect. Nisard, Parisiis 1850, p. 563[b].

(47) *De consolatione philosophiae*, lib. III, metr. X, v. 17-18; Migne, P. L., t. 63, col. 771.

(48) Ed. Vivès, t. XXI, p. 60[a].

(49) *Ib.*: ... *a Filio in personam divinam; quam...*

Angelice nodum enodavit D. Thomas et simul docuit motivum ut noster liber de natura perfecta perfecto Deo et homini perfecto dicetur. Suppetunt tituli plurimi et urgentissimi ut meum Iesum a Crucis patibulo pendentem Protectorem invocem, eique praesens munusculum trementi poplite offeram. Crux, iuxta scitissimum D. Augustini dictamen, fuit cathedra ex qua divinus Magister caelestem doctrinam nobis tradidit: *Lignum illud,* ait (50), *ubi erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuit Magistri docentis.* Ab illa cathedra Magister sanctissimus docuit nos, inquit D. Thomas, primo obedientiam ad Deum; secundo caritatem ad proximum; tertio patientiam in adversis; quarto exemplum omnium virtutum. Haec sunt, secundum Angelicum Praeceptorem, quae in Cruce positus docuit nos Dominus ac Redemptor noster Iesus Christus; et haec sunt quae in hoc volumine de natura perfecta continentur, ut quisquis legerit comperiet. Continetur obedientia ad Deum : quia disseritur de anima in perfectionis pinnaculo constituta, quae, propria voluntate perempta, in omnibus et per omnia insequitur divinam voluntatem, cui obsequentissime obtemperat. Continetur caritas ad proximum in qua perfectionem suam esse adstruitur. Continetur documentum patientiae in adversis : quia traditur in illo perfecta sequela Christi Domini *obedientis usque ad mortem, mortem autem Crucis* (51). Continetur tandem omnium virtutum exemplum : quia absdubio anima perfecta virtutum omnium praeclarum exemplum est, quibus digna fit ut a dilectissimo Sponso suo tota formosa (52) singulariter praedicetur. Est ergo huius nostri operis argumentum idem cum illo quod e Crucis suggestu tradidit qui nobis datus est in praeceptorem. Quocirca humanitati eius sanctissimae dicari debet.

Haec est invenusta proportio, quam cognoscit, qui consideret sanctissimam Christi Domini Crucifixi humanitatem librum esse quo omnes ad perfectionem instruimur et invitamur. Christus Dominus in Cruce patiens liber perfectissimus fuit, ut multi e sanctis Patribus ac expositoribus tradunt ad cap. V *Apocalypsis.* Si ergo humanitas sanctissima Crucifixi Domini nostri liber perfectissimus est, omnia ad se ineluctabili suavitatis pondere attrahens, ut ipse Reparator noster praedixit; sponte sua liber noster de natura perfecta ad perfectissimum librum in Cruce positum et expositum seu apertum flagellis, spinis, clavis, lancea dirigitur.

Suscipe, Humanitas sanctissima, quam Dominus meus assumpsit ut pro mea salute affigeretur Cruci, librum meum seu potius tuum, si ipsius argumentum inspiciatur. Tuus est, quia a Crucifixo habui quod illum perficere possem, innumeris superatis laboribus. Tuus est, quia doctrina, quam continet, Domini nostri Crucifixi est. Tuus est, quia imbre pietatis tuae actum est ut dulci violentia compellar ad illum, et quidquid ego sum, tibi sacrandum vel a Gentili edoctus qui canit (53) :

O Meliboee, Deus nobis haec otia fecit.
Namque erit ille mihi semper Deus, illius aram
Saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus.
Ille meas errare boves, ut cernis, et ipsum
Ludere, quae vellem, calamo commisit agresti.

Tu Domine mi, qui tua assumpta humanitate decorus, Crucis patibulum ascendisti et tuo pretioso Sanguine manu prodiga effuso me in baptismo misericorditer dealbasti, fac ut in tanti beneficii memoria indeficiens perseverem. Tu sis mihi

---

(50) S. AUGUSTINUS, *In Ioannis evangelium tractatus CXXIV,* tract. CXIX, num. 2; Migne, P. L., t. 35, col. 1950: ... *cathedra fuerit magistri docentis.*

(51) *Philipp.,* c. II, v. 8.

(52) *Cant.,* c. II, v. 10; c. IV, v. 7.

(53) VIRGILIUS, *Bucolica,* Ecloga I, v. 6-10; collect. Nisard, p. 161ª. ..., *calamo permisit agresti.*

mearum potentiarum centrum, cogitationum finis, verborum exemplar et operationum forma; ut ita nihil unquam faciam, quod a te informatum non sit et vita salutari vivum. Nihil dicam, quod Crucifixi Redemptoris mei discipulum dedeceat. Nihil cogitem, quod in te veluti in centrum proprium non tendat. Haec tibi placere quis abnuat? Et a me cordicitus desiderari tu nosti. Renuit tamen malitia mea id ipsum quod mihi pro votis est. O quanta discordiarum semina in eiusdem animae theatro! Non pluribus certaminibus quatiuntur diversarum nationum gentes. At, Domine mi Crucifixe, opprobriis saturate, maiora tormenta pro mea salute sitiens, *si vis, potes me mundare* (54) et inter tuos perfecte asseclas et tuae Crucis sanctissimae ex animo sectatores auspicio felici constituere, cum verissime dictum sit :

Ponuntque ferocia Poeni
Corda, volente Deo (55).

Unica gutta tui pretiosissimi Sanguinis sat est ut cordis mei durissimum saxum in coram abeat; non exposco quae mundus appetit, sed quae tu mundi Dominus elegisti et e suggestu Crucis edocuisti. Promptissimam obedientiam ad Deum, fervidissimam caritatem in proximos, patientissimam tolerantiam in adversis et omnes virtutes quibus mihi et aliis prodesse queam, unico verbo dicam cum Boetio (56):

Tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

Hoc a te deprecor, patientissime ac potentissime Domine, pro me et pro meis proximis. Pro omnibus humanitatem sanctissimam assumpsisti, pro omnibus Crucis ignominiam sustinuisti; par est et tibi placitum quod mea sollicitudo omnes sine discrimine comprehendat. Sicque tibi, tuae sanctissimae humanitati, Cruci tuae, tuis doloribus et tuae morti gloriosissime turpi erit plenissime sempiterna laus, honor, virtus et gloria ab omni creatura, nobisque remissio omnium peccatorum.

BEATISSIMAE ET GLORIOSISSIMAE SEMPERQUE VIRGINIS MARIAE FECUNDAE INTEGRITATI. Post Deum Omnipotentem in propria natura tribus personalitatibus incomprehensibiliter arcanum et in natura aliena arcane incomprehensibilem ad gloriosissimam Mariam, angelorum Reginam et hominum mundique Dominam clementissimam, sermo noster convertitur; nec tamen a sanctissima Trinitate et a Crucifixi Domini nostri humanitate secernitur : quia, ut supra ex D. Thoma (57) audivimus, *Omnia bona proveniunt nobis a Trinitate per Christum.* Si per Christum nobis conferuntur, ergo in eorum collatione partem habet sanctissima Christi humanitas. Si *proveniunt nobis a Trinitate,* non recedit a Trinitate quisquis bona *per Christum* nobis impertita considerat. Quod si de omni bono verum est, potiori iure erit verum de bono illo omnium creatorum optimo et a Trinitate minus distanti. Quod bonum est caelestis Domina mea.

---

(54) *Matth.*, c. VIII, v. 2; *Marc.*, c. I, v. 40; *Luc.*, c. V, v. 12.
(55) VIRGILIUS, *Aeneis*, lib. I, v. 302-303; collect. Nisard, p. 235[b].
(56) BOETIUS, *De consolatione philosophiae*, lib. III, metr. IX, v. 27-28; Migne, P. L., t. 63, col. 763.
(57) *In II ad Corinthios*, cap. I, lect. 1; ed. Vivès, t. XXI, p. 60[a]

Illius fecundae integritati consecro hocce opus, sicut et ipse plurimis ab hinc annis consecratus sum; quia ipse volui et, ut vellem, ipsa compulit suarum gratiarum imbribus. Quoties de natura perfecta disseritur, non potest non concurrere perfectissima Domina mea, inter cuius ineffabiles perfectiones eminere conspicitur eius integra fecunditas, aut fecunda integritas, ob quam *gaudia matris habet cum virginitatis honore, in quo nec similem visa est, nec habere sequentem* (58). Huic ergo Dominae nostrae fecundae integritati litatur volumen istud, in quo aequaliter vigent integritas vitae et fecunditas utilitatis. Integritas vitae : quia argumentum est vitam nostram componere ut integre procedamus in omnibus subiecti Deo et placito ipsius undequaque conformes. Fecunditas utilitatis : quia ex hac vitae integritate copiosissimi fructus aggregantur in propriam et aliorum utilitatem.

Auxilio indigens tuum patrocinium imploro, sanctissima Virgo et Mater. Potentissima et propensissima es ad subveniendum. Propensissima, ob tuam maternalem caritatem; et potentissima, propter tuam fecundam integritatem. Non est robur, quod tuae celsitudini non cedat. Non est adversarius, qui tuae fortitudini non succumbat. Tutis fide dignus vidit humani generis fortissimum hostem, qui exspectabat quod pareres, ut prolem, quam ederes, devoraret. *Ut cum peperisset, filium eius devoraret* (59). Sed cur te non invadit et prolem illam strangulat ante partum? Egregie D. Maximus (60) inquit : *Deterrebat virginitas parientis.* Duplici illo verbo *virginitas parientis* demonstratur tuam fecundam integritatem fuisse, quae efferum adversarium deterrebat eiusque bilem neces minitantem frenabat.

Quidni sperem sub tanta protectrice triumphare de omnibus meis adversariis, de mea ignorantia, de meis erroribus, de iis omnibus qui in me procedere attentent? Tuam protectionem obtinere confido, Beatissima Virgo, et quidem consequi spero sine mora : quia

Ad opem brevis hora ferendam est (61).

Nec quae tota pietas est, Mater misericordiae, vita, dulcedo et spes nostra (62), moras pati valet inferendo miseris auxilium. Eia ergo, Advocata mea, Filia Patris, Mater Filii, Sponsa Spiritus Sancti, Sacrarium totius sanctissimae Trinitatis. A Patre, cuius es Filia, habes posse ; a Filio, cuius es Mater, habes sapere ; a Spiritu Sancto, cuius Sponsa es, habes velle; a tota sanctissima Trinitate, cuius Sacrarium es, habes potentiam, sapientiam et amorem. His praerogativis insignis haud dubito quod in meum adiutorium venias et ad adiuvandum me festines. Eia, sanctissima Domina, suffugium inopum, refugium egenorum,

...Miserere precesque
Supplices exaudi, tibi enim succumbimus uni (63).
In te iam spes una mihi, pro fronde Minervae
Has tibi protendo lachrimas, succurre ruenti
Eripe me tandem, servilibus eripe regnis (64).

---

(58) *Breviarium Romanum,* Nativitas Domini, ad Laudes, antiph. 2: *Gaudia matris habens cum virginitatis honore: nec primam similem...*

(59) *Apoc.*, c. XII, v. 4.

(60) *Homilia I De Jejunio Quadragesimae* (Hom. 37); Migne, P. L., t. 57, col. 305: *Sed terrebat virginitas parientis.*

(61) OVIDIUS, *Metamorphoseon libri XV,* lib. IV, v. 695; collect. Nisard, p. 321[b]. In ed. 1730 erronee legitur: « *ferenda* ».

(62) *Breviarium Romanum,* Hymnus *Salve Regina.*

(63) OVIDIUS, *Metamorphoseon libri XV,* lib. XIII, v. 855-856; collect. Nisard, p. 484[a].

(64) CLAUDIUS CLAUDIANUS, *In Eutropium,* lib. II (fine), collect. Nisard, p. 551[a].

Tu es *solare corpus, quod mundum illuminat* (65). Eripe me de servilibus regnis ignorantiae et illumina tenebras meas, ut in penitissimis theologiae mysticae luctaminibus lucis tuae radiis illustratus non peream. Tu es solare corpus, illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte (66) ignorantiae alicuius erroris. Quin potius semper foveam profectum animarum, sanctissima Domina. Veracissime cum tuo devotissimo pariterque doctissimo Idiota (67) dicam tibi: *Nihil de me confido, multum de tua benignitate spero.* Tu scis, o Mater amabilissima, quod istud opus, adeo meas vires excedens, spe in te collocata suscepi, a me non aliter suscipiendum. Semper quippe tanto oneri meipsum inidoneum ratus sum. Tot enim sunt mysteria, tot arcana, tot dubia captum meum transcendentia, quae passim in opere incepto occurrunt, ut illud neutiquam aggrederer aut inceptum continuarem sine spe maternae tuae benignissimae protectionis. Unde propriissime dicam cum modo laudato tuo sapientissimo Idiota (68) : *Quid in tam vasta amplitudine mysteriorum, quid in tam profunda altitudine sacramentorum, quid in tam infinita ac immensa abysso bonitatis, ac pietatis divinae mens nostra eructabit? Si propria tenuitas attendatur, nihil sane. Si tua vero benignitas, o Virgo, aliquid non inutile.*

Eripe me de servilibus regnis (69) malitiae ac de culpae *luto, ut non infigar* (70). Et hoc ipsum pro omnibus meis proximis deprecor. Mater omnium es, fac ut tanquam veri filii tantae Matris procedamus; tu es mulier illa fortis cuius digiti norunt apprehendere fusum (71), fac, o Piissima, quod quidquid ad tuam sinistram est leve, momentaneum et aëreum e colo pendens, industria manus tuae fuso solidum, pulchrum et appetibile ad tuam dexteram fauste transeat. Sicque ex meo hoc opere a te misericorditer protecto, ex me et ex omnibus tuo patrocinio ad verticem filiorum tuae fecundae integritatis avectis erit tibi *sempiterna laus, honor, virtus et gloria ab omni creatura, etc.*

ET OMNIUM SANCTORUM UNIVERSITATI. Omnium sanctorum universitatem in cognoscendo et amando superat gloriosissima Virgo Maria, ut inter alios docet D. Thomas, *Opusc.* LXI (72), ubi ait: *Mirabiliter inter A et C B medium intercessit, persona scilicet gloriosissima Virginis, quae in cognoscendo, et diligendo omnium quidem creatarum personarum communitatem inaestimabiliter excessit, sed ad personae increatae unitatem rationabiliter non accessit.* Quocirca de ipsa Sanctissima egimus post divinas Personas tam in propria quam in aliena natura subsistentes, et ante sanctorum universitatem, cui proprie hoc etiam nostrum opus litatur.

Nihil enim in illo continetur, nisi quod sancti ipsi in suorum cordium thesauro habent fuitque ipsorum exercitium, perfectio vitae, intensissimus Dei amor, contemplatio supereminens, unio fruitiva animae cum Deo, desponsatio ipsius animae cum illo, matrimonium spirituale et huiuscemodi alia sunt quae in hoc

---

(65) In editione 1730 legitur in nota marginali: « *Div. Bern. lib. I. de glor. et honor. fil. homin.* ». D. Bernardus tale opus non conscripsit; bene vero GERHOHUS, Praepositus Reicherspergensis, Ord. Can. Reg. S. Aug. † 1169: *Liber de gloria et honore Filii hominis* apud PEZIUM (Bernardum—), O. S. B., *Thesaurus anecdotorum novissimus seu Veterum Monumentorum... Collectio,* Augustae Vindelicorum 1721-1729, t. I, part. II, col. 163-280. — Hic textus quoad sensum invenitur *op. cit.*, cap. 14, col. 227.

(66) *Ps.* 12, v. 4.

(67) IDIOTA, id est Raymundus Jourdain, O. S., Aug., XIV saec., *De Virgine Maria contemplatio*, c. II; *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Coloniae Agrippinae 1618-1622, t. X, p. 28^{b}, quoad sensum.

(68) Non invenitur in opere *De Virgine Maria contemplatio;* ed. cit., t. X, pp. 27^{b}-30^{a}.

(69) Cf. supra, nota (64).

(70) *Ps.* 68, v. 15.

(71) *Prov.*, c. XXXI, v. 19.

(72) i. e. *De dilectione Dei et proximi* (*opusc. LIV* apud Vivès), cap. 27; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 367^{b}.

volumine disseruntur; et haec omnia in vobis reperiri, o vere sanctitatis proceres, quis addubitet? Vos quippe vitam undequaque perfectam ducitis, Deum intensissime diligitis, ipsum eminentissime contemplamini, felicitate unionis intimae cum ipsa fruimini, ac denique ad spirituale matrimonium cum Christo sublimati cum eodem agitis vitam felicissimam. Idem ergo est quod opus istud includit ac illud quod vos experimini. Et ob hoc congrue vestrum patrocinium exquirit. Nec de consecutione dubito, attenta vestra ardentissima caritate, ob quam sit vobis, sanctissimi, *sempiterna laus, honor, virtus et gloria ab omni creatura. Nobisque remissio omnium peccatorum per infinita saecula saeculorum,* uti optat, precatur et desiderat

Sacrosanctae et Individuae Trinitatis, Crucifixi Domini nostri Iesu Christi Humanitatis, Beatissimae et Gloriosissimae semperque Virginis Mariae fecundae integritatis et omnium sanctorum universitatis

Servus abiectissimus et Domino suo ingratus,
Fr. IOSEPH A SPIRITU SANCTO.

Facultas Ordinis

IESUS, MARIA, IOSEPH

FRATER PAULUS A CONCEPTIONE, Generalis Ordinis Fratrum Discalceatorum B. Mariae Virginis de Monte Carmeli primitivae Observantiae, de consensu nostri Definitorii Generalis, etc., ut liber, cuius titulus est: *Tomus tertius Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae,* a P. Fr. Iosepho a Spiritu Sancto suis elucubrationibus acurate elaboratus et a gravioribus doctisque Viris nostri Ordinis (quibus ipsum videndum et examinandum commisimus) recognitus et approbatus, typis mandetur et ut in lucem prodeat, obtentis facultatibus necessariis, tenore praesentium licentiam concedimus. Datum in nostro Conventu Matritensi die prima Octobris. Anno Domini millesimo septingentesimo vigesimo octavo.

FR. PAULUS A CONCEPTIONE,
Generalis.

FR. IOSEPHUS AB ANGELIS,
Secret.

CENSURA

ex commissione Ordinarii lata a Rmo. P. FR. IOANNE LASSO DE LA VEGA, *faustissimae D. Francisci Familiae Lectore Iubilato, ex-Provincialique Provinciae Hispalensis, Patre Provinciarum sancti Michaelis et Granatae, Sanctae Inquisitionis Qualificatore, Archiepiscopatus Hispalensis Synodali Examinatore et totius sui Seraphici P. S. Francisci Ordinis actuali Generali Definitore.*

Opera eruditissima, cuius inscriptio *Cursus Theologiae Mysticae tomus tertius et quartus ab Admodum Reverendo et dignissimo Patre Fratre Iosepho a Spiritu Sancto, Carmelita Excalceato, olim Hispalensi collegio sancti Angeli Custodis primario Lectore, huiusque semel atque iterum Rectore, postea Generali Definitore, ac Religiosissimae Provinciae sancti Ioannis Baptistae dignissimo Provinciali, necnon totius Ordinis primario Definitore Generali,* ex commissione Domini D. D. Antonii Fernandez Raxo, Canonici sanctae ecclesiae metropolitanae et patriarchalis Hispalensis, Provisoris et Vicarii Generalis huius Archiepiscopatus, non minori cum voluptate quam attentione legi et miram eruditionem in eo inveni. Tomus iste, licet in duas partes divisus, quaelibet testimonium perhibet de seipsa et sic sine haesitatione dico non indigere aliena approbatione, sicut de sole et luna scripsit Philo Alexandrinus: (73) *Nec sol,* ait, *nec luna opus habent interprete, qui nos doceat;... sed ipso suo splendore fident, vel absque teste faciunt oculis.* Sol ardet et lucet et contenta in istis voluminibus *voluntatem inflammant et mentem illuminant,* sicut de operibus mei Seraphici Magistri Divi Bonaventurae Ioannes Gerson (74) ferebat iudicium et maiori auctoritate Ecclesia (75). Mihi certe auctoris sufficiebat nomen, ut commendabilius redderetur opus, ut in simili exclamavit Guarricus: *Sane authoritas tanti nominis prima fronte praelati, totum exinceps commendabilius reddit opus.*

---

(73) *De sacrificiis Abelis et Caini; Opera,* Antverpiae, 1614, p. 97ª.

(74) *Epistola laudans mellifluam et igneam Domini Bonaventurae doctrinam; Opera,* Antverpiae, 1706, t. I, col. 119: *Quia inflammat affectum et erudit intellectum.*

(75) Cf. SIXTUS IV, Bulla canonizationis S. Bonaventurae: *Superna caelestis patria,* 1482; apud

Ut commissionem adimpleam, meum desiderium aliud non erit quam mappa et compendio pro mea ignorantia et tenuitate referre *non in sublimitate sermonis, neque in persuasibilibus humanae sapientiae verbis* (76), sed sincero et puro corde quid de voluminibus quidque de eorum meritissimo auctore sentiam.

Ad primum ergo, opus certe inter tot libros in hac materia a classicis magistris conscriptos lauro et auro dignissimum; etenim hinc materia, quae ad animarum directores et magistros, et ad mysticae sapientiae praxim exspectat, nova methodo claroque stilo a suis fundamentis declarata comprehenditur; tanta felicitate et facilitate in illo quaestiones pertractantur ut nil omittatur necessarium scitu; dogmata tam clare proponuntur, ut omnibus pateant; tam nervose confirmantur, ut omnibus placeant; tam solide probantur, ut evincant; et sic licet volumina ista tertium et quartum sint quae typis ingeniosissimus et religiosissimus mandavit auctor summa cum laude et non minori gloria suaeque Angelicae Scholae utilitate, prima esse merentur; immo sic sunt in perfectione, licet in editione tertia et quarta pars appellentur.

Tertius numerus, ait Kircherus (77), est *totius contemplationis fundus... naturae mancae complementum... pyramidis mysticae fundamentum... quo ad mysticas significationes, et reconditas rerum explicationes nil uberius;* quid de hoc tertio volumine bipartito appositius dici valebit? Incompletum certe sine hoc tertio tomo opus erat, nam *Mystici aedificii culmen, quo reliqua omnia complet,* dicebat Alvarez (78), *ornat, atque consummat, sancta perfectio est,* de cuius natura tam exacte in hoc opere disseritur. Non ergo abs re esse *naturae mancae complementum* huic adaptavi tomo. Sola speculatione quid intellectui praeter acutum est? *Practica hic,* seraphico dixit spiritu Divus Bonaventura (79), *praecedit theoricam. Fundamentum igitur mysticae pyramidis* situm in exercitio est, quam in hoc opere ubi uberius? ubi amplius? ubi praeclarius? Denique, ne iis quae luce sunt clariora tempus impendamus, unum quod ipsi Auctori (80) tantum effari liceat: *ea,* scilicet, *de quibus in hoc tomo subtilissima et eminentissima absdubio sunt.*

Libentissime de sapientissimo ac religiosissimo Auctore, ut secundum impleam quod promisi, multa dicere vellem; sed scio ipsum se verecundari taciteque mihi contrarium praecipere; sed venia tanti Magistri, tanta rerum cognitio, tanta animi demissio, tanta modestia, tanta morum felicitas et affabilitas, tantus animi candor, tanta in rebus omnibus genuitas compellunt me ut dicam quod Seraphicus et Ecclesiae Doctor D. Bonaventura in prologo suae *Mysticae theologiae* (81) : *In hac sapientia necesse est, ut in se ipso primo percipiat experimentaliter veritatem, et deinde scientiam omnium verborum, quae ad Mysticam sapientiam pertinent, in comparatione cuiuslibet doctrinae facillimam iudicabit. Haec enim sapientia in hoc differt ab omnibus aliis scientiis, quia in hac prius oportet usum habere in se ipso, quam verba intelligere, et practica hic praecedit theoricam.* Hoc in Auctore quam optime reperiri quis abnuet?

Ipsum spiritu sapientiae plenum admiror, factus absdubio est in eo spiritus

---

MICHAELEM HELVETICUM TUGIENSEM, *Bullarium Cappucinorum,* Romae 1740-1752; t. VI, pp. 204ª-207ᵇ. — Cf. etiam SIXTUS V, Bulla qua D. Bonaventura Ecclesiae Doctoribus annumeratur: *Triumphantis Hierusalem,* 1587; *ib.,* t. VI, pp. 289ᵇ-295ª.

(76) *I Cor.,* c. II, v. 1 et 3.

(77) KIRCHERUS (Athanasius—), *Oedipus Aegyptiacus,* tom. II, pars altera, classis VII, cap. 3, § 2; Romae, 1652-1654, p. 24-25: *Totius contemplationis et sapientiae fundus... fundamentum, fons et origo corporum, qua ad mysticas... nihil uberius.*

(78) ALVAREZ DE PAZ, *De perfectione vitae spiritualis sive De fine vitae religiosae libri quinque,* lib. III De natura perfectionis vitae spiritualis, prooem.; ed. Vivès, t. I, p. 443ª: *Hujus aedificii culmen,...*

(79) *De mystica theologia,* prolog.; ed. Peltier, t. VIII, p. 3ᵇ. — Circa inauthenticitatem huius opusculi cf. quae diximus supra, t. I, p. 44, nota (1). — Deest in ed. Quaracchi.

(80) Cf. infra, prooemium ad III Praedicabile, circa finem.

(81) *De mystica theologia,* prolog.; ed. Peltier, t. VIII, p. 3ᵇ: ... *Haec sapientia in hoc..., quia in hac primo oportet...* — Cf. supra, nota (79).

duplex optimorum Parentum praelaudatae sanctissimae virginis Theresiae et sanctissimi Ioannis a Cruce, hi in mystica theologia illuminati Doctores antiquioris Familiae novi Patriarchae *in generationibus gentis suae gloriam adepti sunt, et... qui ex illis nascuntur, relinquunt nomen narrandi laudes eorum,... cum semine enim eorum permanent bona,... et filii eorum propter illos usque in aeternum manent* (82). In hac divina sapientia ex hac sacra Familia horum optimorum Parentum plures natos agnovimus, *in uno tamen* (ore Ruperti (83) loquor) *Ioseph paternae similitudinis translata est pulchritudo.*

Ea propter et quia omnia in hoc bipartito tertio tomo contenta sunt fidei principiis omnino consona et animabus valde utilia, sentio opera haec debere publicam videre lucem; unde legentibus *Obsecro vos omnes, in quorum manibus liber iste versabitur, ut credatis vera esse quae dicimus, nec putet me quisquam studio amoris aliquid, quod fide careat, posuisse* (84).

Sic, etc., in hoc regali et magno Conventu S. P. N. Francisci Hispalensis, postridie idus februarii, 1729.

FR. IOANNES LASSO DE LA VEGA.

LICENCIA DEL ORDINARIO

El Doctor D. Antonio Fernandez Raxo, Canonigo de la S. Iglesia Metropolitana de esta Ciudad de Sevilla, Provisor y Vicario general en ella y su Arzobispado, etc. Por el tenor del presente doy licencia, por lo que toca á la juridiccion Ecclesiastica, para que se pueda imprimir é imprima este libro intitulado: *Theologia Mystica,* compuesto por el M. R. P. M. Fr. Joseph del Espiritu Santo, del Orden de Carmelitas Descalzos, atento á no contener cosa contra N. S. Fé y buenas costumbres, de que ha dado su censura el M. R. P. M. Fr. Juan Lasso de la Vega, del Orden de N. P. S. Francisco; con tal que al principio de cada libro se ponga con dicha Censura esta mi licencia. Dada en Sevilla á nueve de Septiembre de mil setecientos y veinte y nueve años.

DR. D. ANTONIO FERNANDEZ RAXO.
Por mandado del Sr. Provisor,
JUAN BRETON MUÑOZ.

CENSURA

R. A. P. M. Fr. Antonii de Castilla, Regalis ac Militaris Ordinis B. V. M. de Mercede Redemptionis Captivorum, Provinciae Baeticae eiusdem Ordinis semel ac iterum ex-Definitoris, Gaditani Episcopatus Examinatoris Synodalis et Sancti Tribunalis Qualificatoris.

Supremi Castellae Senatus iussui parens, post accuratissimam discussionem operis, cuius tale est diagramma : *Tertius et quartus tomus Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae e quinque Mysticis praedicabilibus tertium continentes, etc. Auctore R. A. P. Fr. Iosepho a Spiritu Sancto, ex-Lectore Sacrae Theologiae, ex-Provinciali Discalceati Carmeli, etc.,* possum firmiter dicere : Vidi ego *cuncta quae fecerat, et erant valde bona* (85). *Mirabilia* quippe *opera* eius *et anima mea cognoscit nimis* (86). Cui apprime aptabis quae de alio non ignobilis Poeta cecinit :

---

(82) *Eccli,* c. XLIV, v. 7-13, Hetzenauer, p. 661: *...qui de illis nati sunt, reliquerunt nomen... cum semine eorum...*

(83) *De Trinitate et operibus ejus libri XLII. Commentariorum in Genesim* lib. VIII, cap. 18; Migne, P. L., t. 167, col. 505: *Sed in uno Joseph suam generationem, id est, suae vel paternae similitudinis effudit pulchritudinem.*

(84) S. PAULINUS (?). Hunc textum in pluribus editionibus Operum S. Paulini frustra quaesivi.

(85) *Genes.,* c. I, v. 31.

(86) *Ps.* 138, v. 14; Hetzenauer, p. 560: *Mirabilia opera tua, et anima...*

Nunc datur in lucem lumen de lumine tanto :
Quis neget? Hoc umbras grande resolvet opus.
Ecce liber, qui fronte sua sic dicere posset :
Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.

Adest hic fulgidum iubar litterarii orbis, cingitur lauro mysticae theologiae praestantissimus a Spiritu Sancto Iosephus. Vere Numen magnum in Scholis, quod iura mysticae pandit. In disputationibus non consuluit tempori, sed aeternitati; non affectui, sed veritati. Quae sentit, profert; et quae profert, sentit. Audit quid alii dicant, non imponit dicta. Nox obscura praecessit, dies autem appropinquavit; stat nitidus post nubila sol. Talis igitur et tantus in opere elucet Doctor, quasi unus et multiplex. Unicus enim apparet et omnibus proficit. Pro toto terrarum orbe unum sufficere solem, aliquis decantare solebat hoc lemmate emblemati superposito : *Sic uni sufficit unus.* Ego ergo, suspicioni parcens adulationique adversans, pro viribus de tanto viro elevata altius voce intonare valebo : sic cunctis sufficit unus, unicus igitur sol; quia unus et multiplex; atque multiplex, quia unicus omnibus. Pervolvens Iosephi opera recolensque volumina inveniet in philosophia magistrum, in apologeticis historiographum, in iurisprudentia principem, in moralibus antesignanum, in sacra Scriptura interpretem, in theologia scholastica et mystica, afflante numine, doctorem, in omnibus solem unicum et in hoc sole unico omnia.

Hoc opus undequaque est perfectum ac numeris omnibus absolutum; in quo nihil est, quod doctum non sit; nihil, quod non pulchrum; nihil, quod non tanto viro dignissimum. Eius doctrina semper purissima, ubique solida, ubique lucida, ubique demum veritatibus catholicis consona. Auctor eius voce, calamo et exemplo illustrat Ecclesiam, suam Religionem, Hispaniam totam, in omnem terram exivit sonus, etc. Omnibus scripsit, ut de plenitudine eius accipiant universi, in hoc autem volumine levavit se supra se. Unde quae corrigerem, minime; at quae discerem, utique excepi; quapropter veluti opus solerter elaboratum, in nullo offendens, pluribus favens, omnibus conducens et, quod suum sapit Auctorem, dignum ut lucem obtineat, iudico, desidero et efflagito. Datum in nostro regali magnoque Coenobio Hispalensi Regalis ac Militaris Ordinis B. V. M. de Mercede Redemptionis Captivorum, Idibus Aprilis anni Domini 1729.

Fr. Antonius de Castilla.

EL REY

Por quanto por parte de Fray Joseph del Espiritu Santo, del Orden de Carmelitas Descalzos, se presentó en el mi Consejo, deseaba imprimir un libro, que havia compuesto, intitulado : *Tomo tercero del Curso Theologico Escholastico;* y para poderlo imprimir sin incurrir en pena alguna, se me suplicó fuesse servido concederle licencia y Privilegio por tiempo de diez años para su impression remitiendole á la Censura, a la persona que fuere de mi Real agrado. Y visto por los del mi Consejo, y como por su mandado se hicieron las diligencias, que por la Pragmatica ultimamente promulgada sobre la impression de los libros se dispone, se acordó expedir esta mi Cedula. Por la qual concedo licencia y facultad al expressado Fray Joseph del Espiritu Santo, para que por tiempo de diez años primeros siguientes, que han de correr y contarse desde el dia de su fecha, el susodicho, ó la persona que su poder tuviere, y no otra alguna pueda, sin incurrir en las penas establecidas, imprimir y vender el referido libro, por el original, que en el mi Consejo se vió, que va rubricado, y firmado al fin de Don Miguel Fernandez Munilla, mi Secretario, Escribano

de Camara y de Gobierno de él, con que antes que se venda se traiga ante ellos juntamente con el dicho original, para que se vea si la impression esta conforme á él; trayendo assimismo fe en publica forma, como por Corrector, por mi nombrado, se vió y corrigió dicha impression por el original, para que se tasse el precio, á que se ha de vender; y mando al Impressor que imprimiere el referido Libro, no imprima el principio y primer pliego, ni entregue mas que un solo libro con el original al dicho Fray Joseph del Espiritu Santo, á cuy costa se imprime, para efecto de la dicha correccion, hasta que primero este corregido y tassado el citado libro por los del mi Consejo; y estandolo assi y no de otra manera, pueda imprimir el principio y primer pliego, en el qual seguidamente se ponga esta Licencia, y la Aprobacion, Tassa y Erratas, pena de caer é incurrir en las contenidas en las Pragmaticas y Leyes de estos mis Reynos, que sobre ello tratan y disponen. Y mando que ninguna persona, sin licencia del referido Fray Joseph del Espiritu Santo, pueda imprimir, ni vender el citado libro, pena que el que le imprimiere, haya perdido y pierda todos y qualesquier libros, moldes y aparejos, que el dicho libro tuviere, y mas incurra en la pena de cinquenta mil maravedis, y sea la tercia parte de ellos para la mi Camara, la otra tercia parte el Juez que lo sentenciare, y la otra para el denunciador. Y mando á los del mi Consejo, Presidentes y Oidores de las mis Audiencias, Alcaldes, Alguaciles de la mi Casa, Corte y Chancillerias, y a todos los Corregidores, Assistente, Gobernadores, Alcaldes mayores, y Ordinarios, y otros Juezes, Justicias, Ministros y personas qualesquier de todas las ciudades, villas y lugares de estos mis Reynes y Señorios, y á cada uno y qualquier de ellos en su distrito y jurisdiccion, vean, guarden, cumplan y executen esta mi Cedula y todo lo en ella contenido; y contra su tenor y forma no vayan, ni passen, ni consientan ir, ni passar en manera alguna, pena de la mi merced y de cada cinquenta mil maravedis para la mi Camara. Dada en el Puerto de Santa Maria á diez de Julio de mil setecientos y veinte y nueve.

YO EL REY

Por mandado del Rey nuestro Señor,
DON FRANCISCO DE CASTEJÓN.

SUMA DE LA TASSA.

Don Miguel Fernandez Munilla, Secretario del Rey nuestro Señor, su Escribano de Camara mas antiguo y de Gobierno del Consejo. Certifico que haviendose visto por los Señores de él un libro intitulado: *Tomo tercero del Curso Mystico Escholastico* dividido (87) en dos partes, compuesto por R. P. Fr. Joseph del Espiritu Santo, Carmelita Descalzo, que con licencia de dichos Señores ha sido impresso, tassaron á ocho maravedis cada pliego; y el referido libro parece tiene trescientos, sin principios, ni tablas; que á este respecto importa dos mil y quatrocientos maravedis, y al dicho precio, y no más, mandaron se venda, y que esta Certificacion se ponga al principio de cada libro, para que se sepa á el que se ha de vender; y para que conste, doy la presente en Madrid á veinte y cinco de Mayo mil setecientos y treinta.

DON MIGUEL FERNANDEZ MUNILLA.

(87) « *divido* » in ed. 1730.

Prooemium
ad tertium Praedicabile Mysticum.

Totius nostri mystici operis prologum exhibuimus initio primi tomi (1), ubi in septem prolegomenis totius operis rationem dedimus. Pro quinque autem mysticis praedicabilibus nonnulla continentur in prooemio tomi secundi (2). Unde uterque ille prologus videndus est pro unoquoque ex aliis praedicabilibus, ne aut nos eadem repetamus, aut Lectores luce necessaria destituti in incertum dirigant gressus suos.

Monemus tamen, quod in prooemio secundi tomi diximus et obtulimus dare in tertio tomo tria simul praedicabilia, nempe tertium, quartum et quintum. Hoc vero adimplere non potuimus, cum solum tertium praedicabile tomo integro materiam suppeditaverit. Crescente voluminum numero, noster etiam labor augetur; sed praestat res intactas non praeterire aut illas difficultatibus plenas non extremis, ut aiunt, digitis solummodo attingere. Nec ob laboris horrorem deserenda est veritatis, praecipue mysticae, inquisitio. Unde possum dicere cum Horatio, lib. *Epodon ad Canadiam* (3) :

Nullum a labore me reclinat otium.
Urget diem nox, et dies noctem, neque est
Levare tenta spiritu praecordia.

Semper enim mihi dignissimum aestimatione fuit Claudiani monitum in *Nupt. Honorii* (4) dicentis :

Non quisquam fruitur veris odoribus,
Hyblaeos latebris nec spoliat favos,
Si fronti caveat, si timeat rubos.
Armat spina rosas, mella tegunt apes.

Et illud Ovidii lib. II *de arte* (5) :

Dum vires annique sinunt, tolerate labores,
Iam veniet tacito curva senecta pede.

Egregie sane Vulgaris ipse processit, dum lib. I *de Ponto* (6) eandem materiam versans cecinit :

Confiteor facere hoc annos, sed et altera causa est
Anxietas animi, continuusque labor.
Cernis, ut in duris (et quid bove firmius?) arvis
Fortia taurorum corpora frangat opus.
Quae nunquam vacuo solita est cessare novali,
Fructibus assiduis lassa senescit humus.
Occidet, ad circi si quis certamina semper
Non intermissis cursibus ibit equus.
Firma sit illa licet, solvetur in aequore navis,
Quae nunquam liquidis sicca carebit aquis.
Me quoque debilitat series immensa laborum,
Ante meum tempus cogit et esse senem.
Otia corpus alunt, animus quoque pascitur illis:
Immodicus contra carpit utrumque labor.

Quae licet ita esse fateamur, ultronei amplectimur; ne propter haec vitanda aut discutienda praetermittere, aut non eo studio quo digna sunt, discutere videremur. Hoc fieri impossibile est sine vitalium spirituum sumptibus, sine temporis dispendio et sine incremento maximo paginarum. Hac de causa plurima, quae nonnisi insinuata atque adeo confusissime apud alios passim disputata comperies, attenta prolixitate exenteramus et quid circa illa tenendum sit pro viribus, libratis, quantum propriae tenuitati datum est, auctoritatibus et discursibus, offerimus. Conspirant in huius veritatis comprobationem fere omnes quaestiones, quas praesens volumen continet. Et hercle sat est ad illam stabiliendam vel unica quaestio 4 disputationis 17, in qua de contemplatione per ordinem ad phantasmata disserimus. Ibi enim omnium contemplationum genera, et contemplantium status ac differentias percurrimus, cuique quod suum est tribuentes, sine alicuius querela, praeter-

(1) Cf. ed. 1924 sqq., t. I, pp. 1-17.
(2) Ed. cit., t. II, p. I.
(3) Carm. XVII, v. 24-26; collect. Nisard, p. 77ª.
(4) *Fescennina IV in nupt. Honorii et Mariae*, collect. Nisard, p. 615ª.
(5) *Ars amatoria*, lib. II, v. 669-670; collect. Nisard, p. 195ᵇ.
(6) i. e. OVIDIUS, *Epistolae de Ponto*, lib. I, epist. IV, v. 7-8 et 11-22; ed. cit., p. 759ª:
Confiteor facere haec annos:...
... series immensa malorum,
Ante...

quam salutis et otii. Quo supposito, ne mireris, si unico tertio praedicabili integer noster tomus tertius compleretur (7)

Accedit, quod quandoque videmus nostros auctores ab aliquibus eximiae notae theologis impugnatos in eosque ea obiecta quae vel cum ipsis non loquuntur, vel tenui halitu, illorum doctrina perspecta, dissipantur. Hoc interdum videntes dolemus quod in domo eorum qui nostros auctores diligere debuissent, spicula fabricentur, quae in ipsos minus serio intorqueantur. Nostri muneris esse doctrinam verissimam et qua a primis annis pasti sumus, vindicare, offendicula adversus illam constructa signare, muscipulas paratas conterere et ictuum vibratorum ingluviem retundere, quis abnuat? In hoc plurima folia insumimus, ut inter alia ostendunt quae dicta quaestione quarta, § 15 (8), adducimus in Illustr. theologum, qui in Patres Salmanticenses invehitur aërem proculdubio verberans et hostem fingens, quem percutiat. Similiter disp. 23, tota quaest. 3, alium praeclarissimum theologum habemus toto suae activitatis nixu Salmanticensium doctrinam impetentem, cuius impetum comprimere necessarium rati sumus; quae omnia sine dierum foliorumque impensis fieri nequeunt.

Motiva obtulimus, ob quae stare promissis in prooemio tomi secundi haud potuimus. Modo autem convertimur ad ea, de quibus in hoc praesenti tomo disceptamus. Subtilissima et eminentissima absdubio sunt, et quae propriissime ac ex toto rigore sunt mystica theologia. Agimus quippe de divina perfectione, quae est animae felicitas inchoata; et in quo formaliter et constitutive sita sit huiusmodi perfectio, per plurimas quaestiones disquirimus. Agimus etiam de ipso exercitio mysticae theologiae; ac de mystica fruitiva unione, quae media theologia ipsa mystica exercetur; et etiam de contemplatione ad ipsam unionem fruitivam consecuta; de huius contemplationis praedominio in vires naturales, animales ac rationales animae; de mystica desponsatione animae cum Deo; de spirituali matrimonio; de pluribus perfectorum praerogativis; ac tandem de proposito et voto seraphico. Haec omnia et singula plane suavissima insimulque celsissima et ineffabilia sunt. Illis fruere, lector benevole, et utinam sit cum maxima spiritus utilitate, cui labor iste noster destinatur.

DISPUTATIO XV

De an est perfectionis spiritualis, quam consequuntur contemplativi.

Non solos contemplativos ad perfectionem conscendere, res adeo certa est, sicut quod non omnes contemplativi perfecti sunt. Patet enim ex dictis tomo praecedenti plures acquirere interdum perfectionem sine contemplationis exercitio. Sicut etiam constat plurimos, qui contemplationi vacant, numquam perfectos esse in hac vita. Haec licet ita sint, loquimur de perfectione quae medio exercitio contemplationis obtinetur, non quia in praesenti aliquid speciale de illa dicendum nobis sit ; sed quia, uti ex superioribus liquet, sermo noster ad naturam perfectam media contemplatione, quam eiusdem naturae perfectivam esse antecendenti praedicabili ostendimus, dirigitur. Ob hoc ergo de perfectione quam consequuntur contemplativi, disputamus. Re tamen vera, ea quae dicenda sunt, cuiuscumque supernaturalis perfectionis sunt propria.

---

(7) Materia tantum increvit ut III Praedicabile tomos III et IV compleret.

(8) i. e. disp. 17, quaest. 4, § 15, ubi Salmanticenses defenduntur contra Palanco. — « *15* » deest in ed. 1730.

QUAESTIO PRIMA

Utrum sit possibilis perfectio creaturae rationali?

1. Subiectum perfectionis, cuius possibilitatem exploramus, hominem aut angelum determinate non ponimus; sicut nec de aliquo statu determinato loquimur. Valet quippe perfectio possibilis adstrui, quin huic subiecto aut in hoc statu sit possibilis. Illam vero possibilem esse et nulli subiecto convenire, impossibile prorsus est; non enim haec perfectio dabilis est, nisi in subiecto; nec aliud subiectum habere potest, nisi creaturam rationalem. Unde de possibilitate perfectionis in rationali creatura absolute sermo est.

§. 1. Quid nomen perfectio significet ex disputatione sequenti fusius aperiendis exponitur.

2. Titulus quaestionis declaratus ex parte est numero praecedenti, modo vero quid significet *perfectio* aequum est aperire, ne in aequivoco laboremus. Perfectio ergo de qua loquimur, est perfectio conveniens naturae rationali, non ratione alicuius status in quo ipsius individua sint, sed ipsis individuis in se ex auxilio validissimae gratiae, quae illa individua perfecta facere valeat, quamvis in statu non perfecto constituta sint. Stat enim statum esse perfectum, et in illo degentes imperfectos esse; et e contra esse valde perfectos, qui in statu imperfecto sunt. Sic docet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 4 (1), hisce verbis : *Aliqui se obligant ad id, quod non servant, et aliqui implent id, ad quod non se obligaverunt, ut patet Matth., XXI, de duobus filiis, quorum unus patri dicenti : « Operare in vinea mea »* respondit *: « Nolo, et postea abiit ». Alter autem respondens ait: « Eo, et non ivit ». Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis: et aliquos esse in statu perfectionis qui tamen non sunt perfecti.* Cuius doctrinae ratio ea est, quod perfectio personae non ex statu, sed aliunde venanda est.

3. In quo autem haec perfectio consistat, luculenter docet Angelicus Doctor quaest. citat., art 1 (2), dicens: *Unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.* Idem docet Doctor Sanctus in II *Sent.,* dist. 18, quaest. 2, art. 2 (3); et in IV *Sent.,* dist. 8, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, ad 1 (4), et alibi. Eandem doctrinam tradit Extaticus noster Doctor in prologo ad librum *Ascensus* (5). Ubi perfectionem dicit esse unionem animae cum Deo. Resque est adeo nota, ut a nemine negari valeat; quandoquidem per coniunctionem ad suum perfectivum perficitur omne perfectibile. Manifestum est autem, finem esse perfectivum cuiuscumque mobilis in finem. Unde per coniunctionem ad ipsum habetur perfectio. Quapropter si creaturae rationali possibilis est perfectio, non aliunde illam habere potest, nisi ex unione ad Deum, qui est ipsius creaturae finis.

4. Haec autem coniunctio creaturae rationalis cum Deo suo ultimo fine habetur per caritatem. Unde perfectio haec essentialiter consistit in caritate. Sic D. Thomas numero praecedenti datus ac verbis ibi positis immediate subiungens (6) : *Charitas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis, quia « qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo », ut dicitur*

(1) Corp.; ed. Leon., t. X, p. 455^{b}: *Aliqui se obligant qui non servant, et aliqui implent ad quod... « Nolo: postea... qui non sunt perfecti.*
(2) corp.
(3) corp.; ed. Vivès, t. VIII, p. 243^{b}.
(4) Ed. Vivès, t. X, p. 177^{b}.
(5) *Subida del Monte Carmelo,* prologo; ed. crit., t. I, p. 29-33.
(6) II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 1, corp.

I Ioan., IV. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae. In hoc conspirant omnes mystici et scholastici, de quo videndi sunt Caietanus, art. cit. (7); et Patres Salmanticenses, tract. XIV, disp. 2, dub. 7, num. 245 (8); et tract. XIX, disp. 5, dub. 3, num. 117 (9); et tract. XX, disp. 1, dub. 1, num. 2 (10). Ubi illud ex Sacra Scriptura probant, tum verbis illis *Ioannis* (11) a D. Thoma adductis; tum ex *ad Colossenses,* cap. III, ubi dicitur (12): *Super omnia autem haec charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis;* tum denique ex *ad Romanos,* cap. XIII, ubi habetur (13) : *Plenitudo legis est dilectio.*

Affatim ex dictis patet quid nomine *perfectio* significetur. Unde si possibile est creaturam rationalem Deo ipsius supernaturali fini uniri media caritate aut alio principio, plane possibilis erit perfectio ipsius creaturae rationalis; sin minus possibilis non erit.

§. II. Proponitur catholica veritas.

5. Nostra conclusio : *Creatura rationalis capax est habendi perfectionem supernaturalem; atque adeo potest esse perfecta.* Assertio bimembris est eiusque secunda pars ex prima evidenter colligitur. Siquidem res a perfectione dicitur perfecta, sicut et imperfecta ab imperfectione; atque adeo, si creatura rationalis capax est habendi supernaturalem perfectionem, absdubio potest esse supernaturaliter perfecta.

Prima autem asserti propositi pars probatur discursu ineluctabiiibus testimoniis innixo : Creatura rationalis potest coniungi suo ultimo fini supernaturali. Ergo potest esse perfecta. Consequentia nota est ex dictis § praecedenti. Ibi enim statuimus perfectionem cuiuscumque rei consistere in unione cum suo ultimo fine. Unde si creatura rationalis invenitur capax unionis cum suo ultimo fine supernaturali, poterit utique esse perfecta.

Antecedens autem probatur: Creatura rationalis potest habere caritatem. Ergo potest coniungi suo ultimo fini supernaturali. Patet ista consequentia: quia, ut num. 4 aiebat D. Thomas, *Charitas est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis.* Antecedens vero constat catholicam veritatem multoties in Sacro Oraculo assertam. Illam testatur Apostolus *ad Roman.,* V (14), dicens : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.* Et num. 4 vidimus Divum Ioannem (15) asserentem: *Qui manet in charitate, in Deo manet.* Insuper *Psalm.* 72 (16) dicitur : *Mihi adhaerere Deo bonum est.* Ac denique (17) : *Qui adhaeret Deo unus Spiritus fit cum eo.* Ex quibus quam plurimisque aliis Scripturis notum est creaturam rationalem posse caritatem habere, consequenterque posse suo fini supernaturali uniri, ex hacque coniunctione fulgere altissima perfectione.

6. Confirmatur : Creatura rationalis elevata ad ordinem supernaturalem appetit coniunctionem cum fine illius ordinis. Ergo potest illi coniungi. Ergo et habere perfectionem. Secunda consequentia constat ex prima, quae ex antecedenti nota est : eius tamen certitudo ex probatione antecedentis notior erit. Probatur itaque antecedens : Perfectiori creaturae et intra nobilissimum ordinem constitutae non potest deesse id, quod absolute perfectionis est in creaturis

---

(7) *In II*am *II*ae, quaest. 184, art. 1; ed. Leon., t. X, p. 451.
(8) §. *Ad primam confirmationem;* ed. V. Palmé, t. IX, p. 278a.
(9) T. XII, p. 217.
(10) T. XII, p. 327.
(11) I *Ioan.,* c. IV, v. 16.
(12) v. 14; Hetzenauer, p. 1147: ..., *charitatem habete, quod...*
(13) v. 10: Hetzenauer, p. 1108: *Plenitudo erga legis...*
(14) v. 5.
(15) I *Ioan.,* c. IV, v. 16.
(16) v. 28; Hetzenauer, p. 524: *Mihi autem adhaerere...*
(17) I *Cor.,* c. VI, v. 17; Hetzenauer, p. 1114: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est.*

inferioribus et constitutis in ordine minus nobili. Sed creaturae irrationales appetunt coniunctionem cum suo fine, qui spectat ad ordinem naturalem. Ergo creaturae rationales elevatae ad ordinem supernaturalem appetunt coniunctionem cum suo supernaturali fine.

Ad haec : Ipsae creaturae rationales elevatae ex quo habent suum finem naturalem, illum appetunt, sicut appeterent, si conditae fuissent sine elevatione. Ergo ipsae, ut elevatae, appetunt finem supernaturalem. Antecedens certum est; de eo quo videri poterunt D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 5, art. 5 et inibi Patres Salmanticenses (18). Et consequentia inde clarissime constat: quia si angelus, verbi causa, constitutus sine elevatione ad finem supernaturalem, appeteret naturalem finem, quem habet, et coniunctionem cum illo, et etiam supposita elevatione illum appetit; cur ipsi angelo viatori et elevato denegandus erit appetitus iste ? Si ergo appetitus iste datur in creatura elevata, ergo potest cum illo fine supernaturali, quem appetit, coniungi; sin minus frustraneus talis appetitus foret. Videatur D. Thomas, III *Contra gent.*, cap. 50 et 51 (19).

§. III. Argumenta contra conclusionem eiusque rationes probativas propono.

7. Ex eo probavimus perfectionem esse possibilem creaturae rationali, quia ipsa potest Deo eius supernaturali ultimo fini media caritate uniri. Contra hoc ergo assertum arguitur sic *primo :* Creatura rationalis distat infinite a Deo. Ergo illi uniri non potest. Ergo nec perfecta esse. Patet ista : quia inde possibilitatem perfectionis probamus. Antecedens est omnino certum; ex quo probatur prima consequentia : quia inter infinite distantia unio impossibilis est; ut enim unio aliquorum extremorum sit possibilis, debet esse possibilis proportio inter ipsa; quae quidem proportio rotunde pugnat cum infinita distantia; ergo cum creatura rationalis distet infinite a Deo, ei uniri non potest.

Confirmatur primo : Cum distantia finita pugnat extremorum unio, si non adest inter ipsa proportio. Ergo cum distantia infinita hoc potiori titulo repugnabit. Antecedens patet inter hominem et angelum, et inter huius subsistentiam et illius humanitatem, inter duas formas substantiales, duas materias, et infinita alia, quae licet non infinite distent, uniri non possunt ob proportionis repugnantiam. Iam vero probatur consequentia: quia proportio distantiam excludit; ergo si cum distantia finita toties repugnat proportio, semper cum distantia infinita repugnabit.

Confirmatur secundo : Minus distant duo contraria inter se quam creatura rationalis et Deus; cum haec distantia sit, ut dictum est, infinita; illa vero limitata. Sed implicat unio duorum contrariorum, ut patet in albedine et nigredine. Ergo similiter.

8. Ut huic argumento cum suis confirmationibus occurratur, praenotare placet unionem quoad praesens esse duplicem : illarum prima est realis; secunda intentionalis. Realis dividitur in accidentalem et substantialem. Haec dividitur in eam cuius extrema incompleta absolute sunt et in eam cuius extrema sunt absolute completa, licet in tali linea incompletum sit eorum aliquod. Unio intentionalis dividitur in mere intentionalem seu speculativam, et in affectivam seu mysticam. Unio quam dicimus posse habere creaturam rationalem cum Deo, non est accidentalis; quia ex extremis neutrum accidens est, sed nec substantialis; tum quia extrema sunt absolute entia completa, tum quia unio substantialis extremorum quorum aliquod est in aliqua linea incompletum, vel est in natura : et haec unio repugnat, de quo videri possunt

(18) i. e., tract. IX, disp. 6; t. V, pp. 373^{a} sqq.

(19) Ed. Vivès, t. XII, pp. 313^{a}-317^{a}; ed. Leon, t. XIV, pp. 137^{a}-140^{b}.

nostri Thomistae III[a] part., quaest. 2, art. 1; vel est in hypostasi, et haec est mirabilis illa unio, nectens humanitatem assumptam cum persona Verbi Divini. Et de hac nobis non est sermo. Unde manet quod unio de qua loquimur, sit unio mystica et affectuosa, qua passibus fervidis intellectus conquisitus sponsus invenitur, et in bono hoc invento inveniens suavissime pascitur, delitiatur. De hac unione loquimur, dum dicimus possibilem esse creaturae rationali. Et contra eam non urgent obiecta.

Respondetur ergo ad argumentum distinguendo antecedens : *distat* distantia excludente proportionem, negetur; illam non excludente ad unionem hypostaticam, intentionalem et mysticam, concedatur. Termini ex modo dictis noti sunt. Explicatur tamen solutio: Proportio inter aliqua extrema non sequitur indivulse distantiam aut indistantiam extremorum, ut male supponit prima confirmatio. Unde extrema quae in esse entis infinite distant, possunt in esse extremorum dicere proportionem, ac consequenter uniri. Sicut etiam extrema finite distantia, albedo, exempli causa, unitur quantitati, cum qua minus convenit, et non est unibilis nigredini, a qua minus distat. Quod signum evidens est, extremorum proportionem diversissimum quid esse ab ipsorum distantia vel indistantia. Unde Deus, qui infinite distat a creatura, univit sibi hypostatice naturam humanam et unitur in ratione speciei intelligibilis menti beatorum, consequenterque potest mystice ei uniri creatura rationalis. Quorum omnium eadem ratio est: quandoquidem potest uniri hypostatice naturae humanae, quia continet perfectionem subsistentiae ipsius, eiusque vices supplere valet, eo quod non datur in huiuscemodi unione aliqua imperfectio. Similiter potest uniri per modum speciei impressae menti beati : quia in hac unione nulla imperfectio datur; et mentem obscure cognoscentis patitur ipsum attingere, quia est intra sphaeram obiecti potentiae intellectivae. Sic ergo potest et mystice ei uniri creatura rationalis : quia ipse est terminus, finis et centrum ipsius creaturae et in illum omnes lineae intellectus voluntatisque collineant, ipseque sceptri gravitatem relinquere novit, et creaturam rationalem ob eius amorem languentem, ut amicam, ut sororem, ut sponsam amoris cuspide saucius et ipse complecti valet. Per quae patet ad argumentum et utramque confirmationem.

9. Sed contra et arguitur *secundo :* Non est possibilis unio creaturae rationalis ad Deum ut amicum. Ergo non potest ei uniri mystice. Consequentia bona est; et antecedens probatur primo : Non est dabilis amicitia, ubi repugnat conversatio; inter Deum et creaturam rationalem repugnat conversatio; ergo amicitia. Consequentia est legitima. Maior est Philosophi in VIII *Ethicorum,* ubi (20) docet nihil esse tam proprium amicitiae, sicut convivere amico. Minor vero continet doctrinam Danielis, cap. II, v. 11 (21) traditam his verbis : *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio.*

Probatur secundo idem antecedens : Non potest Deus extasim pati, ac transformari in creaturam rationalem, ad illamque se habere sicut ad seipsum. Ergo non potest esse amicus creaturae rationalis. Patet ista: quia ea quae in antecedenti recensentur, sunt ex praecipuis conditionibus verae amicitiae. Et antecedens probatur : quia illa omnia imperfectionem continent a Deo Optimo Maximo relegandam.

Probatur tertio : Non potest Deus velle bonum creaturae rationali propter ipsam. Ergo non potest dari amicitia inter Deum et creaturam rationalem. Antecedens inde constat, quod esset gravis perversaque inordinatio, si creatura motivum foret voluntatis divinae. Et consequentia probatur : quia non stat vera amicitia sine amore benevolentiae; sed amor benevolentiae vult bona propter personam di-

---

(20) cap. 5 (6), num. 3; Didot, t. II, p. 94; Bekk., 1157[b], 19.

(21) In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 12* ».

iectam; ergo si Deus non potest sic velle bonum creaturae rationali, inter ipsam et Deum vera amicitia non est dabilis.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem respondet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 1 : *Ad primum ergo dicendum, quod duplex est hominis vita. Una quidem exterior, secundum naturam sensibilem, et corporalem; et secundum hanc vitam non est nobis communicatio, vel conversatio cum Deo, et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem; et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo, et cum Angelis; in praesenti quidem statu imperfecte. Unde dicitur Philip., III, v.* 20: « *Nostra conversatio in caelis est* ». *Sed ista conversatio perficietur in patria, quando « servi eius servient Deo, et videbunt faciem eius », ut dicitur Apocal., ult. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.* Per quod patet ad testimonium inductum Danielis. Praeterquam quod ea verba non sunt prophetae, sed gentilium sapientium regis.

Ad secundam probationem respondet idem Angelicus Doctor, I^{a} part., quaest. 20, art. 2 (22) : *Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius 4 cap. de Divinis Nominibus: « Audendum est autem, et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis ».* Ex quibus habes, quod Deus propter *abundantiam amativae bonitatis extra seipsum fit* diligens creaturam rationalem caritate fulgidam; non tamen *extra seipsum fit* ut participet a creatura rationali ea quae ipsius creaturae propria sunt, sed potius ut ipsi creaturae communicet quae sunt propria ipsius Dei. Amor omnis, ait D. Thomas in III *Sent.*, dist. 32, quaest. 1, art. 1, ad 3 (23) : *Transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo secundum quod amans transfertur ad participandum ea, quae sunt amati. Alio modo, ut communicet amato ea, quae sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura, sed secundo modo, in quantum bonitatem suam ei communicat. Et sic dicit Dionysius 4 cap. de Divinis Nominibus, quod ipse Deus est per amorem extasim passus.*

Et sane Deus se habet ad creaturam rationalem sicut ad seipsum, non quia velit creaturae ea ipsa quae sibi vult: haec enim esset inordinatio intolerabilis; sed quia sicut sibi vult bona ad ipsum pertinentia et modo quo ad se pertinent, sic creaturae rationali vult bona ad ipsam spectantia et modo quo ad ipsam spectant. Et sic intelligi debet conditio illa amicitiae, ut patet in amicitia quam creaturae rationales erga seipsas habent. Rex enim subditum amicum diligit, quin ipsi amico subdito velit sceptrum.

10. Obiicies: Dictis omnibus non suadetur possibilitas amicitiae inter Deum et creaturam rationalem. Quod sic probas : dictis omnibus non aufertur distantia infinita, quae adest inter Deum et creaturam rationalem; ergo nec suadetur possibilitas amicitiae. Probatur ista ex Divo Thoma, loco citato ex *Sentent.*, ubi ait (24) : *Ad secundum dicendum, quod inter multum distantia bene potest esse amor, sed non amicitia : quia non conversantur simul, quod est proprium amicitiae.* Ergo.

Respondetur : Divum Thomam ibi non agere de creatura rationali, sed de creatura in communi, ut notum est articulum legenti. Creaturam Deus amat, ut inibi et articulo sequenti statuit Doctor Sanctus, sed non omnem creaturam, etiam rationalem, amat amore amicitiae. Illam vero creaturam rationalem amore amicitiae amat, quae caritatem habet, et de hac creatura loquimur. Quam veritatem suadet causalis illa in textu posita, videlicet, *quia non conversantur simul, quod*

(22) Ed. Leon., t. IV, p. 254^{a}: ... *Unde et Dionysius dicit...*

(23) Ed. Vivès, t. IX, p. 496^{a}.

(24) Ed. Vivès, t. IX, p. 496^{a}.

est proprium amicitiae. Unde si dentur aliquae creaturae, de quibus et de Deo verificetur *quod conversantur simul,* has amore amicitiae Deus prosequetur; quia tunc verificatur *quod est proprium amicitiae.* Cum creatura rationali caritate ornata Deum conversari docuit nos ipse Divus Thomas numero praecedenti. Unde hanc creaturam amore amicitiae diligit. Quod a fortiori constat ex iis quae ipse Divus Thomas addit loco ab obiiciente adducto; ait enim : *Deus autem quamvis in infinitum distet a creatura, tamen operatur in omnibus, et in omnibus est : et ideo potest etiam salvari ratio amicitiae.*

11. Replicabis : Divus Thomas in II *Sent.,* dist. 26, quaest. 1, art. 1, ad 2 (25), locutus de dilectione qua Deus diligit eos quos sibi arctissimo vinculo caritatis unitos habet, docet talem dilectionem non esse amorem amicitiae. Ergo licet Deus amet creaturas rationales caritate fulgentes, ibi tamen amor amicitiae non adest. Antecedens probatur sola recitatione textus, qui quamquam aliqualiter diffusus, proponendus tamen : quia dictis dicendisque non modicam lucem consiliat. Sic enim se habet : (26) *Ad secundum dicendum, quod cum dilectio Dei bonitatem creaturae causet, secundum diversos gradus bonitatis in creaturis, diversimode Deus aliqua diligere dicitur, nulla diversitate in ipso intellecta; unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturae omnibus tradit : sed illa est simpliciter, et perfecta dilectio, quasi amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturam, sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, in quantum trahit eas in societatem suae fruitionis, ut in hoc earum sit gloria et beatitudo, quo Deus beatus est, et haec est dilectio, qua Sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur.* Vide Divum Thomam loquentem de dilectione *qua Deus Sanctos diligit, et quae antonomastice dilectio dicitur,* et de hac perfectissima dilectione asserit non habere rationem amicitiae, sed quod sit *quasi amicitiae similis.* Non est amicitia, sed nec amicitiae similis; *sed est quasi similis amicitiae.*

Respondetur primo : nec nostram resolutionem, nec fundamenta quibus innititur, fundari in eo quod amor quo creatura caritatem habens diligit Deum, et quo ab ipso diligitur, sit vel non sit amor amicitiae. Dummodo habeamus creaturam rationalem capacem amoris ipsam cum Deo supernaturali eius fine unientis, quod disertissime adstruitur in obiecta auctoritate, habemus intentum : quandoquidem ex hoc quod sit possibilis haec coniunctio, asseritur possibilis perfectio. Hactenus nihil circa hoc dixeramus, quia tempus nondum advenerat. At quia revera amor ille est amicitiae, ideo aliter.

Respondetur secundo : verba obiecta Divi Thomae intelligi debere iuxta eundem Sanctum Doctorem in III *Sent.,* dist. 28, quaest. 1, art. 3 (27), ubi ait : *Ad tertium dicendum, quod amicitia non requirit aequalitatem aequiparantiae, sed aequalitatem proportionis, ut scilicet unus amicorum operetur ad alterum secundum suam proportionem, ut dicitur in VIII Ethic. Tamen magna inaequalitas amicitiam solvit, quando scilicet non communicant in eadem vita.* Ubi duplex amor asseritur: primus, quando non adest communicatio in eadem vita, et iste non est amor amicitiae. Secundus, quando adest talis communicatio; et tunc datur amicitiae amor, qui dupliciter adhuc considerari debet : nam alius est inter personas aequales, et hic est amor amicitiae aequiparantiae seu aequalitatis; alius est inter personas inaequales et hic fundat amicitiam proportionis seu excellentiae. Et hic secundus modus amicitiae est inter Deum et creaturam ornatam caritate. Quiaque piissimus Deus adeo indulgenter se gerit cum hac creatura ac si ei acqualis foret, propterea asserit D. Thomas quod haec dilectio est *quasi amicitiae* aequiparantiae

(25) Ed. Vivès, t. VIII, p. 349. — In ed. 1730 deest: « *quaest. 1* ».

(26) l. c.: ...*inquantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria...*

(27) Ed. Vivès, t. IX, p. 447b. — In ed. 1730 deest: « *quaest. 1* ».

similis; cum revera sit amicitia excellentiae seu proportionis.

12. Ad tertiam probationem antecedentis, ex numero 9 relictam, respondetur distinguendo antecedens : *propter ipsam* tanquam propter finem divinae voluntatis, concedo; tanquam propter finem boni voliti a voluntate divina, nego antecedens. Ad cuius probationem similiter distinguatur minor : *propter personam dilectam* tanquam finem boni voliti, concedo; voluntatis volentis illud bonum, subdistinguo : si volens non sit ultimus finis personae dilectae, concedo; si sit, nego minorem. Itaque vere amicus vult bonum amico propter ipsum dilectum; et in hoc consistit amor benevolentiae. Hoc tamen dupliciter fieri potest. Nam si volens sit primum principium et ultimus finis amati, tunc hic nec est nec esse potest finis voluntatis ipsi volentis bonum; est tamen finis boni voliti, quod illa divina voluntas vult ei impertiri. Si autem volens illud bonum non sit finis ultimus, tunc et boni voliti et voluntatis volentis finis est persona dilecta. Et utrobique amor benevolentiae salvatur. Unde nihil deest amori quo Deus creaturam rationalem habentem caritatem prosequitur, quominus amor amicitiae sit.

13. Si dicas : non posse Deum velle bona supernaturalia gratiae et gloriae propter creaturam rationalem; ergo ruit doctrina data. Probas antecedens : bona illa sunt perfectiora creatura rationali; ergo haec non potest esse illorum finis : perfectius enim nequit subordinari tanquam fini minus perfecto.

Respondetur : gratiam, caritatem et gloriam et alia huiusmodi perfectiora quidem esse, si cum creatura rationali nude sumpta comparentur; non vero, si cum ipsa ut illis ornata conferantur. Sicque dicitur creatura rationalis finis boni supernaturalis a Deo ipsi communicati.

14. Arguitur *tertio* et absolute contra conclusionem : Creaturae rationali non potest non deesse aliquid requisitum ad perfectionem. Ergo illi impossibilis est perfectio. Patet ista consequentia : ut tenet commune effatum, perfectum est, cui nihil deest. Unde id cui aliquid deest, perfectum non est. Antecedens autem probatur : creatura rationalis ex conceptu creaturae non potest non esse defectibilis; sed haec defectibilitas est opposita perfectioni, sicut indefectibilitas peccato; ergo.

Respondetur : perfectionem consummatam, qualis est beatorum perfectio, dicere indefectibilitatem. Quod satis superque est pro nostro asserto, quod possibilitatem perfectionis in creatura rationali adstruit. Unde, cum talis creatura sit assumptibilis ad gloriam, hoc sufficit ut perfectio ipsi possibilis asseratur; licet in nullo alio statu illam habere posset. Potest tamen in statu viae, cui non opponitur defectibilitas, sed defectus quos gratia supernaturalis eliminat, redditque perfectam illam creaturam, quae, sua conditione attenta, defectus saepe numero germinaret.

15. Dicis : Creatura rationalis sive in via, sive in patria est creatura. Ergo defectibilis. Ergo nec in via potest non explicare hanc defectibilitatem per defectus, in quos labatur; nec in patria potest esse indefectibilis; alias erit simul defectibilis et indefectibilis, quod implicat.

Respondetur cum Divo Thoma quaest. 24 *De verit.,* art. 8, ad. 4 (28), ubi ait : *Ex hoc, quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei, quod non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam concedi potest, ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit, quod nullo modo possit confirmari in bono. Sicut nec aëri ex natura sua inest, quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit natura lucidus actu.* Est dicere : quod creatura rationalis nunquam potest habere quod sit naturaliter indefectibilis; hoc enim opponeretur suae nativae defectibilitati;

(28) Ed. Vivès, t. XV, p. 214a.

potest tamen indefectibilis reddi vel ex statu in patria, vel dono confirmationis in via. Et etiam si defectibilis maneat, potest defectibilitas illa quae ei naturaliter competit, ex dono gratiae frenari, ne in defectus perfectioni contrarios explicetur. In quo nulla adest vel minima contradictio. Videatur Divus Thomas I part., quaest. 62, art. 8, praesertim in solutione ad 1, quod est idem cum hac obiectione.

QUAESTIO SECUNDA

Utrum in homine dabilis sit perfectio?

Intra creaturarum rationalium sublimem classem sunt homo et angelus. Quaestione praecedenti stabilivimus creaturam rationalem posse esse perfectam. Quod, etiam si solus angelus possit esse perfectus, subsistere ambigendum non est. Quia tamen in homine urget specialis difficultas, idcirco post difficultatem quaestione antecedenti discussam disputamus : an in homine possibilis sit perfectio? seu, quod idem est, an homo possit esse perfectus?

§. I. Proponitur sana doctrina.

16. Sit nostra conclusio : *Homo potest esse perfectus.* Si ea quae diximus quaestione praecedenti, num. 5 et 6, aliquid probant, plane assertum praesens suadent. Etenim homo potest coniungi suo ultimo fini supernaturali, ob quod assequendum capax est habendi caritatem aliaque dona supernaturalia quibus vel dispositive, vel formaliter fiat coniunctio ista. Unde sicut angelus ob illam rationem perfectus esse potest, non est cur de homine hoc ipsum non asseratur.

Accedit primo : quod, ut observat D. Thomas in II *Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 6, ad 5 (1) et I part., quaest. 75, art. 7, ad 1, homo et angelus licet differant in fine proximo consequenterque differant specie, contra id quod sine fundamento opinatus est Origines, lib. I *Periar.* (2); ipse tamen angelus et homo conveniunt in fine ultimo, qui est beatitudo supernaturalis; quia sicut angelus creatus fuit ut Deum per totam aeternitatem facie ad faciem videret, sic homo creatus fuit ut Deo in aeternum frueretur. Atque adeo sicut angelus perfectus est, quia iam est consecutus suum ultimum finem, cui, dum viator esset, potuit uniri; sic homini possibilis est perfectio, quia illi ipsi fini supernaturali potest copulari.

Accedit secundo : quod dum homo devivit, finitur status viae : *Post mortem, quantum ad ea, quae sunt animae, homo sortitur quendam statum immutabilem,* ait D. Thomas, III part., quaest. 79, art. 5, ad 1. Anima illa a corpore separata non est in statu viae, ut supponimus. Ergo, si in gratia separata fuit, iam habet voluntatem firmatam in bono adhaeretque immutabiliter suo ultimo fini, in qua adhaerentia consistit summa perfectio. Ergo homo, ex quo huius adhaerentiae capax est, capax etiam est perfectionis.

Ad haec : Homo est capax summae imperfectionis. Ergo et perfectionis summae. Consequentia nota de se est; aliter enim miserrima prorsus foret adeo nobilis creatura, si capax esset imperfectionis summae et non gauderet eadem capacitate erga summam perfectionem. Et antecedens constat : quia homo firmatus in malo, ut sunt damnati, est in summa imperfectione ac miseria; ergo, cum homo capax sit huius miseriae, capax etiam est summae imperfectionis. Hinc bonitas primae consequentiae clarius patet; quia

(1) Ed. Vivès, t. VIII, p. 56b.

(2) *ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ libri quatuor,* lib. I, cap. 5, num. 2-3 et cap. 8, num. 2; Migne, P. G., t. 11, col. 158-160 et 176-177.

ideo homo est capax summae imperfectionis, quia potest averti in aeternum a suo ultimo fine; ergo est capax summae perfectionis, quia potest ad suum ultimum finem esse in aeternum conversus.

17. Deinde probatur assertio aliquibus scripturis discursibusque inde efformatis. Prima habetur apud *Lucam*, cap. XI, vers. 33 (3), ubi ait Christus Dominus : *Nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio, sed super candelabrum.* Quae verba sic elucidat D. Thomas, *serm. de sancto Benedicto* (4): *Candelabrum est vir iustus. Exod., XXV* (5) : « *Facies candelabrum ductile, etc.* » *Ductile dicitur, quia multis tribulationibus ad perfectionem ducitur.* Ecce hominem iustum per multas tribulationes transeuntem ad perfectionem duci dicitur : quod sane non diceretur, si perfectio ei possibilis non foret.

18. Secunda Scriptura habetur cap. I *Canticorum*, ubi vers. 1 (6) haec audiuntur: *Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis.* Vox est animae sanctae in contemplatione constitutae, ad suum Sponsum suspirantis, et intimam cum ipso unionem, in qua perfectio consistit, exambientis : *Desiderantis vox est*, ait *inibi* (7) Divus Thomas. Et Divus Ambrosius, lib. *De Isaac et anima*, cap. 3 (8), ait : *Petit Sponsi osculum, per quod sibi transfunditur spiritus osculantis.* Et Sanctus Bernardus, *serm.* 2 (9), inquit : *Cuius utique sermo vivus, et efficax osculum mihi est, non quidem coniunctio labiorum, quae interdum pacem mentitur animarum; sed plane infusio gaudiorum, revelatio secretorum, mira quaedam, et quodammodo indiscreta commixtio superni luminis,et illuminatae mentis. Adhaerens quippe Deo unus spiritus est.* Sic verba ista intelligunt et alii Sancti Patres expositoresque. Quos inter Seraphica Theresia haec habet super *Cant.*, cap. 3 (10) : Osculum quod hic anima petit, consistit in eo quod *ipsa anima uniatur divinae voluntati, ita ut inter Deum et animam divisio nulla sit. Quam gratiam si consequitur, in maximo gradu sanctitatis constituitur.* Et hoc, subdit alma Doctrix (11), *a signis, quae in se experitur ipsa anima, dignoscendum est. E quibus signis, illudque primum, est omnia mundialia contemnere, tantique illa facere, quanti habenda sunt.*

Profunde insignis haec Magistra perfectionem, quam verbis datis desiderat anima sancta, nobis aperit : quandoquidem intime associatur haec perfectio cum contemptu mundanorum, uti testatur D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 99, art. 6 in corpore, dicens : *Perfectio autem hominis est, ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat, ut patet per illud, quod Apostolus dicit Philip. III:* « *quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea, quae priora sunt, me extendo* » *: quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Vide quam sine discrimine perfectionem nobis describunt illuminatae istae mentes. Additque expertissima Doctrix (12) : *Tantique illa facere, etc.* Non superfluunt verba ista, nec sunt praecedentium explicatio, sed sunt eiusdem perfectionis definitio, cuius meminit Guido Cartusianus apud Gersonem, part. II in prooem. *de contract.* (13), ubi ait : *Rationalis creaturae vera perfectio est, unamquamque*

---

(3) Apud Hetzenauer, p. 1022: *Nemo lucernam accendit, et in abscondito ponit, neque sub modio: sed supra candelabrum.*

(4) i. e. serm. 31 in ed. Vivès, t. XXIX, p. 304^{a}.

(5) « *Exod. 21* » in ed. 1730. — Requiritur: *Exod.*, c. XXV, v. 31; Hetzenauer, p. 67: *Facies et candelabrum ductile de auro mundissimo.*

(6) et v. 2.

(7) *In Canticum Canticorum expositio I*, c. I, v. 1; ed. Vivès, t. XVIII, p. 557^{a}.

(8) *De Isaac et anima liber unus*, cap. 3, num. 8; Migne, P. L., t. 14, col. 532: *Per hoc osculum adhaeret anima Deo Verbo, per quod sibi transfunditur spiritus osculantis.*

(9) *Sermones in Cantica Canticorum*, serm. II, num. 2; Migne, P. L., t. 183, col. 790: ... *mentitur animorum; sed...* — In ed. 1730 legitur: « *serm.* 1 ».

(10) *Conceptos del amor de Dios*, cap. 3; ed. crit., t. IV, p. 239: *¡Oh qué* [*dicha*] *tan grande será alcanzar esta merced! Pues es juntarse con la voluntad de Dios, de manera que no haya división entre El y ella.*

(11) *Ib.*, pp. 239-240: *Que si esto conocéis por los efetos,... Una es, menospreciar todas las cosas de la tierra, estimarlas en tan poco como ellas son.*

(12) l. c.

(13) *Opusculum de contractibus*, prooem.; ed. 1706, t. III, col. 165.

rem tanti habere, quanti habenda est. Ex dictis ergo

Discurro sic : Anima sanctissima, prudentissima, Spiritu Sancto afflata petit datis verbis perfectionem. Ergo haec ei possibilis est. Antecedens constat ex hactenus dictis; et consequentia probatur: Nemo prudens, maxime prudentia infusa, quali sponsa haec Christi fulget, petit nisi id quod cognoscit possibile; perfectionem petit; ergo cognoscit sibi possibilem esse perfectionem. Consequentia est innegabilis; minor constat ex supra positis; et maior continet doctrinam sanissimam Thomistarum a suo Principe acceptam, I^{a} parte, quaest., 63, art. 3; et *ad Anibaldum,* dist. 5, quaest. 1, art. 2 (14); et pluribus aliis in locis. Immo, si circumstantias in praesenti occurrentes introspiciamus, quotquot bene sentiunt huic eidem veritati credimus subscripturos; quippe loquimur de obiecto absolute, per se et efficaciter postulato donorumque illustratione postulante.

Confirmatur seu magis declaratur ratio facta : Anima sancta petit datis verbis perfectionem; ergo illam appetit; ergo cognoscit illam sibi possibilem. Antecedens constat ex dictis; et prima consequentia probatur : quia, ut ex D. Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 83 (15), pluries in hoc opere diximus, oratio est *desiderii interpres.* Id enim petitur, quod appetitur; nec aliter peteretur res petita, nisi appeteretur. Ergo anima sancta petens perfectionem, illam appetit. Hincque probatur secunda consequentia : quia appetitus seu desiderium, maxime animae sanctae et prudentissime procedentis, nequit terminari ad impossibile; ergo ipsa sua deprecatione docet nos anima sancta perfectionis, quam appetit, possibilitatem.

§. II. Obiectiones contra discursus propositos.

19. Quamquam doctrina § I tradita adeo certa sit illamque datae ibi auctoritates discursusque ex secunda deducti suadeant, aliqua tamen contra illos sunt, quibus tota doctrina pessum ire videatur. Obiicies ergo *primo :* Sicut in datis verbis ex *Canticorum* petit anima sancta perfectionem, sic auctor *psalmi* 148 petit ut dracones aliaque irrationalia Deum laudent. Sed hoc est prorsus impossibile ratione carentibus. Ergo ex quo anima sancta perfectionem postulet, perfectionis possibilitas non probatur. De bonitate consequentiae dubitandum non est. Utrobique enim datur petitio facta a prudentissimo inspiratoque petente. In praemissarum probatione superfluum est tempus insumere.

20. Confirmatur : Prudentissimus inspiratusque orans petit aliquando rem quam ipse cognoscit superfluam. Ergo et potest flagitare impossibilem. Ergo ex quo rem petat, de eius possibilitate non constat. Haec secunda consequentia patet ex prima, quam antecedens suadet. Probatur antecedens : nam dicto *psalmo* (16) prudentissimus auctor petit quod angeli laudent Deum; sed non potuit illuminata mens eius non cognoscere hanc petitionem esse superfluam : siquidem angeli die ac nocte incessabili voce Deum laudant; ergo.

21. Ad obiectionem respondetur dupliciter. Primo, negando minorem. Non enim est impossibile dracones et alia irrationalia Deum laudare et benedicere; quod nedum irrationalia, verum etiam insensibilia faciunt, ad hocque invitantur a Davide in eodem psalmo et a tribus pueris in fornacem missis apud *Danielem,* cap. III (17). Sic communiter Sancti Patres, e quibus D. Gregorius Nazianzenus ait apud Euthymium (18) : quod omnia Deum laudant inenarrabilibusque et mutis vo-

(14) i. e. *II Sent.*, dist. 5, quaest. 1, art. 2; ed. Vivès, t. XXX, pp. 278^{b}-279^{b}. — Ut iam dixi t. I, p. 118, nota (12) hoc opus non S. Thomae debetur, sed Fr. Hannibaldo, O. Pr.

(15) Art. 1, ad 1; et art. 9, corp.

(16) *Ps.* 148, v. 2: *Laudate eum omnes angeli eius.*

(17) v. 57 sqq.

(18) EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Commentarius in Psal-*

cibus glorificant, quibus excitatus ipse Sanctus Doctor pro his omnibus gratias agebat Deo, sicque insensibilium, irrationalium rationaliumque laus, quam Deo tribuunt, sua efficiebatur, quia ab illis accipiebat occasionem laudandi Deum. Ita adductus Sanctus; similiterque procedunt Divus Hieronymus ad cap. III *Danielis* (19) et Procopius, *in Genes.*, cap. I (20).

Mirissime circa hanc omnium creaturarum laudem Deo, ipsarum principio, oblatam spatiatur diversis in locis Extaticus noster Pater. Ad hoc aperiendum sic praesertim cant. XV (21) modulatur :

La noche sossegada
En par de los levantes del Aurora,
La musica callada,
La soledad sonora,
La cena, que recrea y enamora.

Videndus omninò est. Nos enim praecise scribimus quod in declaratione v. 3 et 4 (22) inquit : *Animam, scilicet, invisibilia Dei per ea omnia quae facta sunt, contemplantem reperire mirabilem quandam convenientiam dispositionemque Divinae Sapientiae in differentiis omnium creaturarum : omnes enim illae et singulae habent suam cum Deo correspondentiam, qua unaquaeque in suo vocis modo ostendit id quod in ipsa est Deus.* Et post pauca subdit (23) : *Sicut unaquaeque possidet differenti modo dona a Deo accepta, sic et differenter suam laudem modulatur, ex omnibusque illis resultat concors harmonia amoris, sicut in musica evenit.*

Eandem hanc omnium creaturarum musicam laudatoriam, quam adeo luculenter enucleat, assertam invenit Theodidactus Parens lib. *Sapient.*, cap. I, v. 7, ubi dicitur (verba sacri textus cum declaratione eiusdem Sancti Doctoris (24) simul offero) : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc universum* (25) *quod continet omnia* creata tam intellectiva, quam rationalia, quam viventia et carentia vita, *scientiam habet vocis,* qua suum Creatorem laudant omnia illa. Provocantur omnes creaturae ad Deum laudandum, ait supra hunc psalmum Valentia (26), quia omnes illae receperunt a Deo bona naturae, id est, essentiam, existentiam et proprietates; excitantur homines, quia supra bona naturae fortunae bona accepere; excitantur fideles, quia obtinuerunt bona gratiae; excitantur denique praedestinati, quia bona gloriae fortunatissimi recepere. Haec est elinguis illa musica canentium in silentio, quam adeo egregie noster Mysticus Doctor nobis explicat, de quaque loquitur David in hoc *psalmo* (27) dum ad laudandum Deum dracones et abyssos omnes invitat. Unde non petit rem impossibilem.

22. Dices : Ut minus superflue petit : quia insensibilia et irrationalia non pos-

---

terium, Psalm. 148, v. 3; Migne, P. G., t. 128, col. 1313-1314: *Omnia enim, ut inquit Gregorius Theologus, Deum laudant, inenarrabilibusque et mutis etiam, ut ita dicam, vocibus Deum glorificant. Pro his omnibus etenim, inquit, gratiae a me aguntur Deo: atque hoc pacto illorum laus, qua Deum laudant, mea efficitur, dum ab illis ego laudandi occasionem accipio.*

(19) *Commentariorum in Danielem Prophetam liber unus*, cap. III, v. 57 sqq.; Migne, P. L., t. 25, col. 511.

(20) Sic in ed. 1730. — Requiritur: *Commentarii in Genesim*, Prolog., §. *Merito;* Migne, P. G., t. 87, col. 35. — Text. graec. col. 36.

(21) *Cántico espiritual* (II escritura), cant. XV; (I escrit.) canc. XIV; ed. crit., t. II, pp. 233 y 532:

... levantes de la aurora,

(22) Ed. crit., t. II, p. 245: *En aquel sosiego y silencio de la noche ya dicha, y en aquella noticia de la luz Divina echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la sabiduría de Dios en las diferencias de todas sus criaturas y obras; porque todas ellas y cada una tienen una correspondencia con Dios, con que cada una en su manera de voz muestra lo que en ella es Dios.* — Similiter in I « escritura », p. 541, praeter: *...y dispusición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus criaturas y obras, todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta respondencia á Dios, en que cada una en su manera da su voz de lo que en ella es Dios.*

(23) *Ib.*, v. 4; ed. crit., t. II, pp. 246 y 542: *Porque así como cada uno posee diferentemente sus dones, así cada uno canta su alabanza diferentemente y todas* [« *todos* » in I escrit., p. 542] *en una concordancia de amor, bien así como música.*

(24) l. c.; ed. crit., t. II, pp. 246 y 542.

(25) « *universum* » deest in ed. crit., l. c. et etiam *Sap.*, c. I, v. 7; Hetzenauer, p. 602.

(26) PEREZ DE VALENCIA (Iacobus—), Episc. O. S. Aug., *Centum ac quinquaginta psalmi Davidici cum diligentissima etiam titulorum expositione*, psalm. 148; Lugduni, 1517, fol. 383*v*, a. — Textus hic a Iosepho a Spiritu Sancto allatus, est textus contractus.

(27) *Ps.*, 148, v. 7.

sunt illam mutam vocem laudatoriam non emittere. Ut quid ergo imperat vel hortatur ad id quod non potest non fieri?

Respondetur ex Divo Augustino apud Lorinum (28) : Prophetam non tam hortari quam rebus illis iudicii expertibus congratulari de illa suavissima musica, qua incessanter et necessario voce quamquam muta suum Conditorem laudant. Verba Augustini (29) subiicio : *Quomodo si venias,* inquit, *ad homines bonum aliquod operantes cum gaudio, sive in vinea, sive in messe, sive in aliqua agricultura, placet tibi quod faciunt, et dicis : facite, agite, non ut tunc incipiant facere, quando dicis; sed quia placet tibi, quod facientes inveneris, adiungis gratulationem ,et exhortationem tuam.* Sic ergo David (30) inquit : *Laudate Dominum de terra dracones, et omnes abyssi,* non ut tunc incipiant facere, quando dicit, aut quia, si non dicat, cessabunt; sed quia placet illi, quod facientes invenerit, adiungit gratulationem, et exhortationem suam (31).

Quod ut altius penetres, scias ex D. Bonaventura apud citatum Lorinum (32), modum imperativum, praesertim in sacris litteris, multipliciter sumi. Primo, imperative; secundo, permissive; tertio, consultive; quarto, optative; quinto, hortative; sexto denique, congratulative. His modis et semper proprie modus imperativus accipitur. Unde David eo imperativo *laudate* non imperat, non permittit, non consulit, non optat, immo nec proprie hortatur, sed congratulatur videns insensibilia et sensibilia in laudibus divinis occupari. Per quae patet ad confirmationem; idem enim est quoad hoc de laudibus angelorum; unde nihil superfluum facit seu desiderat.

23. Respondetur secundo ad factam obiectionem cantione IV (33) nostri Mystici Doctoris, quae sic se habet :

O bosques, y espesuras,
Plantadas por la mano de mi Amado.
O prado de verduras,
De flores esmaltado,
Decid, si por vosotros ha passado.

In cuius declaratione (34) haec ait Sanctus Doctor : *Notari debet, quod animam inquirere a creaturis, nihil aliud est, nisi considerare in illis Creatorem.* Unde illa omnia ad quae interrogatio dirigitur in dicta cantione, non interrogantur ut respondeant; hoc enim in ratione carentibus est impossibile; sed interrogantur, hoc est, in omnibus et singulis consideratur sublimitas Creatoris. Pariformiter in nostro casu : dum David draconibus aliisque similiter ratione expertibus intimat ut in divinis laudibus occupentur, non est quia laudare Deum possint, sed quia nobis suo ordine quem inter se habent, et dependentiam quam a Creatore dicunt, occasionem offerunt, ut in laudibus ipsius spatiemur. Egregie Cardinalis Hugo (35) : *Hic propheta per paucorum commemorationem universam creaturam hortatur laudare Deum. Omnia enim laudant Deum vel in se, vel in aliis. Sunt enim quaedam, quae habent spiritum laudandi Deum, et laudant in illo affectu, quo in eis placet Deus. Quaedam vero non habent intellectum, sed quia ipsa bona sunt in ordine suo, et ad pulchritudinem universitatis referuntur, per se non laudant, sed ab ipsis accipitur laus Dei; quia de illis nascitur in nobis laus Dei, ad quam hic nos monet Propheta.* Haec gravissimus hic scriptor de omnibus creaturis de quibus psalmus locutus. Postea vero ad secun-

---

(28) *Commentarii in librum Psalmorum,* Ps. 148, v. 1; Lugduni, 1612-1616, t. III, p. 1177ª.

(29) *Enarrationes in Psalmos,* Ps. 148, num. 3; Migne, P. L., t. 37, col. 1939-1940.

(30) *Ps.* 148, v. 7.

(31) Tota haec ultima phrasis in ed. 1730 litteris italicis impressa est; sed neque apud S. Augustinum, neque apud Lorinum invenitur.

(32) l. c.

(33) *Cántico espiritual,* canc. IV; ed. crít., t. II, pp. 193 y 511:

... por la mano del Amado.

— In ed. 1730 erronee legitur; « *cantione 14* ».

(34) *Ib., Declaración;* t. II, pp. 193 y 512: *Y es de notar que, como dice San Agustín, la pregunta que el alma hace á las criaturas es la consideración que en ellas hace del Criador de ellas.*

(35) HUGO DE S. CHARO, Cardinalis, O. Pr., *Postilla super librum Hymnorum, sive Psalmorum, vel Soliloquium,* Psalm. 148; *Opera omnia,* Lugduni, 1669, t. II, fol. 354ª.

dam eiusdem psalmi partem descendens, inquit (36) : *Haec est secunda pars, in qua, enumeratis caelestibus, descendit* (Propheta) *ad terrestria. Conversus ergo ad illa tanquam exhortans nos, ut eorum consideratione laudemus Deum, dicit : O vos, qui estis de terra, laudate Dominum : primo dracones... Est ergo sensus, quod dracones laudant* (37) *Deum, quia intellecta eorum magnitudine, et quomodo in aëra per pennas levantur, et quod naturali fervore succensi in remedium temperamenti sui, aquosis speluncis inhabitent, mirabilia Dei cognoscentes, Deum laudamus.*

24. Obiicies *secundo :* Actum illum ardentissimae caritatis ab omnibus celebratum D. Augustini in sublimi amoris extasi constituti dicentisque ad Deum: *Si ego possem esse Deus, mallem te quam me Deum esse.* In quo actu duplex impossibile inculcatur : primum est quod Augustinus foret Deus; secundum est quod, si Deus foret, mallet cedere deitatem. Atqui Augustinus sanctissimus, prudentissimus, peritissimus hoc duplex impossibile appetiit. Ergo ex appetitu animae sanctae ad perfectionem non colligitur possibilitas perfectionis.

Nec dicas : actum illum Augustini, uti ex ipso constat (38), esse conditionatum. Unde non sequitur quod de facto habuisset illum actum, sed solummodo infertur quod illum haberet, si esset possibilis. Sponsa vero habuit de facto actum voluntatis quo perfectionem appetiit, petiitque absolute et sine aliqua conditione, ut eius verba demonstrant. Dicens enim : *Osculetur me osculo oris sui* (39), reapse actum voluntatis habet quo appetit Sponsi osculum, a se utique ut possibile reputatum.

Nam contra est primo : quod si voluntas potest appetere impossibile sub conditione, ut constat ex conditione illa expressa Divi Augustini, non est cur sponsa sub conditione tacita perfectionem non appeteret, atque adeo petitio illa « *Osculetur me osculo oris sui* » intelligenda erit sub tacita conditione: *si hoc quod peto, possibile est.*

Contra secundo : quia, iuxta Thomistarum doctrinam, sicut implicat quod voluntas appetat absolute rem impossibilem, sic etiam repugnat quod appetat rem sub conditione possibilem. Ergo vel utrumque impossibile vel neutrum appetere potest. Modo sic : sed potest appetere sub conditione impossibile, ut patet ex actu illo Divi Augustini. Ergo et absolutum. Cetera omnia nota sunt; et antecedens probatur: quia, iuxta saniorem Thomistarum doctrinam, non potuit Lucifer appetere aequalitatem cum Deo nedum ut possibilem absolute, verum etiam nec ut possibilem conditionate. Ergo tenet antecedens.

25. Ut huic obiectioni occurratur, scire oportet impossibile esse conditionatum dupliciter intelligi posse. Primo, conditione se tenente tantum ex parte obiecti. Secundo, conditione se tenente ex parte obiecti et etiam ex parte actus. Tunc conditio se tenet tantum ex parte obiecti, quando datur quidem actus appetens tale obiectum, non tamen ille actus appetit absolute illud, sed sub illa conditione : *si esset possibile.* Tunc datur conditio ex parte actus, quando ex cognitione impossibilitatis obiecti non movetur voluntas ad illud volendum, vellet tamen, si possibile foret. Ita D. Thomas, quaest. 16 *de daemonibus,* art. 3., ad 9 (40), ubi ait: *Dicendum, quod voluntas, quae dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum : quia nullus tendit in id, quod existimat impossibile, ut dictum est : sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, qua, scilicet, aliquis vellet id, quod existimat impossibile, sed sub hac conditione : si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.*

(36) *Ib.*, fol. 354b.
(37) « *laudent* » in ed. 1730.
(38) « *constant* » in ed. 1730.
(39) *Cant.*, c. I, v. 1.

(40) I. e. *Disputationes disputatae de malo,* quaest. 16, art. 3, ad 9; ed. Vivès, t. XIII, p. 580b ... *velleitas, quia scilicet...*

Ex his ergo impossibilibus primum non appetit voluntas. Ut quid ergo haec illum actum simpliciter talem habebit circa rem, de cuius impossibilitate ratio monet? Quod si ex errore intellectus illud impossibile ut possibile repraesentetur voluntati et ut sibi conveniens, illud sane appetet; sed iam non est solum impossibile tale obiectum, sed cum sua intrinseca impossibilitate habet possibilitatem accidentariam. Sicque amatur a voluntate non sub conditione, sed absolute; non ut per se impossibile, sed ut possibile per accidens; et hoc propter errorem illum intellectus influentem in actum voluntatis ipsique dictantis possibilitatem rei penitus impossibilis.

Secundum ex dictis impossibilibus etiam non amat voluntas; quia haec sine actu amare non potest. *Vellet tamen id, quod existimat impossibile, sed sub hac conditione : si possibile esset* (41). Illud autem desiderium, quo tunc voluntas flagrat, non est voluntas seu actus voluntatis perfectae, sed est velleitas. Unde nunquam voluntas perfecta invenietur appetens aliquod ex his impossibilibus ut sic cognitis.

Hincque apparet fundamentum selectioris illius Thomistarum doctrinae asserentis angelum non potuisse appetere similitudinem aequalitatis cum Deo. Quia illa impossibilis cum sit, vel cognita fuit ut talis, vel non. Si non, ergo praecessit error in mente angeli ad primum peccatum; quod quidem impossibile est, iuxta laudatum D. Thomam, Iª parte, quaest. 63, art. 1 (42). Si sic, vel volita fuit absolute, vel conditionate. Non primum : quia hoc negant omnes Thomistae; et quotquot bene sentiunt, negare debent. Si conditionate, ergo vel conditione se tenente ex parte actus, vel praecise ex parte obiecti. Non primum : quia tunc negaretur angelo voluntas perfecta ad primum illud peccatum et solum ipsi ad illud concederetur velleitas, quod nemo hactenus asserere ausus est. Sed nec secundum : quia, sicut voluntas non potest velle incognitum, sic nec potest appetere actu simpliciter tali id quod non proponitur sibi ut conveniens. Quomodo ergo intellectus Luciferi non adhuc sordidus dictabit conveniens esse voluntati idipsum quod iudicat impossibile? Ex quibus

26. Respondetur ad obiectionem : actum illum Divi Augustini fuisse conditionatum conditione se tenente ex parte actus. Unde non fuit actus voluntatis absolute talis. Ex intensissimo enim amore quo in Deum ardens ille amator rapiebatur, prorupit in illum fervidissimum actum. Quo ostendit quod, si possibile foret, id faceret quod exprimebat. Non tamen fieri volebat, quia impossibile iudicabat. Actus autem sponsae omnino absolutus fuit. Unde nec ex actu Augustini habetur voluntatem posse appetere impossibile, nec colligitur impossibilitas perfectionis a sponsa desideratae.

Unde solutio inter arguendum data optima est, nec illis subiectis impugnationibus infirmatur. Non prima : quia quod desiderium sponsae sit absolutum, ipsius verba evidenter ostendunt. Nec vidimus aliquem oppositum opinantem. Nec illud quod ibi dicitur, habet aliquod vel minimum fundamentum, alias nullum desiderium seu petitio nulla dicenda foret absoluta. Quandoquidem cuicumque applicari posset mentalis illa conditio. Quod plane ridiculum est. Solum ergo illa petitio dicenda est conditionata, de cuius conditione constat vel expresse ex verbis petentis, vel tacite ex impossibilitate rei petitae. Quod si in praesentiarum verificari contendat obiiciens, principium evidentissime petet, ut de se patet. Immo, iuxta inconcussam loquendi formulam, nullam rem cognitam ut absolute impossibilem appetit voluntas dicens *volo*, sed suum desiderium exprimit dicens *vellem*. Unde semper conditio ex verbis appetentis nota est.

Ad secundam impugnationem constat ex dictis impossibile ut tale cognitum non posse appeti sub conditione se tenente

(41) S. THOMAS, l. c.

(42) ad 4.

praecise ex parte obiecti : quia ille actus voluntatis non potest provenire ex dictamine intellectus, sine quo implicat quod voluntas velit. Conditione se tenente ex parte actus potest appeti impossibile, sed tunc non adest voluntas, sed velleitas. Et haec non adfuit in primo angeli peccato, ut elationis eius verba affatim ostendunt. Non enim dixit : *vellem similis esse Altissimo,* sed *similis ero* (43). Quae verba praeseferunt actum simpliciter talem suae iam depravatae voluntatis. In actu autem D. Augustini non adfuit, ut dictum est, voluntas proprie talis, sed velleitas.

27. Dices : D. Augustinus illo suo actu plurimum absdubio meruit apud Deum. Ergo elicitus fuit ille actus a perfecta voluntate. Antecedens est omnino certum. Et consequentia probatur ex verbis datis D. Thomae (44) asserentis quod velleitas *non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.* Ergo talis actus non fuit velleitas, sed perfecta voluntas.

Respondetur : D. Augustinum meruisse quidem plurimum amore illo ineffabili, quo aestuabat, dum illa verba protulit. Qui amor erat perfectissimae voluntatis digna proles. Ille, inquam, amor taliter Augustini spiritum amburebat ad illudque caritatis culmen sublimabat, ut, si possibile foret, idipsum quod amans protulit, amantissimus adimpleret. Et hoc amore tot sibi copias spiritualium divitiarum comparavit. Actus autem ille quo in illa impossibilia fervidus rapiebatur, cum praecisione sumptus, meriti capax non fuit, ob inculcatum motivum.

28. Instabis : Si quis diceret : *Volo Deum non esse,* gravissime peccaret. Ergo dicens: *Vellem* (44bis) *Deum esse Deum, si Deus non foret,* ex vi huius actus cum praecisione sumpti meretur. Patet ista : quia aeque impossibile est *Deum non esse,* ac velle Deo cedere Deitatem. Ergo si ille primus actus est demeritorius, secundus meritorius erit.

Respondetur : solutionem datam non tam respicere obiectum quam actum in illud tendentem. At, quia ex impossibilitate obiecti diximus actum in illud tendentem non esse voluntatis meriti aut demeriti capacis, propterea dicimus : *Deum non esse* non posse appeti, nisi ab iis qui ob peccata antecedentia mentem obcaecatam habent, ratione cuius obcaecationis vel *Deum non esse* possibile rentur, vel talem impossibilitatem non considerant, dum sic blasphemant. Etiam potest appeti *Deum non esse,* quatenus *non esse Dei* consideratur coniunctum cum aliquo bono vero vel imaginato, quod sit per se appetibile a voluntate. Sic damnati, sic et gravissimi peccatores appetere possunt *non esse Dei,* prout *non esse Dei* secum afferret liberationem a poenis quibus cruciantur, et absentiam Iudicis qui sua facinora ignorare haud potest. Ex appetitu ergo ad hoc quod sibi conveniens reputant, provenit quod ipsum *non esse Dei* appetant. Et hoc est appetere per accidens id quod est impossibile; in quo nulla datur repugnantia, nec a nobis negatum est impossibile per se posse per accidens appeti. De quo videndus est Caietanus, I part., quaest. 63, art. 3 (45). Iamque hoc ipsum praelibavimus num. 25.

Ad rem ergo dicimus : quod illa obcaecatio, in quam voluntarie lapsi sunt peccatores illi gravissimi, causa est illius desiderii quo simpliciter appetunt illud impossibile quod possibile reputant vel eius impossibilitatem non considerant. Et haec inconsideratio et ille error causatur ab ipsorum prava voluntate eos in adeo infelici statu constituente. Unde demerentur. Quodsi non dicerent: *volo,* sed *vellem Deum non esse,* tunc etiam peccarent ob pravum motivum illius velleitatis, et quia status, in quo sua culpa constituti sunt, talis est, quod, si per possibile Deus posset non esse, hoc appeterent et totis viribus conarentur. Sicut etiam diximus meruisse illo suo actu D. Augustinum, quia ex Dei amore in tali statu constitutus erat,

(43) *Isaiae,* c. XIV, v. 14.
(44) l. c.

(44bis) « *Velle* » in ed. 1730.
(45) Ed. Leon., t. V, pp. 127a-128b.

ut ob ipsum amorem Dei faceret id quod expressit, si possibile iudicaret. Unde ex paritate facta nostra doctrina non infringitur. Maxime si advertatur id quod docent NN. Salmanticenses, tract. XVI, disp. 1, dub. 1 (46); videlicet, plus requiri ut actus sit meritorius quam ut demeritorius sit, cum meritum sit de genere boni et demeritum de genere mali. Videantur dicti Patres.

29. Obiicies *tertio* et contra fere omnia dicta replicabis : Lucifer peccavit appetendo rem absolute impossibilem et quam impossibilem iudicabat. Ergo ex eo quod sponsa appetat perfectionem, huius possibilitas non probatur. Patet ista; et antecedens probatur: Lucifer peccavit vel appetendo beatitudinem naturalem, sistendo ibi; vel appetendo beatitudinem supernaturalem ex propriis viribus habendam et non ex divinae gratiae adiutorio; sed utrumque hoc est impossibile et ut tale cognoscebatur ab appetente; ergo. Maior continet doctrinam D. Thomae et Thomistarum, art. 3 cit. (47). Probatur minor : creatura rationalis elevata ad finem supernaturalem impossibile est quod sistat in beatitudine naturali, sicut et quod finis seu beatitudo supernaturalis habeatur ex viribus naturae et non ex auxilio gratiae; horum impossibilitatem bene novit comprehensiva angeli mens, et nihilominus illa appetiit; ergo.

Confirmatur : quia qui Deum ardentissime amant, multoties desiderant eum amare amore infinito; sed hic infinitus amor est omnino impossibilis creaturae; ergo haec appetere et petere potest rem absolute impossibilem.

Respondetur ad argumentum negando antecedens. Ad probationem respondetur dupliciter ex citato Caietano (48). Primo, dicendo quod beatitudo supernaturalis propriis viribus habenda utique est impossibile per se, sed non est appetibilis talis beatitudo per se, nec sic illam angelus appetivit; est tamen appetibilis per accidens. Et quod impossibile per se possit appeti per accidens, iam a nobis dictum est.Beatitudo naturalis angeli appetita fuit per se ab angelo. Quod autem angelus non possit consequi suam beatitudinem naturalem, nisi ad supernaturalem ordinatam, impossibile quidem est, sed non est per se impossibile, sed per accidens, hoc est, ex suppositione elevationis ad ordinem supernaturalem. Si namque angelus elevatus ad praeiactum supernaturalem ordinem (quod fieri haud repugnavit) non fuisset, neutiquam ad faciendam illam subordinationem teneretur, immo nec posset; tunc enim notitiam talis supernaturalis beatitudinis non haberet. Unde, si angelus, dum peccavit, appetiit propriam beatitudinem naturalem sine subordinatione ad supernaturalem, appetiit per se obiectum impossibile per accidens; in quo nulla datur implicatio, ut patet in eo qui per se desiderat non peccasse, quod ex peccati suppositione impossibile est. Si autem appetiit beatitudinem supernaturalem ut viribus propriis habendam, appetiit quidem rem impossilem per se, sed non appetiit illam per se, sed per accidens. Quae ut melius capias, lege subtilissimum Caietanum (49). Quam autem ex his beatitudinibus seu an utramque et quomodo angelus, dum peccavit, appetierit? et an primum illius peccatum potuerit esse appetere per accidens impossibile per se aut appetere per se impossibile per accidens? res est Scholasticis relinquenda, qui loco citato ex I^{a} parte illam elucidant. Nos vero ea solummodo mutuamus, quae ad solvendam factam obiectionem deservire possunt.

Igitur probatio illa, in cuius enodatione sumus, falsum supponit, ut dictum est, et falsum colligit : quia sponsa in dicta sua petitione non ambivit perfectionem ut propriis suis viribus obtinendam, sed ut misericorditer comparandam. Nec aliquid naturale ad supernaturale non ordinatum concupiebat, quae solum Auctorem totius

(46) Ed. V. Palmé, t. X, pp. 668^{b}-672^{a}.
(47) I^{a} part., quaest. 63, art. 3.
(48) I^{a} part., quaest. 63, art. 3, num. 10-13; ed. Leon., t. V, p. 128.
(49) l. c.

supernaturalitatis exoptabat,dicens *Cant.*, VII, v. 10 : *Ego dilecto meo, et ad me conversio eius.* Ubi in eius persona ait D. Gregorius (50) : *Quoniam fide, ac dilectione soli Christo adhaereo, solum sequor, solum cum Patre, et Spiritu Sancto unum Deum videre concupisco, respectionis eius suavitatem, visitationis benignitatem, conversationis dulcedinem gaudenter experiens proclamo.* Unde manet in suo robore nostra ratio : quia nec angelus aliquod impossibile non appetibile appetiit, nec anima sancta aliquod impossibile flagitavit. Discrimen autem inter utrumque consistit in eo quod angelus appetiit per se impossibile per accidens, et etiam appetiit per accidens impossibile per se. Sponsa vero desiderat per se id quod per se est possibile, bonum et sibi conveniens.

30. Respondetur secundo negando eandem minorem cum dato Caietano (51). Angelus enim nihil impossibile aut malum appetiit appetendo beatitudinem naturalem et supernaturalem eo modo quo in obiectione refertur, quin potius appetiit id quod non solum erat possibile, verum etiam erat convenientissimum ipsi angelo. Unde ex parte obiecti nec res appetita, nec conditio aliqua ex parte obiecti se tenens non bona adfuit. Peccavit tamen ex modo quo appetiit illud bonum, ut dictum est. Hic autem modus ex parte ipsius appetentis se habuit, ab istoque modo ortum duxere impossibilitas et malitia, quae ibi inventae sunt. Quapropter ex hac paritate nihil nobis adversum deducitur. Eo vel maxime, quia in desiderio sponsae nec illa impossibilitas, nec malitia aliqua ex parte modi adest, sed omnia bona ac perfectissima sunt.

Ad confirmationem respondetur : neminem, quamtumvis ardenter Deum amet, posse appetere amorem illum infinitum, ex quo talis amor creaturae impossibilis est. Quod si in aliquo adest aliquod desiderium habendi infinitum amorem quo Deum prosequatur, talis actus non est voluntatis perfectae, sed velleitas. Unde idem circa hoc dicendum est ac circa actum illum Divi Augustini, de quo iam egimus.

§. III. Argumentis respondeo.

31. Contra propositam conclusionem pauca sunt, quae opponi valent; ut autem ipsius certitudo magis luceat, arguitur *primo :* Perfectio quae in Sacra Scriptura homini intimatur, non est ei possibilis. Ergo non est possibilis homini perfectio. Patet consequentia : quia si perfectio possibilis foret homini, hoc absdubio conveniret perfectioni contentae in Scriptura Sacra, ad quam homo ipse invitatur. Et probatur antecedens : nullibi clarius intimatur homini perfectio quam apud *Matth.*, cap. V, v. 48, ubi dicitur : *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est;* atqui haec perfectio est homini impossibilis; homo quippe non potest tantam perfectionem habere, quanta fulget Pater eius caelestis; ergo, etc.

Confirmatur : Si perfectio foret homini possibilis, ipsi ex Sacra Scriptura constaret quid sibi faciendum esset, ut talem perfectionem consequeretur. Hoc non constat ex Scriptura Sacra. Ergo perfectio non est homini possibilis. Consequentia bona est. Maior est certa constatque ex Divo Thoma, I^a parte, quaest. 1, art. 1 et super I *Sent.*, quaest. 1 prologi, art. 1 (52). Ubi ad secundum (53), quod procedebat de perfectione intellectus et voluntatis humanae, ait : *Philosophia sufficit ad perfectionem intellectus secundum cognitionem naturalem, et affectus secundum*

(50) *Super Cantica Canticorum expositio,* cap. VII, v. 10, num. 15; Migne, P. L., t. 79, col. 537: ... *visitationis benignitatem, conversionis dulcedinem gaudenter experior, experiens proclamo.*

(51) *Ib.*, num. 11; ed. Leon., t. V, p. 128.

(52) Ed. Vivès, t. VII, pp. 4^b-5^b.

(53) I *Sent.*, quaest. 1 prologi, art. 1, ad 2; ed. Vivès, t. VII, p. 5^b.

virtutem acquisitam; et ideo oportet esse aliam scientiam, per quam intellectus perficiatur quantum ad cognitionem infusam, et affectus quantum ad dilectionem (54) *gratuitam.* Haec scientia est Scriptura Sacra, in qua quidquid est necessarium ad perfectionem hominis traditur. Minor autem probatur : quia perfectio ad quam Christus Dominus hortatur in datis Matthaei verbis, consistit in adimpletione mandatorum, iuxta D. Bonaventuram in III *Sent.*, dist. 30, quaest. 3 (55); quibus consonant quae apud eundem *Matthaeum,* cap. XIX, v. 17 (56), dixit idem Dominus ac Redemptor noster, videlicet : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Eodem autem cap. XIX, ac si mandatorum impletio insufficiens esset pro nanciscenda perfectione, dixit Christus eidem v. 21 (57) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me.* Quibus verbis ostenditur, iuxta omnium doctorum intelligentiam, necessariam esse consiliorum observationem ad perfectionem acquirendam. Ergo ex Sacra Scriptura non constat quid determinate faciendum est, ut perfectio habeatur.

Claritatis tamen gratia, placet hunc discursum efformare : Vel ad perfectionem habendam sufficit mandatorum adimpletio, vel ulterius requiritur consiliorum observatio. Si primum, ergo sine observatione consiliorum habetur perfectio, contra secundum textum. Si secundum, ergo non sat est mandatorum adimpletio, contra primam auctoritatem.

Respondetur argumento negando antecedens. Ad eius probationem dicas : ly *sicut* non dicere aequalitatem creaturae perfectae cum suo caelesti Patre, sed proportionem. Ita ex *Glossa* exponit inibi D. Thomas (58), dicens : « *Sicut* » *imitationem notat, non aequalitatem. Ac si dicat : hoc quod dixi, faciatis, ut mereamini esse filii Patris caelestis per adoptionis gratiam.* Unde, licet perfectio aequalitatis cum Deo sit homini impossibilis, ei tamen possibilis est perfectio imitationis.

32. Ad confirmationem respondetur ex eodem D. Bonaventura, loco cit. (59): perfectionem quintupliciter considerari posse; et, omissis iis quae instituti praesentis non sunt propria, prima perfectio est sufficientiae, et ad hanc perfectionem habendam omnes homines tenentur, tam perfecti quam imperfecti : quandoquidem omnes debent mandata servare, nec aliter ad vitam ingredientur. Secunda est perfectio consiliorum, et haec est perfectio de qua loquimur, quae sane non obligat omnes, verum omnibus possibilis est, de eaque ac de ipsius possibilitate nobis in Sacra Scriptura constat, ut patet ex datis verbis Christi Domini *Si vis perfectus esse etc.* Unde ad factum discursum dicimus: quod ad perfectionem sufficientiae sufficit mandatorum observatio; ad perfectionem autem simpliciter talem et quae non omnes obligat, requiritur consiliorum adimpletio. Quam doctrinam aliis terminis, idem tamen explicantibus, offert tibi D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 2, in corpore, ubi ait : perfectionem aliam esse *necessitatis,* et aliam *supererogationis.* Prima in praeceptorum observatione consistit; secunda autem consiliorum observatione comparatur. Perfectio enim haberi potest ab homine *in quantum ab affectu hominis,* ait Doctor Sanctus (60), *excluditur omne illud, quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale : et sine tali perfectione charitas esse non potest. Unde est de necessitate salutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, quod im-*

(54) In ed. 1730 erronee legitur: « *ad cognitionem gratuitam* ».

(55) *In tertium librum Sententiarum,* dist. 30, art. unic., quaest. 3; ed. Peltier, t. IV, pp. 672^{a}-674^{a}, speciatim ad 1, p. 673^{b}; ed. Quaracchi, t. III, p. 661^{a}-663^{b}, speciatim ad 1, p. 662^{b}.

(56) Hetzenauer, p. 972: *Si autem vis...*

(57) Hetzenauer, p. 972: ..., *vade, vende quae habes, et...*

(58) *In Matthaeum,* cap. V, v. 48; ed. Vivès, t. XIX, p. 329^{b}: ..., *non aequalitatem; quasi dicat:...*

(59) i. e. III *Sent.*, dist. 30, art. unic., quaest. 3, conclus.; ed. Peltier, t. IV, p. 673; ed. Quaracchi, t. III, pp. 661^{b}-662^{a}.

(60) l .c.; ed. Leon., t. X, pp. 451^{b}-452^{a}: ... *illud quod caritati contrariatur, sicut...*

pedit, ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum sine qua perfectione charitas esse potest. De illa ergo perfectione necessitatis loquitur Christus, dum imperat praeceptorum observantiam ; et de hac perfectione supererogationis, cum consilia requiri docet. Unde constat, ex Scriptura notam esse perfectionis possibilitatem et modum quo ab homine obtineri valeat, edoceri.

33. Sed contra et arguitur *secundo :* Perfectio homini possibilis consistit simpliciter et essentialiter in adimpletione praeceptorum et non in consiliorum observantia. Sed perfectio quae consistit in praeceptorum adimpletione, non est perfectio simpliciter talis. Ergo perfectio quae homini possibilis est, non est perfectio simpliciter. Consequentia bona est. Maior edocetur a Divo Thoma pluribus in locis et praesertim *Quodlib.* IV, art. 24 (61). Et minor, in qua poterat esse difficultas, probatur multipliciter. *Primo* : quia perfectio necessitatis minus perfecta est quam perfectio supererogationis, ut ex ipsis terminis colligi debet; perfectio quae habetur ex impletione praeceptorum, est necessitatis, ut vidimus numero praecedenti; ergo non est perfectio simpliciter talis. *Secundo:* quia talis perfectio est propria perfectorum et imperfectorum, ut eodem numero dicebamus; ergo idem quod prius. *Tertio:* prius in exsecutione est observare praecepta quam consilia; ergo magis est observare consilia quam praecepta. Modo sic: sed in consiliorum observatione non stat perfectio simpliciter, ut constat ex adducto Divo Thoma; ergo nec in observantia praeceptorum. Antecedens est certum; et consequentia probatur: quia praecepta sunt media relate ad consilia et haec se habent ut illorum finis; quiaque finis mediis perfectior est, propterea consiliorum observatio praestat observationi praeceptorum; ergo, si perfectio non consistit in observatione consiliorum, multo minus in praeceptorum observatione consistet. *Quarto:* si aliqua perfectio simpliciter talis foret homini possibilis, ad vitam contemplativam spectaret; sed perfectio quae habetur ex adimpletione praeceptorum, spectat ad vitam activam, ad quam ipsa praecepta spectant; ergo. Probatur minor pro secunda parte, ex qua probatio primae dependet: quia, enumeratis praeceptis apud *Matthaeum,* cap. XIX (62), dicit *Glossa* (63) : *Ecce vitam activam:* ergo ad activam vitam pertinent praecepta, atque adeo et illorum observatio. *Quinto* denique : observantia praeceptorum est minimum in vita christiana, in qua maximum est observatio consiliorum; sed haec quae est maximum, non est perfectio simpliciter talis; ergo potiori iure nec illa erit.

34. Ut hoc argumentum solvas, scire debes praecepta legis dupliciter observari posse: primo, absolute et quoad substantiam; secundo, perfecte et cum modo maioris facilitatis et expeditionis. Rursus scias : legis praecepta esse de actibus internis et externis, ordinarique ad obtinendam mentis puritatem, ut sic valeat praeceptum maximum legis observari, scilicet dilectio Dei, et aliud simile illi, videlicet dilectio proximi; ad hanc quippe Dei proximique dilectionem diriguntur omnia praecepta legis, quibus et passiones sedantur et noxia cuncta submoventur, habeturque mentis puritas ,pro qua, ut dicitur in *Collationibus Patrum* (64), *Ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, caeterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus no-*

---

(61) Ed. Vivès, t. XV, pp. 456b-461b.

(62) v. 18-19.

(63) i. e. *Glossa ordinaria* in *Biblia sacra cum Glossa ordinaria a* STRABO FULDENSI *Monacho Benedict. collecta, Matth.,* c. XIX, v. 19; Antverpiae, 1634, t. V, col. 320: *Beda. Ecce vita activa quae ad legem pertinet.*

(64) CASSIANUS (Ioannes—). *Collationum XXIV collectio,* collat. I, cap. 7; Migne, P. L., t. 49, col. 489: *Omnia igitur hujus gratia gerenda appetendaque sunt nobis; pro hac solitudo sectanda est, pro hac jejunia, vigilias, labores,... suscipere noverimus: ut scilicet per illas ab universis passionibus noxiis illaesum parare cor nostrum, et conservare possimus, et...* — Hic textus invenitur etiam apud D. Thomam, *Quodlib.* IV, art. 24, corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 458b.

xiis illaesas praeparet cor nostrum, et servare possimus, et ad perfectionem charitatis istis gradibus innitendo conscendere. Quibus ostenduntur gradus spiritualis vitae usque ad ipsius finem, qui est dilectio Dei. Quae quidem perfecte haberi non potest, nisi ordine praescripto habeatur.

Scias ultimo : consilia posse comparari ad actum internum, quem lex praecipit, vel ad actum externum; quippe *consilia ordinantur ad praecepta, et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus, sed diversimode: nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem.* Verba sunt Divi Thomae praecitati (65) subiungentis (66): *Sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta non occides, non furtum facies, etc., ordinantur consilia ad praecepta non sicut ad finem... Ordinantur tamen ad ea, in quantum faciunt ea tutius, et firmius conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis.* Concluditque Sanctus Doctor (67): *Sic ergo patet, quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum : sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc, quod tutius, et firmius conserventur per modum removentis prohibens, et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio causatur ex interiori affectione mentis bene dispositae.* Ratio autem ob quam non potest consilium ordinari sicut ad finem in actum exteriorem virtutis, tangitur inibi a Divo Thoma, et consistit in eo quod externa opera consiliorum magis perfecta sunt quam actus exteriores virtutum; et cum perfectius nequeat ordinari ut in finem ad minus perfectum, ideo consiliorum externus virtutum actus non est finis. Et his ergo

35. Ad factum argumentum respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: *in praeceptorum adimpletione* imperfecta, concedo; perfecta, nego minorem. Praecepta, ut dictum est, possunt observari perfecte et imperfecte. Perfectio autem simpliciter et absolute talis, quam homini possibilem esse asserimus, non consistit in praeceptorum observatione imperfecta, sed in eorundem perfecta observatione. Ad observantiam imperfectam praeceptorum non requiruntur consilia, requiruntur tamen ad perfectam illorum observantiam; quandoquidem, si considerentur virtutum actus interni, quos imperant, ad eos ut finem ordinantur; si vero considerentur actus externi, ad ipsos requiruntur per modum removentis prohibens. *Qui enim sua dimittit, multo magis abstinet a rapiendis alienis* (68). Quae omnia ex dictis numero praecedenti nota sunt. Nec intelligas consilia esse simpliciter necessaria ad perfectam observantiam praeceptorum. Necessaria esse diximus, non tamen simpliciter, sed ad melius esse, uti docet Divus Thomas laudatus ad 3 (69), exemplo suam doctrinam declarans: *Nam Abraham,* inquit, *qui et coniugio, et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Genes., XVII: « Ambula coram me, et esto perfectus »: sed quia per consilia facilius, et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur.* Hincque ad omnes illius minoris probationes constat.

36. Ad primam quidem distinguatur minor: *ex impletione* imperfecta *praeceptorum est necessitatis,* concedo; *ex impletione* perfecta, subdistinguo : *est necessitatis* ad hunc sensum quod res praecepta modo quo praecipitur, non debeat semper haberi ab eo cui praeceptum imponitur, concedo; ad hunc sensum quod res praecepta sub illo modo quo praecipitur, debeat semper haberi ab eo qui praecepto subest, nego minorem.

Explicatur solutio : Etenim praecepto caritatis, de quo praecipue arguens loqui

(65) *Quodlib. IV,* art. 24, corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 458[b]: *Concilia ergo ordinantur*
(66) *Ib.,* p. 459[a].
(67) *Ib.,* p. 459[a] .
(68) *Ib.,* p. 459[a].
(69) Ed. Vivès, t. XV, p. 460[a].

debet, tenemur ad diligendum Deum *ex toto corde* (70); quod potest fieri dupliciter. Primo, totalitate excludente solummodo peccatum lethale. Et hic modus diligendi Deum debet esse in omni viatore. Unde haec dilectio est de necessitate; quandoquidem illam non habens in peccato est; consequenterque perfectio proveniens ab hac dilectione communis omnibus est tam perfectis quam imperfectis. Indidemque habetur quod non est perfectio simpliciter talis, de qua loquimur. Secundo diligitur Deus *ex toto corde* totalitate excludente omne id *quod impedit ne affectus mentis totaliter feratur ad Deum*, ut docuit D. Thomas numero 32 (71). Et caritas prout sic etiam nobis praecipitur, non tamen praecipitur nobis ut illam semper re ipsa habeamus, sed praecipitur ut finis in quem ita tendere debemus, ut tandem ad minus in patria illum obtineamus. Unde caritas, etiam hoc modo sumpta, omnibus praecipitur velut reipsa habenda in beatitudine, ad quem felicissimum statum se extendit caritatis praeceptum, dicente Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 3, ad 2 (72) : *Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto, ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto.* Vel ut finem in quem currant, ita ut illum aliquando consequantur. His omnibus modis est caritas praecepta omnibus perfectis et imperfectis. Unde hic nihil est supererogationis, sed omnia sunt necessitatis. Adest tamen inter ipsos discrimen : quia imperfecti Deum *ex toto corde* diligunt totalitate excludente *omne illud, quod contrariatur charitati, ut est peccatum mortale* (73). Maiorem perfectionem non exquirunt usque ad vitam futuram, in qua perfectam caritatem se habituros sperant; nec per hoc aliquod praeceptum violant, uti docet laudatus Divus Thomas (74) hisce verbis: *Est autem infimus divinae dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur; a quo gradu perfectionis qui deficit, nullomodo implet praeceptum.* Et addit (75) : *Similiter non est transgressor praecepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.*

At perfecti infimos dilectionis gradus transcendentes diligunt Deum *ex toto corde* totalitate excludente *non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, quod impedit, ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum*(76). Quod sane omnibus pro vita praesenti necessitatis non est. Verum haec ipsa dilectio qua Deus sic perfecte diligitur, non est actus consiliorum, sed caritatis praeceptae concurrentibus consiliis instrumentaliter seu dispositive, ut dictum est. Unde semper est verum quod perfectio simpliciter talis consistit essentialiter in observantia perfecta praeceptorum.

37. Dices : Dilectio Dei, prout est propria perfectorum, licet sit actus caritatis praeceptae, non cadit sub praecepto. Ergo est opus supererogationis et consilii. Probatur antecedens : si namque sub praecepto caderet, omnes ad illam tenerentur, nec posset sine peccato praetermitti; praetermittitur sine peccato, quia sine illa adeo perfecta *charitas esse potest,* ut num. 32 dicebat D. Thomas; ergo non cadit sub praecepto.

Respondetur negando antecedens cum Divo Thoma laudato dicente in corpore (77) : *Non enim dilectio Dei, et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id, quod est plus, sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, cum dicitur : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... » Et hoc ideo est, quia « finis praecepti charitas est », ut Apost., I ad Thimotheum, I : in fine autem non adhibetur aliqua*

(70) *Deut.*, c. VI, v. 5; *Matth.*, c. XXII, v. 37.
(71) num. 32 legitur: « *dirigatur* » pro « *feratur* ».
(72) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 104* ».
(73) Cf .supra, num .32, ubi legitur: « ... *charitati, sicut est...* ».
(74) II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 3, ad 2.
(75) *Ib.*
(76) Cf. supra, num. 32.
(77) II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 3, corp.; ed. Leon., t. X, p. 453^{a}: *Non autem dilectio Dei..., ut Apostolus dicit I ad Tim. I: in fine...*

mensura, sed solum in his, quae sunt ad finem, ut Philosophus dicit in I Politicor; sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum; et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis. Ad probationem antecedentis respondetur : maiorem pro prima parte esse veram : omnes enim tenemur ad habendam perfectam caritatem, ad hunc sensum, quod debemus illam aliquando habere reipsa, et semper debemus perfectam caritatem habere pro fine nostrarum actionum; quandoquidem ipsa cum omnibus modis suae perfectionis praecipitur. Nec potest sine peccato hoc modo praetermitti, quamquam illam reipsa semper habere sine peccato praetermittatur. Nec *charitas esse potest,* in quo non datur respectus ad ipsam caritatem perfectam ut finem aliquando consequendum.

38. Replicabis : Implicat quod caritas cum omnibus modis suae perfectionis cadat sub praecepto et quod illud non violet, qui Deum diligit infimo modo quo ex caritate diligibilis est. Sed qui Deum ex caritate diligit infimo modo quo diligibilis est, non violat praeceptum caritatis. Ergo haec non praecipitur cum omnibus modis suae perfectionis. Cetera constant; et maior probari poterat multipliciter, sed claritatis et brevitatis gratia probatur a paritate ex ipsa caritate desumpta. Etenim quia diligere Deum super omnia intimatur omnibus ex praecepto caritatis, ideo caritatis praeceptum violat, qui Deum super omnia non diligit. Ergo pariformiter, si caritas praeciperetur sub omni modo suae perfectionis, qui Deum non sub omni illo modo diligeret, praeceptum caritatis violaret.

Respondetur ex Caietano art 3 (78): maiorem esse veram de re quae absolute praecipitur, non vero de illa quae praecipitur tanquam finis. Res quae absolute praecipitur, sub omni illo modo quo praecipitur, observari debet, sin minus praeceptum violatur. Res autem quae tanquam finis praecipitur, non est sic. Discrimen stat in hoc quod res quae praecipitur ut finis, eo ipso non praecipitur ut semper reapse habenda; alias motus in illam cessaret; sed praecipitur ut quandoque habenda et ut eo toto tempore quo non habetur, tanquam terminus in quem motus dirigitur, inspiciatur. Et per infimum modum, quo haec verificantur, praeceptum illud adimpletur. Per quae patet ad probationem maioris: quia caritas cum infimo modo sub quo conservari potest, praecipitur absolute et ut semper actu habenda; caritas autem cum omni modo suae perfectionis praecipitur ut finis aliquando consequendus. Unde hoc exemplo doctrina data fulcitur.

39. Instabis : Finis praecepti non cadit sub praecepto. Ergo si caritas cum omnibus modis suae perfectionis praecipitur, non est finis huius praecepti prout sic sumpta. Ergo vel omnes debent illam prout sic actu habere, vel illam prout sic habere est opus consilii. Antecedens est ita apud omnes certum, ut veluti in paroemiam abierit. Omnes aliae propositiones ex ipso antecedenti et ex hactenus dictis notissimae sunt.

Nec satis erit dicere ad primam probationem ea quae tomo II, disp. 11, quaest. 4, num. 144 (79), diximus pro eadem propositione explicanda; hic quippe non datur diversitas illa finis proximi ac remoti. Nec similiter momenti erit dicere cum citato Caietano (80) finem praecepti non cadere sub praecepto cuius est finis; cadere tamen sub alio praecepto cuius finis non est; quapropter caritas, quae est finis praeceptorum legis, sub nullo eorum cadit. Hoc, inquam, nullius momenti est : quia hic eadem caritas, quae praecipitur, est finis illius praecepti quo imperatur.

Respondetur : utramque solutionem esse bonam ; atque adeo iuxta illas et praecipue iuxta secundam, quae proximius praesentem materiam concernit, distin-

(78) II^a II^{ae}, quaest. 184, art. 3, num. 5; ed. Leon, t. X, p. 454^b.

(79) Ed. 1924, sqq. t. II, p. 560.

(80) II^a II^{ae}, quaest. 184, art. 3, num. 2; ed. Leon. t. X, p. 454^a.

guitur antecedens. *Sub praecepto* cuius est finis, concedo; cuius non est finis, nego antecedens. Nec distinctionis termini aliqua indigent expensione. Caritas et est ad finem, qui est Deus; et, quia est medium proximum ad finem infinitum, est finis omnium nostrarum actionum. Quatenus est ad finem, praecipitur absolute et sine mensura; eo quod inter media finita nullum potest esse immediatius ac proximius infinito fini, nisi illud quod sine aliqua limitatione mensurave praecipitur. Subindeque in dicto praecepto praecipimur Deum diligere *ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, et ex totis viribus* (81). Huius autem praecepti caritas non est finis, sed Deus. Quia vero caritas ipsa est medium immediatum fini infinito, habet, ut dictum est, ut sit finis nostrarum operationum. Et hic urget tua difficultas : quia caritas ut finis praecipitur, nec huius praecepti alius finis assignari valet praeter ipsam caritatem. Cui difficultati satisfit subdistinguendo antecedens : *finis praecepti non cadit* per se *sub praecepto,* concedo; *non cadit* ex consequenti *sub praecepto,* nego antecedens. Distinctio haec est Caietani (82), cuius fundamentum est : quod caritas, quia est medium proximum ad finem infinitum, habet quod, ut dictum est, sit finis actionum nostrarum; quod consequitur ex illa immediatione ac proximitate quam dicit ad Deum; subindeque ex conquenti praecipitur.

40. (83) Ad secundam minoris probationem, positam numero 33, patet ex dictis qualiter perfectio proveniens a perfecta observatione praeceptorum a perfectis actu habeatur, ab imperfectis vero ut finis aliquo tempore habendus inspicitur. — Ad tertiam probationem similiter respondetur : praecepta perfecte observata non antecedere via exsecutionis consilia, quin potius consilia esse media inter praecepta perfecte impleta ac ipsa praecepta adimpleta imperfecte. Unde ad illa sub prima consideratione subsequuntur, sed sub secunda praecedunt.

Ad quartam respondet D.Thomas *Quodlib.* citato (84) dicens : *Ad quintum dicendum, quod praecepta pertinent et ad activam, et ad contemplativam vitam. Consilia vero sunt instrumenta contemplativae vitae. Sed ibi praecessit mentio de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae pertinent ad vitam activam.* Unde auctoritas illa, in contrarium adducta, nihil contra nostram doctrinam convincit. — Ad ultimam probationem dicas : observantiam imperfectam praeceptorum esse minimum in vita christiana; perfectam vero praeceptorum observantiam esse maximum; et pro hac observatione perfecta, in qua perfectio sita est, consilia requirimus.

QUAESTIO TERTIA

Utrum homini viatori possibilis sit perfectio ?

Posset sane homo esse perfectus, uti statuimus quaestione praecedenti, etiam si solummodo possibilis ei foret perfectio ad regna siderea evecto. Tunc quidem verum esset possibilem ei esse perfectionem, cum possibile ei sit consequi aeternam felicitatem. Unde postquam hanc possibilitatem de homine absolute et sine status aut temporis determinatione asseruimus, restat ut de eadem perfectionis possibilitate relate ad hominem in hac lacrimarum valle gementem disputemus.

---

(81) *Deut.*, c. VI, v. 5; Hetzenauer, p. 149: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* — *Matth.*, c. XXII, v. 37; Hetzenauer, p. 975:... *ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua.* — *Marc.*, c. XII, v. 30, p. 999: ... *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua.* — *Luc.*, c. X, v. 27, p. 1021: ... *ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis, et ex omni mente tua.*

(82) l. c., num. 5; ed. Leon. t. X, p. 455.

(83) « *40* » deest in ed. 1730.

(84) *Quodlib.* IV, art. 24, ad 5; ed. Vivès, t. XV, p. 460b.

§. I. Perfectio possibilis est homini viatori.

41. (1) Assertum hoc certissimum est constatque ex pluribus scripturis, quarum aliquas dare oportet. In primis enim I *ad Corinthios*, cap. I, v. 10 (2), ait D. Paulus : *Obsecro autem vos, fratres, per nomen Domini Iesu Christi, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in eodem sensu, etc.* Quibus verbis ostendit D. Paulus medium quod Corinthii eligere debebant, ut schismata eradicarent : quod medium perfectio est. Sic verba Apostoli exponit D. Thomas (3) dicens : *Inducit eos ad id, per quod possunt schismata vitare, scilicet, ad perfectionem.* Et, paucis interpositis, in persona Apostoli : (4) : *Per haec poteritis esse perfecti, si in unitate persistatis.* Ubi possibilitas perfectionis Corinthiis viatoribus demonstratur.

Idem Apostolus iisdem Corinthiis scribens ait *Epist.* II, cap. XIII, v. 11 : *De caetero, fratres, gaudete, perfecti estote, exhortamini, etc.* Ubi hominibus superstitibus perfectionis possibilitatem adstruit dum eos monitis salutaribus instruit; e quibus unum est, ut sint perfecti. Et in dictis verbis suum profundissimum magisterium ostendit Paulus : prius enim ad gaudium sanctum eos hortatus est; *quia,* exponit D. Thomas (5), *gaudium conservat hominem in bono habitu, quia nullus potest esse diu in eo, quod contristat.* Hoc iacto fundamento, perfectionem suadet, quam in ipsis non ad tempus, sed semper manentem optat. *Perfecti estote.* Ubi vel loquitur Apostolus de perfectione quam actu habeant, vel de perfectione in quam tendant. Si primo modo intelligantur data verba, non continent praeceptum, sed consilium. Si intelligantur secundo modo, non continent consilium, sed praeceptum. Sic *inibi* D. Thomas (6) per haec verba : *Non est autem hoc, quod hic dicitur, praeceptum, scilicet, quod homo sit perfectus; sed hoc, quod semper tendat ad perfectionem, et hoc est necessarium, quia qui non studet ad proficiendum, est in periculo deficiendi. Videmus enim, quod nisi remiges conentur ascendere, navis semper descendit.* Vide dicta tomo praecedenti, disp. 11, quaest. 4, a num. 86 (7). Et ex his quae modo audivimus ab Angelico Praeceptore, illa quae fere per totam illam quaestionem de nostrae regulae professoribus diximus, haud miraberis. Ad rem ergo : datae Divi Pauli auctoritates sive ut praeceptum continent, sive ut consilium exprimunt, perfectionem possibilem esse viatoribus ostendunt; quandoquidem res impossibilis non erat a prudentissimo Gentium Doctore consulenda aut imperanda.

42. Deinde, pluribus sacrae paginae textibus non adductis, probatur secundo conclusio discursu super clarissimam ipsius Sacrae Scripturae auctoritatem fundato, reduciturque ad hanc formam : Christus Dominus monet viatores ad perfectionem; ergo ipsis possibilis est perfectio. Consequentia innegabilis est; et antecedens probatur primo ex verbis ipsius Redemptoris apud *Matth.*, cap. V, v. 48, ubi suis, adhuc superstitibus, inquit: *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.* Ergo, etc. — Nec intelligas Magistrum Sanctissimum viatores invitare ad perfectionem, quam, dum deviverent, obtinerent. Quia, licet verum sit quod data verba de perfectione in beatitudine habenda intelligantur, non tamen de illa sola loquuntur, sed etiam de illa quae in hac vita haberi potest. *Nota,* ait *inibi* Sanctus Thomas (8), *quod duplex est perfectio, scilicet, gloriae, et viae.* Ac de hac utraque perfectione textum intelligendum esse pluribus *ibi* docet Sanctus Doctor.

Probatur secundo idem antecedens :

---

(1) « *41* » deest in ed. 1730.
(2) Hetzenauer, p. 1111: ... *Domini nostri Iesu Christi:*
(3) *In I ad Cor.*, c. I, v. 10, lect. 2; ed. Vivès, t. XX, p. 607.
(4) *Ib.*, p. 608ª.
(5) *In II ad Cor.*, c. XIII, v. 11, lect. 3; ed. Vivès, t. XXI, p. 171ᵇ.
(6) *Ib.*, pp. 171ᵇ-172ª.
(7) Ed. 1924 sqq., pp. 528 sqq.
(8) Ed. Vivès, t. XIX, p. 329ᵇ.

quia apud eundem *Matthaeum*, cap. XIX, v. 21 (9), idem Dominus ac Redemptor noster dixit adolescenti : *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me.* Quibus adolescentem illum ad perfectionem inducit et media quibus illam nanciscatur, ostendit. Immensus forem, si omnia quae Christus Dominus simul ore et opere docuit ut nobis viatoribus viam perfectionis demonstraret, adducere vellem. Immo tota Scriptura Sacra in hoc idem dirigitur, iuxta D. Paulum *II ad Timotheum*, cap. III, v. 16, dicentem : *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia; ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.* Ubi Divus Thomas (10) ait : *Ultimus eius* (Scripturae Sacrae) *effectus est, ut perducat homines ad perfectum. Non enim qualitercumque bonum facit, sed perficit. Hebr. VI: « ad perfectionem feramur ». Et ideo dicit : « ut perfectus sit homo Dei »: quia non potest homo esse perfectus, nisi sit homo Dei: perfectum enim est, cui nihil deest. Tunc ergo homo est perfectus, quando est « instructus », id est, paratus « ad omne opus bonum »: non solum ad ea, quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ad ea, quae sunt supererogationis.*

§. II. Respondetur argumentis.

43. Contra conclusionem arguitur sic *primo:* In via non est dabilis perfecta caritas. Ergo nec perfectio. Patet ista: quia perfectio vitae christianae consistit in caritate, uti docet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 1, in corpore (11), hisce verbis : *Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae.* Ubi ly *specialiter* idem valet ac *essentialiter,* ut ibi admonet Caietanus (12). Antecedens autem probatur primo : quia *perfecta charitas foras mittit timorem,* ut dicitur I *Ioan.,* cap. IV (13); sed in hac vita non potest non esse timor; ergo nec potest esse perfecta caritas. Probatur secundo antecedens integro Divi Thomae discursu quaest. I *De charitate,* art. 10, in argumento primo *sed contra* (14), ubi ait : *Perfectio charitatis requirit, quod homo sit omnino absque peccato: sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I Ioan., I : « Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus »: ergo perfecta charitas in hac vita haberi non potest.*

Respondetur ex eodem Angelico Doctore : caritatis perfectionem tripliciter considerari posse. Primo, simpliciter; secundo, iuxta naturam; tertio secundum tempus. Primo modo non datur caritas perfecta nisi in Deo; quia sola divina caritas potest bonum infinitum infinite et quantum in se est diligibile, amare. Sicque nulla creatura potest perfectam caritatem habere; quia nulla potest amare Deum quantum diligibilis est. Secundo modo datur perfecta caritas in homine, non tamen viatore, sed in illo qui iam cum Christo regnat; quia caritas sic sumpta ex una parte non amat Deum quantum diligibilis in se est, ob quod non est simpliciter perfecta; et ex alia amat Deum quantum ex parte diligentis diligi potest, quod nemini viatorum convenire valet, *nisi sit viator simul et comprehensor, quod est proprium Christi,* ait laudatus D. Thomas (15). Tertio modo habere potest caritas perfectionem non quam ex sua natura potest habere, sed quam tem-

---

(9) Hetzenauer, p. 972: ... *vade, vende quae habes, et da...*

(10) *In II ad Tim.*, c. III, v. 16, lect. 3; ed. Vivès, t. XXI, pp. 524^{b}-525^{a}.

(11) Ed. Leon., t. X, p. 450^{b}: ... *perfectio vitae christianae.*

(12) num. 1; ed. Leon., t. X, p. 451^{a}.

(13) v. 18.

(14) Ed. Vivès, t. XIV, p. 260^{b}.

(15) l. c., corp.; p. 261^{a}: *Nisi sit viator et comprehensor simul, quod est proximum* (sic) *Christi.* — Requiritur: « *quod est proprium Christi* » sicut legitur apud Iosephum a Spiritu Sancto et in ed. Taurinensi (Marietti) *Quaestionum disputatorum,* 1924, t. II, p. 570^{b}.

poris statusque miseriae patiuntur; sic possibilis est viatori caritas perfecta, subindeque perfectio ipsa.

Iuxta quae ad factum argumentum distinguatur antecedens : quod verum est de perfectione primo modo ac secundo modo sumpta, falsum autem si intelligatur de perfectione tertio modo considerata. Sic enim non pugnat caritatis perfectio cum viatoris statu. Nihil aliud per huiuscemodi perfectionem intelligimus, nisi quod caritas ita uniat mentem iusti cum Deo, ut excludat id quod talem unionem impedire valet. Et hoc possibile absdubio est in praesenti vita. Ad primam antecedentis probationem respondet citatus D. Thomas (16): *Ad quartum dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem servilem, et initialem; non vero timorem castum, vel filialem, nec etiam timorem naturalem.* Unde potest viator perfectam caritatem habere, tametsi in ipso adsit naturalis timor, et etiam castus vel filialis adsit.

Ad secundam antecedentis probationem dicas : quod licet illa auctoritas sit argumentum *sed contra* a Divo Thoma efformatum, non ob hoc est ad mentem Divi Thomae. Quod inde evidenter constat, quia idem Angelicus Doctor illud ipsum argumentum ac cetera contraria solvit. Quod et fecit cum illo in quo prima probatio huius antecedentis fundabatur, quod pariter ponitur ut argumentum *sed contra.* Ad illud vero quod modo opponitur, sic respondet Doctor Sanctus (17) : *Ad primum vero eorum, quae in contrarium obiicuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali : quod quidem non repugnat perfectioni viae, sed perfectioni patriae, quae est, ut semper actus feratur in Deum : peccatum autem veniale non tollit habitum charitatis, sed impedit actum eius.* Est dicere: quod peccatum veniale pugnat cum perfectione, si haec consideretur primo aut secundo modo ex supra dictis, non autem cum illa tertio modo ibi posito considerata. Sic enim compatitur perfectio cum peccato veniali; quia perfectio prout sic non dicit quod actus eius *semper feratur in Deum,* sed quod mens sit habitualiter in Deum inclinata eique, passionibus iam sedatis rerumque exteriorum tumultibus devictis, strictissime adhaerens, quamquam actus eius aliquando vel a gravitate corporis vel aliunde praeoccupetur.

44. Dices : Peccatum veniale, iuxta N. Mysticum Doctorem lib. I *Ascensus,* cap. 11 et 12 (18), est impeditivum perfectionis. Ergo si viator non potest esse sine peccato veniali, erit ipsi impossibilis perfectio. Consequentia negari non potest. Et antecedens edocetur clarissime locis citatis. Ubi etiam ponderantur effectus tristes, quos in anima ponunt appetitus circa res vel minimi momenti, immo et imperfectiones quae plane peccata venialia non sunt. Si ergo appetitus minimae imperfectionis animam maculat, debilitat, obscurat ac denique impedit ne ad perfectionem ascendat; multo magis peccatum veniale horum omnium causa erit. Indidemque habetur impossibilitas perfectionis in hac vita.

Ut hanc obiectionem solvas, notare debes primo cum eodem Extatico Doctore (19) : appetitus esse quoad praesens in duplici differentia; nam alii sunt naturales et alii voluntarii. Naturales, ait idem Sanctus (20), sunt illi quos voluntas nec peperit, nec alit; hoc quippe proprium est appetituum qui a voluntate, ortum et fomentum praebente, dicuntur voluntarii. — Secundo nota ex eodem Mystico Doctore (21) : peccatum veniale et etiam imperfectionem posse esse circa rem ad quam voluntas sit habitualiter inclinata vel circa rem relate ad quam non prae-

(16) l. c., ad 4; ed. Vivès, t. XIV, p. 262[b] ... *non tamen timorem castum...*

(17) l .c., ad 1; p. 262[a]: ... *non repugnat perfectioni vitae, sed ... ut semper mens actu feratur in Deum...*

(18) *Subida del Monte Carmelo,* lib. I, cap. 11-12; ed. crit., t. I, pp. 78-86.

(19) *Ib.*, cap. 11, p. 78.

(20) *Ib.*, cap. 11, p. 78: *Y llamo naturales y de primeros movimientos todos aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte.*

(21) *Ib.*, cap. 11, p. 80.

supponitur habitualis adhaesio in voluntate. Unico verbo : peccatum veniale et imperfectio possunt esse vel a voluntate in qua supponitur habitus voluntarius ad malum, vel a voluntate in qua talis habitus non supponitur. Primo modo sumptis peccato veniali et imperfectione, idem iudicium quoad praesens ferendum de illis est ac de habitu voluntario. Secundo autem modo consideratis, idem quoad praesens ac de habitu naturali sentiendum est de illis. Hincque ad factam obiectionem

Respondetur : habitus voluntarios et peccata venialia inde provenientia eosque magis ac magis radicantia, immo et imperfectiones etiam in seipsis levissimas quae ab eadem radice ortum habent, perfectionem impedire; nec possunt dicta compati cum caritate perfecta. Ratioque fundamentalis huius sanissimae utilissimaeque doctrinae assignatur *inibi* ab eodem Theodidacto Doctore (22), videlicet : quia habens caritatem perfectam seu perfectionem caritatis habet suam voluntatem intime unitam cum divina voluntate, ita ut in ipso non sua, sed divina voluntas imperet. Quod affatim constat oppositum rotunde esse cum hoc quod est habere adhaesionem ad aliquid, etiam minimum, quod serio cognoscit non esse de approbatione voluntatis divinae. Cui non adeo displicent imperfectiones peccataque venialia (idem de habitibus quos ibi vocat Sanctus naturales, intellige), ob oppositam rationem, scilicet : quia non oriuntur ex habituali adhaesione ad rem Deo displicentem, sed suum esse habent vel ex inadvertentia, vel aliunde; suntque quasi latrunculi suffugio seu protectore carentes, qui eo ipso non adeo nocivi sunt citoque pereunt. Dum ergo Divus Thomas et nos cum ipso dicimus peccata venialia atque adeo imperfectiones non obesse perfectae caritati, loquimur de peccatis venialibus hoc secundo modo acceptis. Nec hoc negat Seraphicus noster Parens, quin potius cap. 11 citato (23) expresse docet probatque ex illo *Proverb.*, cap. XXIV, v. 16 : *Septies enim cadet iustus, et resurget.* At, si de peccato veniali ac imperfectione primo modo acceptis sermo sit, dicimus cum ipso Parente nostro non posse compati cum perfectione; nec haec doctrina doctrinae Divi Thomae contrariatur : quia de peccato veniali in illa alia acceptione loquitur.

45. Arguitur *secundo* et simul contra dicta replicatur : Perfectum est, cui nihil deest. Sed cuilibet viatori viam spiritus ambulanti multum deest. Ergo nullus viator perfectus est. Consequentia est bona; et maior continet doctrinam Philosophi a Divo Thoma admissa in III *Sent.*, dist. 27, quaest. 3, art. 4 (24) et multis aliis in locis. Minor autem probatur : quia viatori deest *primo,* quod suo ultimo fini inamissibiliter adhaereat. Deest *secundo,* quod illum indesinenter intueatur etiam aenigmatica cognitione. Deest *tertio* integra causa ob quam perfectus dicatur viator: quia, cum perfectum sit de genere boni, requirit integram causam, quae plane in viatore non est; quandoquidem peccat venialiter pluresque imperfectiones, ut dictum est, committit. Deest *ultimo,* quia nullus est viator qui in imperfectiones non incidat; sed ab imperfectione dicitur in illas incidens imperfectus, sicut a perfectione illam habens perfectus dicitur. Ergo, si non est dabilis viator qui non sit imperfectus, nullus dabilis est qui perfectus sit.

Respondetur explicando doctrinam illam Philosophi ex dictis numero 43. Etenim, quia talia sunt praedicata qualia permittuntur a subiectis, et e contra talia sunt subiecta qualia permittuntur ab eorum praedicatis; propterea inter subiectum et praedicatum illius maioris debet esse mutuus respectus, ut reciproce in eadem acceptione intelligantur. Numero

---

(22) *Ib.*, cap. 11, p. 79: *Y la razón es, porque el estado de esta Divina unión consiste en tener el alma según la voluntad en total transformación en la voluntad de Dios; de manera que no haya en ella cosa contraria á la Divina voluntad, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios. Que ésta es la causa por qué en este estado llamamos estar hecha una voluntad de dos, la cual es voluntad de Dios, y esta voluntad de Dios es voluntad del alma.*

(23) Ed. crit., t. I, p. 79.

(24) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 442ª.

43 vidimus ex Divo Thoma perfectionem esse triplicem et iuxta hanc triplicitatem perfectionis perfectum dicimus esse triplex. Primum est perfectum simpliciter, qualiter solus Deus perfectus est. Secundum est perfectum secundum naturam, sicque caritas patriae perfecta est. Tertium est perfectum secundum tempus, sicque dicimus caritatem viae posse esse perfectam. Quocirca iuxta *perfectum,* de quo intelligatur subiectum dictae propositionis, debet intelligi ly *nihil deest,* quod est praedicatum ipsius. Unde si ly *perfectum* sit simpliciter tale, huic *nihil* simpliciter *deest.* Si sit secundum naturam tale, *nihil* secundum naturam *deest.* Si autem sit tale secundum tempus, *nihil* secundum tempus *deest.* Sicque admissa maiori illa propositione, distinguatur minor : *multum deest* ut sit perfectus perfectione secundum naturam sumpta, concedatur; *multum deest* ut sit perfectus perfectione secundum tempus accepta, negetur.

Ad *primam* probationem minoris dicas: ultimo fini inamissibiliter adhaerere esse proprium perfecti a perfectione secundum naturam, non autem perfecti a perfectione secundum tempus. — Similiter ad *secundam* probationem dic: contemplari indesinenter ultimum finem, hoc est, sine interruptione actus, esse proprium existentis in patria, non autem ambulantis per fidem. Unde secundum tempus viae non est possibilis, nec requiritur, ut detur perfectio, illa ininterruptio (24bis). — Ad *tertiam* respondetur : illam paroemiam *bonum ex integra causa* eodem modo intelligendam esse ac illa propositio *perfectum est, cui nihil deest.* Unde si bonum est tale solum secundum tempus, resultat ex causa solummodo secundum tempus integra. Nec cum integritate ad bonitatem secundum tempus pugnant peccata venialia et imperfectiones, si modo quo numero praecedenti diximus, accipiantur. — Ad *ultimam* dicendum : quod perfectus secundum tempus est imperfectus relate ad perfectum secundum naturam. Subindeque nil mirum, si in imperfectiones incidat, quae illum imperfectum denominent respectu perfecti secundum naturam perfectionis. At si consideretur per ordinem ad ea quae sunt propria huius status, perfectus est. Sicque potest viator esse perfectus : quia potest habere caritatem huiuscemodi perfectionem conferentem. Sic D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 2, ad 2, ubi ait : *Ad secundum dicendum, quod illi, qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae : et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriae.* Vide quae diximus tomo I, disp. 1, num. 106 (25).

46. Arguitur *tertio :* In via non potest Deus perfecte diligi. Ergo in via non est possibilis perfecta caritas. Ergo nec perfectio. Quia, ut aliquoties diximus moxque ex professo dicemus, perfectio christianae vitae consistit in caritate. Prima consequentia nota est ex antecedenti. Quod probatur : in via non potest adimpleri illud praeceptum : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, etc.* (26); sed sine adimpletione huius praecepti non diligitur Deus perfecte; ergo. Maior est Divi Thomae in III *Sent.,* dist. 27, quaest. 3, art. 2 (27) et dist. 29, quaest. 1, art. 8, quaestiunc. 1 (28). Praeterquam quod ex se satis notum est nullum viatorem posse diligere Deum *ex toto corde et ex omnibus viribus suis* (29).

Respondetur cum Divo Thoma quaestiunc. cit. (30), ubi ait : *Ad primum ergo dicendum,quod praeceptum illud quodammodo servatur in via, quantum ad perfectionem viae, et quodammodo in patria,*

(24bis) « *interruptio* » in ed. 1730.
(25) Ed. 1924 sqq., t. I, p. 155.
(26) *Deut.,* c. VI, v. 5; *Matth.,* c. XXII, v. 37; *Marc.,* c. XII, v. 30; *Luc.,* c. X, v. 27.
(27) Ed. Vivès, t. IX, pp. 440^{b}-441^{a}. — In ed. 1730 erronee legitur: « *dist. 37* ».
(28) Ed. cit., t. IX, pp. 466-467^{a}. — In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 5* ».
(29) *Luc.,* c. X, v. 27; Hetzenauer, p. 1021: *Ex toto corde tuo,... et ex omnibus viribus tuis.*
(30) Ed. Vivès,t. IX, pp. 466^{b}-467^{a}.

quantum ad perfectionem patriae. Haec solutio fundatur in iis quae multoties diximus tam in hac quaestione quam in praecedentibus. Videlicet, perfectionem secundum tempus ac secundum quid (30bis); perfectionem vero patriae esse perfectionem secundum naturam et simpliciter. Unde iuxta hanc perfectionum diversitatem metienda est diversitas impletionis maximi illius praecepti; atque adeo in via observabile est tale praeceptum secundum inferioritatem viae, non autem iuxta celsitudinem patriae; in patria vero servatur secundum celsitudinem patriae, non autem iuxta inferioritatem viae. Consequenterque perfectio patriae est absolute et simpliciter talis; perfectio vero viae est talis secundum quid. Ita eas appellat D. Thomas IIª IIªᵉ, quaest. 24, art. 8, ad 3. Videatur *ibi* Capponi (31) hanc ipsam distinctionem offerens explicatius.

Nec hanc doctrinam minus consonam iudices iis quae diximus numero 43, ubi cum Divo Thoma observavimus perfectionem simpliciter talem solius Dei esse propriam. Ibi enim loquitur D. Thomas de perfectione absolutissime sumpta, prout abstrahit a creata et increata. Sicque solummodo Dei perfectio est talis simpliciter. Modo vero comparamus creatam perfectionem cum perfectione creata; ex iisque dicimus perfectionem secundum naturam esse perfectionem simpliciter, et perfectionem secundum tempus esse secundum quid.

47. Dices : Si ita res se habet, quicumque habet caritatem, erit perfectus. Sed hoc est falsum. Ergo et doctrina data non est vera. Probatur maior *primo :* habens caritatem aliquam perfectionem habet : quippe diligere Deum super omnia perfectio est; sed talis perfectio non potest non esse, ut minus, secundum quid : quandoquidem perfectione secundum quid minor perfectio non datur; ergo habens caritatem perfectus est. — Probatur *secundo :* incipientes habent caritatem perfectam perfectione propria illius status; ergo incipientes sunt perfecti; ergo quicumque habet caritatem, erit perfectus. Haec secunda consequentia legitima est. Probatur prima : eo dicimus viatores posse esse perfectos, quia possunt habere caritatem perfectam non absolute et simpliciter, sed perfectione statui ipsorum correspondente; sed etiam incipientes habent caritatem perfectam perfectione correspondente ipsorum statui; ergo sunt perfecti. — Probatur *tertio : Perfecta charitas haec est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori,* ait Divus Augustinus relatus a Magistro in IIIª *Sent.,* dist. 29 (32); sed quicumque habet caritatem, debet esse paratus ut pro fratribus animam seu vitam ponat: siquidem pro vita spirituali proximi debet ponere propriam vitam corporalem ; ergo. — Probatur *quarto :* quia, ut idem Augustinus docet lib. *De vera religione,* cap. 48 (33) : *Perfecta charitas est, ut meliora magis diligantur;* sed quicumque habet caritatem, hoc facit : quia Deum supra omnia diligit; ergo. — Probatur *quinto :* qui Deum amat, ipsum immediate amat; ergo perfecte amat; ergo et perfectus est. Antecedens est Divi Thomae, IIª IIªᵉ, quaest. 27, art. 4. Et prima consequentia probatur: dum intellectus noster videt immediate Deum, videt ipsum perfecte; ergo dum voluntas nostra Deum amat immediate, ipsum perfecte amat. — Probatur *sexto:* qui ponit vitam ne Deum offendat, habet caritatem perfectam ; quicumque habet caritatem, hoc facere debet; ergo habet perfectam caritatem; ergo et perfectus est. — Probatur *denique :* perfectio de qua loquimur, convenit caritati secundum ipsius naturam, ut dictum est; sed quod convenit caritati secundum ipsius naturam, semper et ubique detur caritas, convenit; ergo quicumque habet caritatem, perfectus est perfectione secundum naturam caritatis.

(30bis) Sic in ed. 1730. Melius foret: « *Videlicet, perfectionem viae esse perfectionem secundum tempus ac...* »

(31) CAPPONI A PORRECTA (Seraphinus—), *In IIam IIae,* quaest. 24, art. 8, ad 3; Romae 1773, t. V, p. 257.

(32) PETRUS LOMBARDUS, III *Sent.,* dist. 29, cap. 3; Quaracchi, 1916, t. II, p. 686.

(33) *De vera religione liber unus,* cap. 48, num. 93; Migne, P. L., t. 34, col. 164: *Et haec est perfecta justitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus.* — In ed. 1730 legitur: « *cap.* 47 ».

Respondetur negando maiorem; quam nulla ex tot probationibus evincit. Ad quarum primam dicimus : inter perfectiones secundum quid dari suam latitudinem. Unde potest una perfectio esse alia maior, quamquam utraque sit secundum quid. In praesenti enim loquimur de perfectione qua in via constituitur perfectus secerniturque a communi iustorum vita; hancque appellamus secundum tempus. Quod additum facit illam non esse simpliciter talem relate ad perfectionem patriae; verum comparata cum illis huius status perfectionibus est omnium maxima, eoque prout sic potest dici simpliciter talis, sicque illam nominavimus quaestione praecedenti. Unde licet diligere Deum super omnia sit perfectio sine qua caritas esse non potest, de hac nobis sermo non est; sed de ea sine qua caritas esse potest, quam non omnes qui Deum super omnia diligunt, habent.

Ad secundam probationem dices : statum incipientium esse peculiarem quendam statum spectantem ad statum viae. Nos in praesenti loquimur de perfectione temporis seu status viae, non de perfectione huius aut illius viae. Unde sine perfectione spectante ad vitam incipientium nequit subsistere caritas; potest tamen esse sine perfectione secundum statum viae, quae est viae perfectorum propria, quae licet sit determinata quaedam via, est omnium aliarum perfectissima, atque adeo perfectio ei correspondens est principaliter diciturque absolute perfectio secundum statum seu tempus viae.

48. Obiicis : Incipientes habent caritatem proficientium. Ergo isti habent caritatem perfectorum. Sed caritas proficientium est perfecta perfectione sine qua caritas esse non potest. Ergo huiusmodi perfectio sat est ad perfectionem secundum tempus. Prima consequentia videtur legitima: quia non plus distant proficientes a perfectis quam a proficientibus incipientes. Unde si isti habent caritatem proficientem, pariter habebunt perfectam caritatem. Antecedens autem, in quo est difficultas, probatur: quia caritas dum incipit, statim est proficiens; ergo incipientes habent caritatem proficientium.

Respondetur primo negando antecedens, cuius probationem diluit D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 24, art. 9 (34), sic : *Ad secundum dicendum, quod illi, in quibus caritas incipit, quamvis proficiant, principalior tamen cura imminet, ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea hanc impugnationem minus sentientes, iam quasi securius intendunt ad perfectionem, ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de habitatoribus Hierusalem.* Et ab hac occupatione praecipua, cui insudant incipientes, dicitur incipiens eorum caritas; sicut et a fine, quem proficientes speciatim respiciunt, dicitur ipsorum caritas proficiens, ut docet Angelicus ipse Doctor quaestiunc. 1 citata (35) per haec verba : *Ad quartum dicendum, quod quamvis incipiens proficiat, magis tamen occupatur mens eius circa remotionem malorum, quam circa profectum in bona: et ideo non dicitur proficiens quantum ad statum, quia moralia denominantur a fine.* Videantur a nobis dicta tomo I in *Isagoge,* lib. I, num 29 (36).

49. Replicabis : Quamquam caritas incipientis non dicatur proficiens propter ea quae modo vidimus, re tamen ipsa est proficiens, ut constat ex illis Divi Thomae verbis : *quamvis incipiens proficiat, magis tamen, etc.* Ergo licet caritas proficientis non dicatur perfecta ob simile motivum, re tamen vera perfecta est. Modo sic : sed caritas proficientis est perfecta ea perfectione sine qua caritas consistere nequit, ut docet idem D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 2; ergo habens huiusmodi caritatem perfectus est.

Ad evacuandam hanc replicam viam parat secunda solutio supra positae obiectionis. Unde ad illam respondetur, omisso antecedenti, negando consequentiam.

(34) Ed. Leon., t. X, p. 191^{b}: ..., *iam quasi securius ad profectum intendunt; ex una... de aedificatoribus Ierusalem.*

(35) III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 8, qla 1, ad 4; ed. Vivès, t. IX, p. 467^{a}.

(36) Ed. 1924 sqq., t. I, p. 24.

Cuius probatio est nulla : quia distantia quae est inter viam illuminativam et unitivam, longe superat distantiam mediantem inter viam purgativam et illuminativam. Quod pluribus ostendi potest, tum a priori, tum ab effectu. A priori quidem : primo, quia plus distant motus et media a fine et termino quam inter se; quandoquidem media, tametsi diversissima sint, conveniunt in ratione communi medii et motus in ratione communi motus, secundum quas a fine et termino discriminantur: sed via purgativa illuminitivaque sunt media seu motus ad obtinendam viam unitivam, cuius constitutivum est caritas perfecta : ergo magis distat via unitiva ab illis duabus quam ipsae inter se. — Ostenditur secundo et etiam a priori : quia inter viam purgativam et illuminitivam mediat purgatio activa sensus et spiritus, ut diximus loco citato, lib. V, num. etiam 5 (37); inter viam vero illuminativam et unitivam mediat horrida purgatio passiva spiritus, ut *inibi,* numero 6 (38), diximus; ergo quantum superat purgatio passiva spiritus purgationem activam, tantum excedit distantia viae unitivae ab aliis distantiam aliarum inter se. Hincque ortum ducit multiplex signum, quo eadem distantia comprobatur.

Primum est : incipientes citius ad viam illuminativam transire quam ad unitivam proficientes; quod neutiquam eveniret, si omnes dictae viae aequaliter inter se distarent. Secundum est : quod fere omnes qui in via purgativa fideliter exercentur, transeunt stato tempore ad illuminativam. Ceterum ex iis qui viam illuminativam lustrant, paucissimi sunt qui ad unitivam conscendunt. Obscurissimae enim noctis horrorem pertimescentes, oneri succumbunt, et paradisum perfectionis, donec exsules sunt, non ingrediuntur.

Ex his pluribusque aliis, quae praetermitto, evidens fit magis sine comparatione quam a purgativa distare viam illuminitivam ab unitiva. Hincque respondetur ad replicam immediate factam : quod licet concedatur caritatem incipientis fore proficientem, ex hoc tamen concedendum non est caritatem proficientis fore perfectam, ob maiorem distantiam quae intervenit auferens paritatem. Nec potest reipsa esse perfecta caritas illa, quae solummodo habet illam perfectionem sine qua caritas persistere nullatenus valet. Unde nunquam caritas proficientis dicetur aut erit perfecta, quidquid sit an caritas incipientis sit reipsa vel non sit proficiens. In quo immorandum non est, utpote nihil conducens ad praesentem materiam, immo nec ad alias.

50. Ad tertiam probationem maioris positam numero 47 respondet D. Thomas dicta *disp. De charitate,* art. 11 (39), dicens : *Ad nonum dicendum, quod ponere animam, id est, vitam praesentem, pro fratribus, quodammodo est de necessitate charitatis, et quodammodo est de perfectione ipsius : plus enim homo debet diligere proximum, quam proprium corpus : unde in eo casu, quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere : sed hoc perfectae charitatis est, ut etiam pro his, in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis exponat.* Et D. Augustinus dum docet esse actum perfectae caritatis vitam ponere pro proximo (40), loquitur de positione vitae quando ponens non tenetur sese pro salute proximi morti offerre.

Ad quartam probationem respondetur: quod diligere meliora ea perfectione sine qua caritas esse potest, est actus perfectae caritatis; diligere vero meliora perfectione sine qua caritas esse non potest, est actus caritatis non perfectae. D. Augustinus loquitur de prima dilectione, non de secunda.

Ad quintam dicas : quod ille qui immediate Deum videt, nihil habet quod totum suum pondus retardet ne in Deum feratur; at ille qui in via Deum amat, licet immediate amet, plura habet quae sicut

(37) Ed. 1924 sqq., t. I, *Isagoge,* lib. V, num. 5, p. 100ª.

38) Ed. cit., p. 100.

(39) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 265ᵇ-266ª ... *quam corpus proprium, unde...*

(40) Cf. supra, num. 47.

actus interrumpunt, sic et ipsorum perfectam intensionem impediunt. Unde ex hoc quod immediate amet Deum caritas, non habetur debere esse perfectam : alias quaevis vel minima caritas perfecta foret; quod prorsus dissonum est. Non autem est dissonum quod quaevis quantumvis minima immediata visio Dei sit perfectissima, ob assignatum motivum. Et sane quod immediata attactio Dei non sit caput ex quo venanda sit perfectio intellectionis et volitionis, inde ostenditur quod datur cognitio perfectissima viae, quae, utpote vialis, Deum solummodo mediate cognoscit; qualis est contemplatio infusa; ergo sicut datur actus intellectus perfectissimus qui Deum immediate non cognoscit, sic etiam potest dari actus voluntatis qui immediate Deum amet quin sit perfectus. Ergo perfectio actus non desumitur a mediata vel immediata attactione obiecti, sed aliunde, nempe a statu in quo sunt potentiae quae tales actus eliciunt. Consequenterque contemplatio viae unitivae, licet mediata et perfectissima, et volitio viae purgativae et illuminativae, licet immediata, non est perfectio. Videatur D. Thomas articulo illo citato (41) et *disp. De charitate,* art. 10, ad 5 (42).

Ad sextam probationem breviter respondetur, sicut ad tertiam : quod mortem subire se tyrannis offerendo est actus caritatis perfectae, ad quam (43) non tenetur quicumque habet caritatem; at mortem subire ne fidem neget ille qui a persecutoribus comprehensus est, est opus ad quod fideles omnes tenemur. Unde non est actus perfectae caritatis.

Ad ultimam distinguatur minor : si natura sumatur pro specie aut praedicatis specificis, omittatur; si sumatur pro eo quod potest habere illa natura, negetur minor. Verum est quod conveniens caritati secundum suam naturam seu secundum sua specifica praedicata, ubicumque detur caritas, reperitur. Id autem quod caritas, sua natura attenta, habere potest, non datur ubicumque datur caritas. Sicut ubicumque datur homo, dantur praedicata homini secundum suam naturam convenientia. Et ideo puer est vere homo, sed non est homo perfectus : quia non habet quantitatem et alia quae secundum suam naturam habere potest. Cum autem illa habuerit, erit homo perfectus. Pariformiter de caritate est dicendum.

QUAESTIO QUARTA

An de facto detur perfectio in aliquo viatore?

Ut magis percipiantur ea quae hactenus dicta sunt, placet determinare modo hoc quaesitum, ad cuius resolutionem sat sunt quae in tribus quaestionibus praecedentibus diximus de perfectione. Unde non est necessarium exspectare disputationem subsequentem, ubi sine dubio hoc explorari posset, sed utilius credimus agi de perfectione actu habita iuxta ipsius possibilitatem controversam. Actum enim iuxta suum possibile plenius intelligitur facitque ut penitius suum possibile dignoscatur. Monemus tamen, quod illud verbum *detur* in titulo positum non designat tantummodo tempus praesens, sed factum respicit, sive extiterit in praeterito, sive eveniat in praesenti, sive verificetur in futuro, sive denique omnes tres temporis differentias comprehendat; quandoquidem quo ad praesens spectat, idem iudicium ferendum est circa praesentem controversiam, sive aliquando data fuerit in paucis aliquibus viatoribus perfectio, sive semper in aliquibus paucis vel pluribus reperiatur.

---

(41) II^{a} II^{ae}, quaest., 184, art. 2, et *De caritate,* quaest. 1, art. 11; ed. Vivès, t. XIV, pp. 262^{b}-266^{a}.

(42) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 261^{b}-262^{a}.

(43) « *quae* » in ed. 1730.

§. I. Deciditur dubium praesens.

51. Sit nostra conclusio : *Datur de facto perfectio in aliquibus viatoribus.* Assertio haec est de fide; quam innumerae Sacrae Scripturae auctoritates suadent. Et sane omnes illae scripturae quas adduximus numero 41 et 42 ad statuendam perfectionis possibilitatem in viatoribus, pariter convincunt in aliquibus eorum aliquando reperiri; nec aliter tam perspicue praeciperetur aut consuleretur perfectio. Dum enim Christus Dominus inquit (1): *Estote vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est,* non solum possibilem esse perfectionem ipsis viatoribus docet, quin potius eos ad perfectionem actu ab ipsis possidendam inducit. Hoc idem cernere est in aliis textibus ibi positis, quin modo in eorum expensione moras facere opus sit.

Deinde probatur conclusio ex *ad Philippenses,* cap. III, v. 15, ubi ait Apostolus : *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Ubi clarissime D. Paulus se actu habere perfectionem fatetur, et quod alii etiam eadem perfectione fulgebant. Sed sensum datae auctoritatis aperiamus, ut sic apparentem dissonantiam, in qua minus cautus offendere poterat, praeoccupemus. *Quicumque ergo,* ait, *perfecti sumus, hoc sentiamus.* Et quid est quod sentire iubet? Idipsum quod ipse sentit, ait in eius persona *inibi* D. Thomas (2) : *Quod ego sentio.* Et quid est quod Apostolus sentit? Prosequitur Angelicus Doctor (3) : *Scilicet, quod non sum perfectus.* Dixerat prius D. Paulus (4) : *Non quod iam acceperim, aut perfectus sim.* Et hoc est quod alios perfectos sentire imperat, videlicet, quod nullus eorum perfectus est. Sed si perfectus erat Paulus et perfecti illi quibuscum loquebatur, quomodo a seipsis imperfectos praecipit reputari?

Dubium hoc movet D. Thomas *ibi,* lect. 3 (5), hisce verbis : *Quomodo ergo si perfecti sumus, sentimus quasi non perfecti?* Solvitque sic (6) : *Respondeo dicendum, quod perfecti perfectione viae, sed non perfecti perfectione comprehensionis, quando, scilicet, tota intentio fertur actu in Deum: in via vero habitualiter.* Erat Apostolus perfectus et imperfectus; perfectus perfectione viae et hoc suadet nostri asserti veritatem. Erat etiam imperfectus : quia nondum habebat perfectionem patriae, relate ad quam huius exsilii perfectio imperfectio est, ut vidimus quaestione praecedenti, numero 45 in fine.

Aliter solvi valet dubium factum cum eodem Angelico Doctore *ad Hebr.,* cap. VI, lect. 1 (7), ubi ait : *Dicendum est, quod contingit dupliciter intermittere inchoationem : vel quantum ad aestimationem, et sic semper debet homo esse sicut incedens, et tendens ad maiora. Vel quantum ad progressum ad perfectionem, et sic semper debet niti homo transire ad statum perfectum.* Ac si (8) dicat : *Homo debet semper esse incipiens secundum aestimationem respectu maiorum, non autem secundum perfectionem,* ait Bergomas in *Tabula aurea,* verbo *perfectio* (9). Unde habemus quod in illis textibus nulla oppositio adest. Consequenterque Divus Paulus, adhuc superstes, perfectus fuit omnesque illi fuere, sunt et erunt perfecti, ad quos illa Pauli verba diriguntur.

52. Probatur secundo assertio sic : Sub omni lege fuerunt multi viatores perfecti. Ergo perfectio datur de facto in aliquibus viatoribus. Probatur antecedens : in lege naturae scriptae et gratiae plures perfecti fuere; ergo. Probatur antecedens quoad primam partem, quae dividi potest in tempus quod fuit ante diluvium et post ipsum. *Ante diluvium fuerunt tres spe-*

(1) *Matth.,* c. V, v. 48; Hetzenauer, p. 957: *Estote ergo vos...*
(2) *In ad Philippenses,* c. III, v. 15, lect. 3; ed. Vivès, t. XXI, p. 368a.
(3) *Ib.*
(4) *Ad Philip.,* c. III, v. 12.
(5) Ed. Vivès, t. XXI, p. 368a.
(6) *Ib.*
(7) Ed. Vivès, t. XXI, p. 627b: *... et sic semper homo debet esse sicut incipiens, et tendens ad majora... Vel quantum...*
(8) « *Ad sic* » in ed. 1730.
(9) PETRUS DE BERGOMO, *Tabula aurea,* verbo « *perfectio* », num. 83; *Opera omnia D. Thomae,* ed. Romae, 1570, t. XVI, fol. 212d. — In ed. 1730 legitur: « verbo *perfectus* ».

cialiter Deo accepti, ait D. Thomas, *In ad Hebraeos,* cap. XI, lect. 2 (10), *scilicet Abel, Genes., IV; Enoch, Genes., V; Noe, Genes., VI.* Perfectum fuisse Abel quis negaverit? Quandoquidem *fide plurimam hostiam Abel, quam Cain, obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse iustus, testimonium perhibente muneribus eius Deo, et per illam defunctus adhuc loquitur,* inquit. D. Paulus *Epistola* modo allegata (11). Enoch etiam perfectissimus fuit, *ambulavitque cum Deo, et non apparuit : quia tulit eum Deus, Genes.,* V, v. 24. Noe etiam perfectus fuit. De eo enim dicitur *Genes.,* VI, v. 8: *Noe vero invenit gratiam coram Domino.* Et v. 9: *Noe vir iustus atque perfectus fuit.* Et lib. *Ecclesiastici,* cap. XLIV, v. 17 dicitur : *Noe inventus est perfectus, iustus, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio.*

Post diluvium vero in ipsa lege naturae viri perfectissimi fuere; nam, ut alios praeteream, Abraham, Isaac et Iacob fuerunt perfectissimi. De primo enim dicitur *Genes.,* cap. XVII, v. 1: *Ambula coram me et esto perfectus.* De omnibus illis dixit Divus Paulus loco citato (12) : *Non confunditur Deus vocari Deus eorum.* Ubi Angelicus Doctor haec luculentissime scribit, lect. 4 (13) : *Reputatur autem maximus honor, quando denominatur aliquis ab aliquo solemni officio, vel servitio magni, et excellentis Domini, vel Principis, sicut Notarius Papae, vel Cancellarius Regis. Maior autem honor est, quando ille magnus Dominus vult nominari ab his, qui servi sunt ei. Sic autem est de istis tribus Abraham, Isaac, et Iacob: quoniam Dominus Rex magnus super omnes Deos specialiter vocat se eorum Deum... Unde dicit* (Apostolus): «*Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum* ». *Et huius potest triplex ratio assignari. Prima, etc... Tertia ratio, et videtur magis secundum intentionem Apostoli, quia consuetum est, quod Rex vocatur a principali civitate, vel a patria tota, sicut Rex Hierusalem, Rex Romanorum, Rex Franciae. Et ideo Deus proprie vocatur Rex, et Deus illorum, qui specialiter spectant ad civitatem illam Hierusalem caelestem, cuius artifex, et conditor est Deus. Et quia isti verbo, et facto ostendebant, se ad istam civitatem pertinere, ideo dicitur Deus illorum.*

In tempore legis scriptae occurrunt perfectorum agmina lucidissima. Moyses perfectissimus fuit, utpote Deo carissimus et *qui in omni domo mea fidelissimus est,* ait Dominus XII *Num.,* v. 7. Perfectissimus fuit David, vir iuxta cor Dei inventus. Perfectus fuit Iosaphat, qui ad Deum exclamans dixit apud *Isaiam,* cap. XXXVIII, v. 3 : *Obsecro Domine, memento quaeso quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto.* Perfectissimus etiam fuit magnus Pater noster Elias, cuius perfectio liquido apparet ex hac sola clausula (omitto alias) *Ecclesiast.,* cap. XLVIII, v. 4 (14) : *Et quis poterit similiter sic gloriari tibi?* Eandem portentosi Eliae perfectionem mirissime tradidit D. Thomas, *in Matth.,* cap. XIX (15), ubi, locutus de eminentia status Praelatorum supra religiosorum statum, inquit : *Sed dato quod uterque* (scilicet, episcopus ac religiosus) *faciat quantum ad eum pertinet, et bene utatur officio suo : dico, quod non est comparatio, nisi sicut inter discipulum, et magistrum. Unde in statu perfectiori est Praelatus, etiamsi des Heliam, vel quemcumque.* Ac si dicat : assignetur quivis ad religiosorum statum pertinens, et etiamsi assignatus sit Elias, qui absdubio sanctissime inter religiosos claruit; hic tamen adeo perfectus ratione sui status non potest cum Praelato comparari, nisi tanquam discipulus cum magistro; quocirca Praelatus est semper in statu perfectiori.

Iniurius legi gratiae forem, si perfectos ad ipsam spectantes inciperem nume-

(10) Ed. Vivès, t. XXI, p. 690b
(11) *Ad Hebr.* c. XI, v. 4.
(12) *Ad Hebr.,* c. XI, v. 16.
(13) *In ad Hebraeos,* c. XI, lect. 4; ed. Vivès, t. XXI, pp. 697b-698a: ... *ab his qui serviunt ei. Sic... et Jacob, quorum Dominus rex... se ad illam civitatem pertinere, ideo...*
(14) Hetzenauer, p. 665: *Et quis potest similiter...*
(15) §. *Sed quid est?;* ed. Vivès, t. XIX, p. 512b.

rare. Consideret quis et Deo benignissimo nostro gratias agat, qui ob *nimiam charitatem suam, qua dilexit nos* (16), in statu adeo perfecto constituere dignatus est *sedentes in tenebris, et umbra mortis* (17). Ex quibus omnibus constat veritas illius antecedentis quoad omnes suas partes, videlicet in lege naturae scripta et gratiae fuere plurimi viatores perfecti.

53. Confirmatur primo ratio facta : Status Praelatorum est status perfectionis habitae. In Ecclesia militante datur status Praelatorum. Ergo datur status perfectionis habitae. Ergo dantur plurimi viatores perfecti. Secunda consequentia patet : quia impossibile videtur Praelatos omnes ad perfectionem habitam obligari et quod multi eorum hanc perfectionem non habeant; sicut incredibile est omnes religiosos ad perfectionem acquirendam teneri et quod eorum plurimi non tendant ad perfectionem. Prima consequentia est omnino formalis; minor evidens; et maior est expressa Divi Thomae, II^a II^{ae}, quaest. 184, art. 7, et quaest. 185, art. 8, in corp. Ratioque illud suadet : quia Praelati tenentur ad perfectionem; sed non ad illam habendam; ergo ad ipsam habitam tenentur. Patet ista : quia non est aliud genus obligationis ad perfectionem, nisi ad illam ut actu habitam vel ad illam habendam. Maior certa est. Probatur minor : Praelati sunt in statu perfectiori quam religiosi; ergo tenentur ad perfectionem habitam; quia ad perfectionem habendam, hoc est, ad tendendum ad perfectionem omnes religiosi obligantur; nec posset episcopus esse in statu perfectiori, si solum ad eundum in perfectionem teneretur.

54. Confirmatur secundo : In via dantur regulae et praecepta quibus viatores actu nanciscantur perfectionem; dantur etiam, ultra virtutes communiter dictas, virtutes heroicae et dona Spiritus Sancti, quorum proprii actus sunt actus habentis perfectionem; ergo dantur plures viatores perfecti. Consequentia bene infertur : quia ex una parte superfluae prorsus eae regulae forent, si nullus, etiam iis observatis, perfectionem obtineret. Et ex alia, vel virtus heroica nunquam actum sibi correspondentem eliceret, vel imperfectus operaretur heroica; quorum utrumque absurdum est. Antecedens vero certissimum est : quia tam in Sacra Scriptura, quam in sanctis Patribus ac mysticis scriptoribus frequentissime pro perfectione obtinenda leges ac regulae exhibentur. Similiterque in pluribus viatoribus dantur virtutes heroicae, dantur etiam dona Spiritus Sancti adeo perfecta ut non solum influant sese attemperando virtutibus, atque adeo iuxta modum humanum, verum etiam influunt iuxta eorum proprium genium, subindeque supra humanum modum. De quibus plurima in secundo tomo dicta a nobis sunt, nec modo iterum exponere fas est. Praesertim cum rem prae manibus habeamus, quam a nemine negaturum iri certissimum cuique est.

§. II. Respondetur argumentis.

55. Contra conclusionem arguitur *primo :* Quia cap. VI *Canticor.*, v. 8 dicitur : *Una est columba mea, perfecta mea.* Ubi *una* tantummodo anima *perfecta* dicitur. Quod si de aliqua pura creatura verificari valet, convenit quidem perfectissimae illi creaturae, quae supergressa est universas, Seraphinorum Regina, humani generis Imperatrix, MARIAE, inquam, Sanctissimae, quae est Mater gratiae, Mater misericordiae. Ergo praeter hanc purissimam creaturam nulla alia datur in via perfecta.

Urgetur hoc sequenti discursu : animadvertendo quod in verbis praecedentibus distinguuntur tres animarum status, quarum aliae dicuntur *adolescentulae,* aliae *concubinae,* et *reginae* aliae: *Sexa-*

(16) *Ad Ephes.*, c. II, v. 4.

(17) *Ps.* 106, v. 10.

ginta sunt reginae, octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus (18). Quibus, ut docent nonnulli e sanctis Patribus et plures theologi mystici (19), ostenditur triplex illud genus personarum quae viam spiritus in veritate sequuntur. Primum genus est incipientium, qui intelliguntur per *adolescentulas*. Secundum est proficientium, qui dicuntur *concubinae*. Tertium est perfectorum, qui *reginae* nominantur. Haec apud omnes calumniam nullam patiuntur. Contra illa tamen sic proceditur :

Illi quorum animae dicuntur reginae ad thorum superni Salomonis admissae, non sunt perfecti. Ergo nullus viator perfectus est. Consequentia est legitima, ut patet ex facta animadversione. Et antecedens probatur : nam post adolescentulas, concubinas ac reginas ponuntur adducta verba :*Una est columba mea, perfecta mea;* ergo sicuti ex his verbis convincitur nullam adolescentularum et concubinarum esse perfectam, pariter nullam reginarum perfectam esse suadetur. Quid enim speciale de illa quae supra omnes reginas eminet, praedicaretur iis verbis : *Perfecta mea,* si omnes reginae perfectae forent? Quod si per illa verba *columba,* et *perfecta* intelligatur Christi humanitas, uti vult Lucas Abbas Aponii continuator (20), tunc nulla pura creatura superstes perfecta erit, quantumvis inter reginas numeretur.

Respondetur primo : verba illa *Columba mea, perfecta mea* Christi humanitatem, ut vidimus modo, significare. Quae sanctissima humanitas ad classem elevatiorem spectat quam sit illa ad quam reginae ipsae seu perfecti attinent. Tum quia illa humanitas attinet ad ordinem hypostaticum; perfecti vero, de quibus loquimur, spectant ad ordinem gratiae. Tum quia illa sanctissima humanitas est qua reginarum seu perfectorum Rex ac Sponsus est homo; et plane id quo Sponsus reginarum in esse hominis constituitur, non debet inter reginas accenseri, sed ut res superioris ordinis computari. Tum denique, quia illa sanctissima humanitate constitutus homo, dum apud nos conversatus est, fuit simul viator et comprehensor. Unde ex quo illa humanitas dicatur unice perfecta, eius quidem singularissimae praerogativae exhibentur, verum reginae a sublimi perfectorum serie neutiquam relegantur. Unde manet inconcussa asserti nostri veritas et datae divisionis triplicis viae spiritualis tot doctorum calculo stabilita bonitas.

56. Respondetur secundo : columbam illam perfectam esse sanctissimam Dei Genitricem, ut est communis Sanctorum expositorumque sensus. Et hoc nostrae resolutioni haud opponitur, sed offert eminentiam perfectionis ad quam Sanctissima Virgo, dum superstes erat, conscendit. Ob cuius eminentiam unice perfecta dicitur et in choro aliis sublimiori collocatur. Exposcebant quidem hoc singularissimum privilegium, meritum ipsius et dignitas. Meritum, quia Beatissima Virgo toto tempore vitae suae per omnes actus deliberatos meruit; nullum enim actum habuit demeritorium, ut modo supponi debet; quiaque non est in individuo actus indifferens, ut etiam debet supponi, constat per omnes suos actus deliberatos augmentum gratiae et gloriam meruisse. Meritum, quia Sanctissima Virgo nullos actus indeliberatos habuit, ut docet Eximius Suarez, tomo II *in III partem,* quaest. 37, art. 4, disp. 18, sect. 2 (21). Unde per omnes actus meruit. Meritum, quia cum plenum dominium suorum actuum haberet, semper actu ferebatur in Deum, nisi cum corporis imbecillitas aut necessitas impediebat. Unde fere nunquam merita meritis non addebat. Meri-

---

(18) *Cant.* c. VI, v. 7; Hetzenauer, p. 600: ... *reginae, et octoginta...*

(19) Cf. supra, t. II, disp. 1, quaest. 4, num. 51; ed. 1924 sqq., p. 27[b].

(20) LUCAS, Abbas S. Cornelii, *Summariola in Aponii Commentaria in Cantica,* in *Magna bibliotheca veterum Patrum,* Coloniae Agrippinae, 1618-1622, t. IX, part. I, p. 58[b]. — Citatur etiam a CORNELIO A LAPIDE, *Commentaria in Canticum Canticorum,* cap. VI, v. 8; ed. Vivès, t. VIII, p. 152[a].

(21) num. 2; ed. Vivès, t. XIX, p. 283[b]. — « *art. 4* » deest in ed. 1730.

tum, quia vel dormiens meruit, uti docent D. Bernardinus (22) et Rupertus (23) adducti a laudato Suarez (24). Meritum denique, quia unico suo actu meritum sibi comparavit merita omnium iustorum tum hominum tum angelorum collective sumpta longe superans, ut docent gravibusque testimoniis stabiliunt nostri Salmanticenses, tract. XVI, disp. 1, dub. 5, num. 44 (25).

Exposcebat et dignitas. Primo, quia gaudia matris habuit cum virginitatis honore; quod nulla reginarum habuit. Secundo, quia ad ordinem hypostaticum spectat; fuit enim vere Mater Dei, immo modo excellentiori fuit mater quam suorum filiorum matres aliae. Ultimo, quia ipsa non est utcumque regina, sed Regina reginarum, uti asserit Gulielmus apud Cornelium (26) his verbis : *Una est columba mea, perfecta mea. Una est Regina reginarum, Domina concubinarum, Nutrix adolescentularum.*

Propter haec ergo et alia plura, quae prudens sciensque praetereo,debuit sacratissima Virgo in choro singulari constitui. Quod nequaquam praeiudicat ut animae quae ad chorum reginarum spectant, perfectae sint; sed adstruit ipsam pulcherrimo illi reginarum choro praeesse tanquam earum Regina.

57. Respondetur tertio cum S. Francisco Salesio, *De amore Dei,* lib. X, cap. 4 et 5 (27) : perfectionis gradus esse quatuor. Primus est incipientium, qui adolescentulae dicuntur; hi Deum certe amant, sed quia eorum amor nuperus ac tener est, propterea cum ipso Deo res plures vanas, superfluas et etiam periculosas amant. Secundus gradus est proficientium, hique, asserit Sanctus Pater, dicuntur concubinae; et isti ita Deum amant, ut periculosa a seipsis exterminent, sed non exterminant modum periculosum quo res non periculosas, sed bonas, immo et obligatorias diligunt. Proximum amare est in praecepto, et isti praecepto obtemperantes proximum odisse renuunt, attamen non sic superfluitatem et etiam periculum in modo diligendi proximum formidant. Quocirca donec excessus hos defectuosos in omni amore suo extirpent, imperfecti sunt.

Tertius gradus, inquit Sanctus Salesius, est reginarum, quae intime Regem diligunt. Reginae sunt animae, quae neque superflua amant, nec bona ipsa quae amant, superflue diligunt; solummodo diligunt ea quae vult Deus et eo modo quo ipse vult. Diligunt amicos in Deo et inimicos propter Deum. Deum super omnia diligunt, sicut adolescentulae et concubinae; ceterum hunc communem modum diligendi Deum transcendentes non solummodo diligunt Deum super omnia, sed etiam in omnibus. Plura alia diligunt, omnia tamen illa diligunt in Deo.

Ultimus gradus isque perfectissimus est eorum qui nihil aliud praeter Deum amant, sed solummodo Deum in omnibus diligunt. Unde non plura diligunt, sicut reginae; sed unice Deum diligunt. Quia vero in omnibus quae diligunt, solus Deus ab ipsis diligitur, propterea semper et ubique diligunt aequaliter Deum. Non plus diligunt Deum in amico quam in inimico; et hoc ideo est, quia horum amori nihil est omne quod Deus non est. Paucissimi sunt qui ad hunc adeo eminentem gradum amoris ascendant; propterea, uti observat Sanctus Salesius, dicitur : *Una est columba mea.* Non quia una sola amica hanc perfectionem consequatur, sed propter consequentium paucitatem. Aut fortasse ly *una* non respicit unam animam determinate, sed totam nobilissimam classem harum animarum adeo su-

---

(22) *Serm.* 51, art. 1, cap. 2; *Opera omnia,* Lugduni, 1650, t. IV, p. 86[b]. — Ipse Ioseph a Spiritu Sancto textum D. Bernardini attulit supra, t. II, disp. 10, quaest. 7, num. 153; ed. 1924 sqq., p. 467[a].

(23) *In Cantica Canticorum De Incarnatione Domini Commentariorum* lib. V, Migne, P. L., t. 168, col. 911.

(24) l. c., num. 7; ed. Vivès, t. XIX, pp. 286[b]-287[a].

(25) Ed. Palmé, t. X, pp. 689-691[a].

(26) *Commentaria in Canticum Canticorum,* cap. VI, v. 8 ,sensus III, §. *Quocirca;* ed. Vivès, t. VIII, p. 152[a].

(27) *Traitté* (sic) *de l'Amour de Dieu,* livre X, chap. 4-5; *Œuvres complètes,* Nancy, 1865-1866, t. IV, pp. 389-396. — Cf. supra, t. II, disp. 1, quaest. 4, num. 51; ed. 1924 sqq., p. 27[b].

blimium, quas caritas ardentissima unit.

Ex his ergo ad factum argumentum constat in allato textu describi vias spiritus; via incipientium in eo quod dicitur de adolescentulis; via proficientium in eo quod scribitur de concubinis; via autem perfectorum bipartitur in illam quae est perfectionis ad quam multi perveniunt, et in eam ad quam perveniunt pauci. Omnes sunt proprie ac simpliciter perfecti. Verum hi secundi perfectissimi sunt. Unde dicuntur absolute perfecti: *Perfecta mea.* Quocirca et reginae sunt perfectae, et alia anima unice a Deo dilecta perfecta est.

Ad urgentiam tamen discursu facto procedentem negatur antecedens; ad cuius probationem distinguitur consequens: *perfectum* ea perfectione qua unice dilecta fulget, conceditur consequentia; *perfectum* perfectione minus nobili, negetur consequentia. Et etiam si omnes reginae perfectae sint, aliquid et multum speciale significat ly *perfecta mea* dictum animabus extraordinaria perfectione fulgentibus, ut ex dictis notum est.

Dices: His licet factum argumentum solvatur, non salvatur divisio viae spiritualis in triplex membrum divisa ab Augustino, Magistro *Sententiarum* (28), Divo Thoma (29) et omnibus mysticis. — Respondetur: illa dividentia esse subalterna, ut constat ex iis quae diximus tomo I, lib. I, num. 49 (30). Unde tertium dividens continet et perfectionem illam ordinariam quam in pluribus videmus, et illam extraordinariam perfectionem quam in paucissimis veneramur. Dicentes viam unitivam esse unam, sumunt viam unitivam subalterne et ut comprehendit duas illas perfectionis species. Salesius vero sumpsit viam unitivam infime, subindeque in duas divisit, desumpto fundamento a textu illo in quo quatuor status seu gradus animarum tendentium ad spirituales delicias liquido describuntur. In quo nec divisio illa communis reprehenditur, nec aliquid dignum reprehensione committitur.

58. Arguitur *secundo*: Dum fide ambulamus, non adest perfectio. Dum viatores sumus, fide ambulamus. Ergo dum viatores sumus, non adest perfectio. Probatur maior ex I *ad Corinthios*, cap. XIII, v. 10, ubi dicitur: *Cum venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* sed dum fide ambulamus, non evacuatur *quod ex parte est*, videlicet ipsa fides et spes, quae sunt *ex parte;* ergo dum fide ambulamus, non venit *quod perfectum est.*

Respondetur negando maiorem; ad cuius probationem dicas: perfectum perfectione patriae non esse coniungibile cum *eo quod ex parte est;* perfectum vero perfectione viae dari ante evacuationem fidei et spei, ut constat ex omnibus supra dictis. Unde D. Paulus loquitur de perfectione patriae, nos autem de viae perfectione loquimur.

Dices: Cum fide et spe compatibilis est perfectio patriae. Ergo id quod evacuandum est ut adsit perfectio patriae, non est fides. Ergo in viatore aliquid aliud obest ut detur perfectio. Probatur antecedens: perfectio patriae consistit in visione intuitiva Dei; haec est compatibilis cum fide et spe; ergo.

Respondetur distinguendo antecedens: *compatibilis est* rarissime et transeunter, concedo; permanenter, nego antecedens. Illa verba « *Cum venerit, quod perfectum est* » intelligi debent de adventu permanenti, quo fides et spes evacuantur; non autem de adventu transeunti, cum quo etsi non compatiatur actus fidei, ipsa tamen fides compatitur. Divus Paulus loquitur de adventu permanenti et non de transeunti. Hincque magis lucet asserti nostri veritas: quia si in viatore datur aliquando, quamvis rarissime et per modum transeuntis, perfectio patriae, hoc est, clara Dei visio, multo magis dabitur in pluribus viatoribus permanenter perfectio viae. Unde Divus Paulus, cui communicata fuit transeunter prima illa perfectio, non est cur secundam plenissime non habuerit.

(28) PETRUS LOMBARDUS, III *Sent.*, dist. 29, cap. 3; Quaracchi, 1916, t. II, 686.

(29) III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 8, qla 1; ed. Vivès, t .IX, pp. 466b-467a. — —IIa IIae, quaest. 24, art. 9; quaest. 183, art. 4; quaest. 184, art. 2, corp.

(30) Ed. 1924 sqq., p. 28 .

59. Arguitur *tertio :* Viator non implet praeceptum diligendi Deum ex toto corde. Ergo in nullo viatore datur perfectio. Patet ista : quia perfectio consistit in illa Dei dilectione. Et antecedens probatur primo ex D. Augustino, *Lib. de perfectione iustitiae* (31), ubi ait: *In plenitudine charitatis praeceptum illud implebitur, diliges Dominum Deum tuum, etc.;* ergo non adimpletur in via. Probatur secundo antecedens : Praeceptum illud caritatis, quatenus imperat proximi dilectionem, nullus viator adimplet; ergo nec praeceptum dilectionis Dei. Probatur antecedens : non adimpletur praeceptum dilectionis proximi quin omnes proximi diligantur; nullus viator diligit omnes proximos; ergo nec illud praeceptum implet.

Respondetur distinguendo antecedens : *non implet* perfecte, concedo; imperfecte, nego antecedens. Et haec imperfecta adimpletio sufficit pro perfectione viatoris, quae est perfectio secundum quid, si cum perfectione patriae conferatur. Ad primam probationem antecedentis dicas : Divum Augustinum intelligendum esse de impletione perfecta. Ad secundam probationem negatur antecedens; ad huius probationem respondet D. Thomas, II^a II^{ae}, quaest. 184, art. 2, ad 3: quod adimpletio praecepti de proximi dilectione non requirit quod viator continue et actualiter feratur in proximos, sicut nec praecepti de dilectione Dei observantia hoc requirit; utrumque enim est impossibile viatori. Implet tamen tale praeceptum viator, qui communiter omnes proximos in universali diligit, vel singulos habitualiter et secundum animi praeparationem.

60. Dices : Idem est diligere omnes proximos in universali ac illorum singulos habitualiter et secundum animi praeparationem diligere. Ergo male illum modum diligendi tanquam duplicem proposuimus. Probatur antecedens: qui proximos communiter diligit in universali, est habitualiter propensus estque in animi praeparatione ad illis subveniendum, si occasio sese obtulerit; nec aliter perceptibilis est dilectio illa in universali; ergo.

Respondetur negando antecedens: quia secunda dilectio se habet ex additione ad primam. Ex quo enim omnes proximi in universali diligantur, provenit dilectio cuiuscumque in particulari et animi praeparatio ad ferendum illi opem. Quod sufficeret ad dignoscendum illam dilectionem esse duplicem. Addiderim tamen, quod diligere proximos in universali est illos diligere qua homines et qua sunt beatitudinis capaces; diligere vero habitualiter et secundum animi praeparationem est diligere quemvis in particulari. Ab illa dilectione universali oriuntur exhibitiones illius in proximos qua homines sunt, etc. Quae exhibitiones sunt etiam in universali; sicque pro illis oramus in communi. A dilectione autem in particulari oriuntur subsidia in particulari, quae reducuntur ad animi praeparationem, qua parati sumus ad benefaciendum cuilibet indigenti. Quae affatim demonstrant illas dilectiones ad invicem differre secundamque dilectionem in communi superare. Videatur Caietanus (32).

61. Replicabis : Secunda dilectio superat dilectionem proximorum in universali. Sed secunda dilectio non arguit caritatem perfectam. Ergo nec prima. Ergo qui utraque illa dilectione proximos diligit, non est perfectus. Cetera constant; et minor probatur : dilectio illa est habitualiter talis, ut diximus; sed dilectio habitualiter talis non arguit caritatem perfectam, immo est imperfectissima, ut patet, tum ex se, tum ex iis quae D. Thomas docet disp. *De charitate,* quaest. 1, art. 11, ad 3 (33); ergo.

Respondetur : nos desumpsisse illum terminum *habitualiter* ex Divo Thoma, citato loco ex II^a II^{ae} (34); sed per illum

(31) *Liber de perfectione justitiae hominis,* cap. 8, num. 19; Migne, P. L., t. 44, col. 300-301: *In qua plenitudine...*

(32) *In II^{am} II^{ae},* quaest. 184, art. 2, ad 3; ed. Leon., t. X, p. 452.

(33) Ed. Vivès, t. XIV, p. 264^a.

(34) quaest. 184, art. 2, ad. 3.

non intelligit Sanctus Doctor caritatem quae solum habitualiter referatur ad proximos: haec enim, ut bene replicans inquit, est imperfectissima, immo nullatenus meritoria est, ut ad tertium argumentum docet D. Thomas (35), locutus de dilectione Dei, hisce verbis : *Habitualiter enim refertur* (36) *in Deum, et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens.* Quid autem per ly *habitualiter* intelligat in praesenti D. Thomas, satis clarum est ex contextu. Illum respectum docet requiri in viatoris caritate ad proximos, qui non sit semper actualis; hic enim haberi a viatore non potest, ut supra de ipso respectu ad Deum dictum est. Illum ergo respectum requirit, qui non sit semper in actu, sed sit talis, qui semper quod occasio occurrat, in actu sit. Qui respectus debet supponere in viatore animum praeparatum ad subveniendum ex caritate proximo tam proprio quam extraneo, tam noto quam ignoto, tam amico quam inimico. Et huiusmodi dilectio non est frigida illa et emortua dilectio habitualis, sed est esse habitualiter paratum ad benefaciendum cuicumque indigenti. Unde D. Thomas explicuit ly *habitualiter* per ly *secundum animi praeparationem.*

62. Insurges : Esse in animi praeparatione ad subveniendum indigenti est caritas necessitatis; peccaret enim qui indigenti opem concedere recusaret. Sed caritas necessitatis non est perfecta. Ergo data doctrina nulla est. Probatur minor : caritas perfecta erga proximos amat illos totaliter totalitate sine qua caritas esse potest, ut supra circa dilectionem Dei vidimus ex Divo Thoma; sed sine illa animi praeparatione ad benefaciendum cuicumque misero caritas esse non potest; ergo non est perfecta.

Respondetur distinguendo maiorem : *indigenti* alicui, transeat; omni, subdistinguo : *si sine nobis ei succurri non posset* (37), concedo; si sine nobis posset, nego maiorem. Itaque diligere omnes proximos in communi tenemur, ex qua dilectione oritur obligatio orandi pro omnibus, a qua oratione debemus *non excludere etiam illos, qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, ut puta illos, qui sunt in India, vel in Ethiopia.* Verba sunt Divi Thomae dicta disputata, art. 8, in corpore (38). Et ab hac dilectione nullus excipiendus est, etiam inimicus; ad quae etiam debet ex praecepto extendi dilectio in particulari, non tamen absolute, sed in animi praeparatione, hoc est, si inimicum videamus indigentia aliqua laborantem taliter quod *sine nobis ei succurri non posset,* ait adductus D. Thomas (39). Si autem sine nobis ei posset succurri, tunc auxilium a nobis praestitum non est necessitatis, sed consilii; subindeque est actus caritatis perfectae; quia tunc certe proximus ille relate ad me est tanquam si nulla oppressione gravaretur. Et actu diligere inimicum in particulari nullo gravamine oppressum perfectae caritatis est. Et sine hac extensione caritas esse potest. Videatur D. Thomas, loco citato, tum II^a II^{ae}, quaest. 25, art. 8 et 9, et quaest. 184, art. 2, ad 3, ubi duplicem illam totalitatem in proximorum dilectione invenit : aliam sine qua caritas non potest consistere, et aliam sine qua caritas esse potest. Prima est praecepti et imperfecta; secunda est consilii et perfecta, posseque haberi a viatore docet.

63. Arguitur *quarto :* Si aliqui viatores perfecti de facto fuissent, hoc maxime Apostolis conveniret. Sed Apostoli non fuerunt de facto perfecti. Ergo nec alii viatores. Minor, in qua est difficultas, probatur primo : qui in multis Deum offendit, perfectus non est; sic fuerunt Apostoli, dicente uno eorum : *In multis offendimus omnes, Iacobi,* cap. III, v. 2 (40); ergo. — Secundo probatur minor:

(35) *De caritate,* quaest. 1, art. 11, ad 3; ed. Vivès, t. XIV, p .264^a.

(36) « *refert* » in ed. 1730.

(37) *De caritate,* quaest. 1, art. 8 ,corp.; ed. Vivès, t. XIV, p. 254^b.

(38) *De caritate,* quaest. 1, art. 8, corp.; ed. Vivès, t. XIV, p. 254^b.

(39) l. c.

(40) Hetzenauer, p. 1175: *In multis enim offendimus omnes.*

quia B. Thomas Apostolus cuidam ipsi alapam impingenti imprecatus est ut manus eius in convivio a canibus deportaretur; sed haec imprecatio non est actus viri perfecti, ut patet ex se et ex eo quod perfectus tenetur ad consilia, e quibus unum est : *Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram, Matth.*, V, v. 39; ergo, etc. — Probatur tertio antecedens : quia de Petro Apostolorum capite ait Paulus *ad Galatas*, cap. II, v. 11 (41) : *In faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.* Et postea, causa reprehensibilitatis exposita, adiungit (42) : *Cum vidissem, quod non recte ambularent ad veritatem Evangelii, dixi Cephae coram omnibus, etc.* Sed qui reprehensibilis est et recte non ambulat, non est perfectus. Ergo Divus Petrus perfectus non fuit. Si ergo caput Apostolorum perfectum non fuit, ergo nec ipsi Apostoli; ergo nec alii viatores.

Confirmatur ratio facta : David fuit inter viatores virtuosissimus, et tamen non fuit perfectus; ergo nec quivis alius viator perfectus est. Probatur minor : inimicis imprecari mortem aeternam non est habentis perfectionem ; hoc fecit David, nam *Psalm.* 55, v. 16 (43), ait : *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes;* et *Psalm.* 68, v. 29 : *Deleantur,* inquit, *de libro viventium, et cum iustis non scribantur;* ergo.

Respondetur argumento negando minorem. Ad primam probationem respondetur ex dictis numero 43 et 44 : quod Apostoli nulla lethali labe inquinati sunt postquam Spiritum Sanctum susceperunt; peccata autem venialia et imperfectiones non contrariantur perfectioni, ut constat ex dictis numeris.

64. Ad secundam probationem respondet D. Thomas, disp. *De charitate,* art. 8 (44). his verbis : *Ad decimum quartum dicendum, quod B. Thomas non expetiit poenam sui percussoris zelo vindictae, sed propter manifestationem divinae iustitiae, et virtutis.* Poenam exoptare animo vindictae non solum non est actus perfectionis, verum etiam est opus perditionis. Illam tamen desiderare ut divina Iustitia fulgeat eiusque virtus dignoscatur, opus perfectionis est. Nec per hoc quod Sanctus Apostolus fecit, contra consilium ibi positum operatus est; quandoquidem per illa verba *praebe illi et alteram* non consulitur materialis exhibitio oblatiove maxillae, sed animus imperterrite paratus ad secundam alapam subeundam, si carnifici placuerit. *Id est,* exponit D. Thomas (45), *paratus sis sustinere patienter.* Vel, ut ait *Glossa* (46), *Praebe illi et alteram,* hoc est, *totum corpus ad affligendum.* Quod omne perfectissime observavit Apostolus paratus ad aliam alapam suscipiendam et tradens totum corpus ad martyrium, quo invicte coronatus est.

65. Ad tertiam probationem minoris dicas : Ex illo casu solum colligi Divum Petrum peccasse tunc venialiter, quod nostrae resolutioni non contrariari ex dictis in hac ipsa quaestione liquet. Nec modo aliquid aliud dicere opus est, tum quia his solum evacuatur difficultas, tum etiam et praecipue quia infra, disp. 27, quaest. 1, hoc ipsum fuse tractandum est.

Ad confirmationem respondet Sanctus Thomas, disputata *De charitate,* art. 8 (47), sic : *Ad decimum quintum dicendum, quod imprecationes, quae inveniuntur in Prophetis, sunt intelligendae per praenunciationes, ut exponatur « deleantur », id est, delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinae iustitiae eis revelatae.*

66. Arguitur *quinto* : Quod est in augeri, perfectum non est. Sed caritas viae

(41) In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 12* ».
(42) *Ib.*, v. 14.
(43) Sic in ed .1730; nunc est *Ps.* 54.
(44) Ed. Vivès, t. XIV, p. 256ª.
(45) *In Matth.*, c. V, v. 39, §. *Si quis;* ed. Vivès, t. XIX, p. 326ᵇ.
(46) *Glossa interlinealis, Matth.*, c. V, v. 39; in *Biblia sacra cum Glossa ordinaria,* ed. 1634, t. V, col. 116.
(47) Ed. Vivès, t. XIV, p. 256ª.

semper est in augeri. Ergo caritas viae non est perfecta. Ergo nullus viator de facto perfectus est. Secunda consequentia constat: quia non potest homo esse perfectus sine perfecta caritate. Prima consequentia est formalis; et minor inde patet: quia caritas, dum via durat, nullum terminum de se habet ultra quem extendi non valeat. Maior autem probatur: quod non pervenit ad terminum sui incrementi, perfectum non est; quod est in augeri, non pervenit ad terminum sui incrementi; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: *perfectum non est perfectione* patriae, concedo; viae, nego maiorem. Eadem distinctio applicetur probationi maioris. Itaque non dicimus hominem viatorem perfectum esse perfectione simpliciter tali, quae est perfectio patriae; sed perfectione viae, quae eo ipso quod viae perfectio sit, debet tendere ad perfectionem patriae, eoque augeri.

67. Dices: Caritas viae non solum est in augeri relate ad perfectionem patriae, verum etiam relate ad perfectionem viae. Ergo nulla est solutio. Patet ista: quia licet aliquid possit esse perfectum in linea inferiori et in augeri seu imperfectum ad superiorem, attamen esse perfectum in una linea et intra eandem tendere ad perfectionem non potest. Et antecedens probatur: quia caritas viae nunquam tantum augetur in via, quod non possit plus augeri. Ergo.

Respondetur distinguendo antecedens: *ad perfectionem viae* quoad substantiam acceptam, nego antecedens; quoad maiorem ipsius perfectionem, concedo. Caritas viae, adepta semel viae perfectione, non movetur ad perfectionem, quam habet, obtinendam. Hoc enim contraria implicat. Movetur tamen ad maiorem perfectionem, quam quidem in via habere potest. Unde viator perfectus non quaerit perfectionem, quam iam possidet; sed ad perfectius habendam illam ipsam, quam possidet, perfectionem dirigit gressus suos, iuxta illud *Apocal.*, XXII, v. 11: *Qui iustus est, iustificetur adhuc: et sanctus, sanctificetur adhuc.* Sicut qui movetur ad albedinem, hac semel habita, cessat motus in albedinem simpliciter, sed non in magis ipsius albedinis.

68. Replicabis: Motus caritatis ad magis de perfectione est accidentalis. Sed motus caritatis viae ad perfectionem non est accidentalis. Ergo non est ad magis. Maior certa est. Probatur minor: motus caritatis viae ad perfectionem est motus ad suum ultimum finem perfecte habendum; sed talis motus non est caritati accidentalis, sed substantialis; ergo.

Respondetur distinguendo minorem: *ad perfectionem* patriae, concedo; viae, si caritas est iam perfecta, nego minorem; ad cuius probationem distinguitur minor: *perfecte habendum* perfectione patriae, concedo; viae, nego minorem. Ultimus finis caritatis duplici perfectione ab ipsa haberi potest: videlicet, gloriae et viae. Omnis motus caritatis viae, etiam perfectissimae, est substantialis relate ad ultimum finem habendum perfectione gloriae; quia in hoc stat perfectio simpliciter talis. At relate ad ipsum ultimum finem habendum perfectione viae, si caritas viae perfecta sit, non movetur substantialiter, sed accidentaliter, hoc est, non movetur ad illum simpliciter habendum, sic enim iam illum habet; sed movetur ad magis perfectiusque habendum ipsum ultimum finem.

69. Instabis: Caritas cuiuscumque viatoris habet a Deo praefixum terminum suae perfectionis, ultra quem spatiari non valet. Sed ad istum terminum nunquam pervenit caritas, dum in via est. Ergo caritas, dum est in via, perfecta non est. Cetera certa sunt; et minor patet: quia usque ad instans mortis non pervenit caritas ad illum gradum seu terminum a Deo praefixum.

Respondetur distinguendo maiorem: *suae perfectionis* sub qua ad instans mortis perveniat, concedo; *perfectionis* absolute, nego maiorem. Sicut a Deo destinatur gradus gloriae pro quocumque viatore, sic etiam praefigitur gradus caritatis in quo decedens gradum illum gloriae nanciscatur. Et licet talis gradus

caritatis dicatur caritatis perfectio, non tamen dicitur perfectio absoluta, sed perfectio sub qua decedere debet habens caritatem; sive iste, dum devivit, sit perfectus simpliciter, sive magis perfectus, sive nullatenus habuisset in via perfectionem, sed esset incipiens proficiensve. Quod praeterquam quod de se affatim notum est, inde patet quod, dum quis devivit, habere potest minus perfectam caritatem quam per aliquod vitae spatium habuisset. Unde maior illa propositio intelligenda est de perfectione quam habere debet decedens, dum subest decreto praefigente caritatis perfectionem cum qua moriturus est; non autem de perfectione caritatis absolute sumpta, prout scilicet perfectum constituit viatorem; hancque absolutam caritatis perfectionem habent plures, dum vivunt, licet illam aliam usque ad mortis instans non habeant.

70. Arguitur *ultimo* : Habens impeditivum perfectionis, dum illud habet, non est perfectus. Viator, dum est viator, habet impeditivum perfectionis. Ergo non est perfectus. Probatur minor : iuxta D. Thomam, disp. *De charitate,* art. 10, in corpore (48), tria impediunt perfectionem. Primum est peccatum mortale. Secundum, sollicitudo rerum exteriorum. Tertium, corpus iam infirmitatibus quieti perfectionis obsistens, iam sua gravitate molestum a bono perfectionis retrahens. Sed, iuxta eundem Angelicum Praeceptorem, *inibi,* licet aliqui viatores excutiant duo priora impedimenta, a tertio nullus liberatur, ut de se patet. Ergo viator, dum viator est, habet perfectionis impedimentum.

Respondetur distinguendo maiorem : *perfectus* ea perfectione respectu cuius habet impeditivum, concedo; alia, nego maiorem. Deinde distinguitur minor : *perfectionis* patriae, concedo minorem; viae, nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem : *perfectionem* patriae, concedo; viae, nego maiorem. Itaque gravitas corporis impedit ne viator actu semper feratur in Deum, et haec est perfectio patriae seu simpliciter talis, quam in viatore non dari, nec dabilem esse fatemur. Secus autem est de perfectione viae seu quoad statum, hanc enim non tollit gravitas corporis :quia haec perfectio non petit quod mens actu feratur semper in Deum, sed quod habitu in Deum ordinata sit, et quod actu sit pars inferior subordinata rationi, ut huius sanctam otiositatem non perturbet. Unde, ablatis peccato et sollicitudine ad exteriora, datur perfectio viae, quam illa duo impediunt; non vero ei obest gravitas corporis : haec enim solum patriae perfectioni contraria est.

DISPUTATIO XVI

De quidditate divinae perfectionis.

Postquam de *an est* divinae perfectionis egimus, recta methodo de *quod quid est* ipsius disputamus. In qua iucundissima pariterque utilissima materia plurima sunt scitu digna. Verum enimvero nec omnia illa possunt ita idonee scholastice proponi, nec ad omnia quae scholastico rigore attingibilia sunt, calamum applicare valemus; longa enim adhuc nobis restat via, ut *mysticus* iste *cursus* consummetur. Unde pauca aliqua lustrabimus, ut cognoscere possimus in quo eorum consistat contemplativorum, de quibus praecipue agimus, ut disputatione praecedenti dicebamus, perfectio.

(48) Ed. Vivès, t. XIV, p. 261ª.

QUAESTIO PRIMA

Utrum perfectio per se consistat in paupertate voluntaria ?

Inter plura de quibus dubitari potest an in ipsis consistat perfectio, non est dubium paupertatem voluntariam sedem eminentem occupare, tum propter naturam huius virtutis eximiae, tum etiam ob dicta Scripturarum Patrumque testimonia, quae hoc asserere videntur.

§. I. Nonnulla observo et primam conclusionem statuo.

1. Paupertatem dividi in paupertatem ex necessitate et ex propria voluntate experientia testatur et docet Divus Thomas III *Contra Gent.,* cap. 134 (1) et *Opusc. XX,* lib. IV, cap. 15 (2). *Primo* ergo observandum est praesens quaesitum non esse de paupertate ex necessitate; quod clarum est vel ex ipso quaestionis titulo, qui de *paupertate voluntaria* loquitur. Unde illam primam paupertatem a praesenti controversia excludimus: quia talis paupertas non est virtus. Immo illa gravati tantum a perfectione distant, ut nec ad regimen reipublicae assumi debeant; quia politiae corruptores sunt, uti docet idem Doctor Angelicus, loco citato ex *Opusculo XX,* cap. 20 (3). Loquimur ergo de paupertate voluntaria.

2. Observa *secundo* : quod paupertas voluntaria est duplex. Alia, quae assumitur ex motivo naturali; et alia, quae ex motivo supernaturali eligitur. Primam etiam ipsi fidei lumine destituti cognovere, ac ex illis illam elegere non pauci vel ex geniali oppositione cum sollicitudine necessaria pro divitiarum aggregatione, conservatione et augmento; vel ut expeditius scientiarum speculationi vacarent. De hacque paupertate modulatur Claudianus, lib. I *In Rufinum* (4) :

Vivitur exiguo melius, natura beatis
Omnibus esse dedit, si quis cognoverit uti.
Haec si nota forent, frueremur simplice cultu,
Classica non fremerent, non stridula fraxinus iret,
Non ventus quateret puppes, non machina muros.

Cum autem nostra controversia sit de perfectione supernaturali, planum est non consistere in hac prorsus naturali paupertate; eoque reducitur dissidium praesens ad paupertatem ex motivo supernaturali assumptam.

3. Observa *tertio :* hanc paupertatem ex motivo supernaturali dupliciter considerari posse. Primo, ut dicit renuntiationem rerum temporalium seu divitiarum tam naturalium quam artificialium. Sicque communiter dicitur paupertas evangelica. Secundo potest considerari prout non solum bona temporalia animo generoso calcat, sed etiam prout dicit abnegationem propriae voluntatis et cuiuscumque rei creatae, sive visibilis, sive invisibilis, sive corporis, sive animae, sive terrestris, sive caelestis, solo creatore contenta. Et haec paupertas propriissime dicitur evangelica; quia illam verbo et opere exercuisse Dominum ac Redemptorem nostrum, cuius perfecti imitatores fuere Apostoli, constat ex Evangelio. Hancque ipsam paupertatem possumus mysticam appellare, tum ut illam ab evangelica communiter dicta secernamus; tum quia haec est, in qua totum mystici profectus fastigium innititur.

4. Habemus ex dictis quid nomine paupertatis in praesenti intelligamus. Sed adhuc *ultimo* observandum est: ly *per se* positum in quaestionis titulo posse dupliciter sumi. Primo, prout est idem ac *simpliciter* seu *essentialiter.* Qualiter id

---

(1) Ed. Vivès, t. XII, p. 432-433[b]; ed. Leon., t. XIV, pp. 404[a]-405[b].

(2) i. e. *Tractatus de rege et regno seu De regimine principum* (*opusc. XVI* apud Vivès), lib. IV, cap. 15, §. *Ad hoc;* ed. Vivès, t. XXVII, p. 402[b].

(3) Ed. Vivès, t. XXVII, p. 405[b]-406[a].

(4) Collect. Nisard, p. 566. — In ed. 1730 erronee legitur: « *lib.* 2 ».

in quo consistit perfectio, est reipsa essentia seu natura perfectionis. Secundo potest sumi prout est idem ac *non per accidens*. Sicque non solum consistit *per se* perfectio in eo quod ipsam simpliciter constituit, sed etiam in eo quod ad ipsam habendam secundario et secundum quid conducit. Et quamquam de *per se* primo modo accepto sit praecipue nostra controversia, etiam agemus de illo secundo modo considerato; quandoquidem hac methodo clarius in quo perfectio simpliciter consistat, percipitur; et modus quo ad ipsam paupertas evangelica desideretur, apparet. His ergo praelibatis,

5. Sit nostra prima conclusio : *In paupertate evangelica consistit per se perfectio.* Absolute sumitur ly *per se* prout abstrahit a simpliciter et secundum quid, iuxta dicta numero praecedenti. Sic D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 3 et 7; ubi Caietanus (5); et *Opusc.* XVII, cap. 6 et sequentibus (6); et III *Contra Gent.*, cap. 130 (7); ubi Ferrara videndus §. *Circa id, quod dicitur* (8). Probatur ergo assertio primo ex verbis Christi Domini apud *Matth.*, cap. XIX, v. 21 (9), ad adolescentem perfectionem desiderantem, cui dixit : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo.* Ubi ad perfectionem comparandam paupertas evangelica consulitur. Consequenterque perfectio consistit per se in evangelica paupertate. Si namque non per se, sed per accidens aut per aliud conduceret ad perfectionem, illud aliud consuleret Magister divinus. Aliter non recte sciscitanti respondisset, nec responsio menti interrogantis adaequasset.

6. Probatur secundo assertio a ratione sic : Habens animum quietum et idoneum ad vacandum Deo habet perfectionem. Sed qui servat evangelicam paupertatem, sic est. Ergo perfectionem habet. Ergo ipsa evangelica paupertas perfectio est. Patet ista : quia a tali evangelica paupertate provenit tranquillitas illa et expeditio. Maior autem inde constat : quia in unione ad Deum ultimum finem supernaturalem consistit tota perfectio. Unde impedimentum non habens ut Deo uniatur, perfectus est. Minor autem probatur: qui servat evangelicam paupertatem, liber est a sollicitudinibus et tumultibus, quos indispensabiliter secum afferunt divitiae; sed hoc et nihil aliud intelligimus per habere animum quietum et idoneum ad vacandum Deo; ergo. Videatur Divus Thomas locis citatis.

Confirmatur primo ratio facta : Contrariorum eadem est ratio. Sed in avaritia, quae contrariatur paupertati, stat omnis imperfectio et perditio. Ergo in paupertate stat perfectio. Probatur minor: omnis imperfectio stat in radice omnium peccatorum; sic est avaritia, iuxta Apostolum I *ad Timoth.*, cap. VI, v. 9. dicentem : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum diaboli, et desideria multa inutilia, et nociva, quae mergunt homines in interitum, et perditionem. Radix enim omnium malorum est cupiditas.*

Confirmatur secundo : Quia Divus Augustinus lib. LXXXIII *Quaestionum*, quaest. 36 (10), inquit : *Quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas.* Sed omnem cupiditatem divitiarum frenat paupertas voluntaria, quae cupiditati, ut dictum est, contrariatur. Ergo paupertas voluntaria perfectio est.

Confirmatur tertio ex Divo Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 99, art. 6, in corp. (11), dicente : *Perfectio hominis est, ut, con-*

---

(5) Ed. Leon., t. X, pp. 454^{a}-455^{b} et 461.

(6) i. e. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (*Opusc.* III apud Vivès), cap. 6 sqq.; ed. Vivès, t. XXIX, pp. 163^{a} sqq.

(7) Ed .Vivès, t. XII, pp .424^{b}427^{b}; ed. Leon., t. XIV, p. 396.

(8) Romae, 1570, fol 388*c*. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 397b, num. 4.

(9) Hetzenauer, p. 972: ..., *vade ,vende quae habes,...*

(10) *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*, quaest. 36, num. 1; Migne, P. L., t. 40, col. 25: *Nutrimentum ejus est, imminutio cupiditatis,...*

(11) Ed. Leon., t. VI, p. 204^{b}: *Perfectio autem hominis...*

temptis temporalibus, spiritualibus inhaereat. Sed contemptus temporalium est idem ac voluntaria paupertas. Ergo haec est perfectio hominis.

7. Obiicies primo contra factam rationem : Non solum sollicitudo divitiarum animum inquietat, sed etiam sollicitudo suiipsius et familiae. Ergo, evacuata sollicitudine erga divitias, non adhuc manet mens idonea ad vacandum Deo. Ergo nec adest perfectio.

Respondetur : nos non dixisse perfectionem supernaturalem consistere in sola paupertate voluntaria. Consistit in ea et in aliis. Modo de paupertate loquimur, de aliis postmodum locuturi. Unde si paupertas evangelica, quantum ad se spectat, mentem contemplationi aptat, in ipsa consistit perfectio, licet non in sola ipsa; quia non sola ea mentem aptat contemplationi.

8. Replicabis : Perfectio est res omnino indivisibilis : est enim constitutiva status perfectorum. Ergo si non consistit in sola paupertate, nullatenus in ipsa consistet. — Respondetur : antecedens esse verum de perfectione essentialiter ac simpliciter sumpta, secus autem de perfectione secundario aut secundum quid considerata. Hactenus locuti sumus de perfectione non determinate tali, sed de eo quod ad ipsam requiritur vel simpliciter, vel secundum quid, dummodo per se requiratur. Unde cum discutiamus modum quo ad perfectionem conducit, perfecte enodabitur nodus iste.

9. Obiicies secundo contra primam confirmationem : Avaritia opponitur liberalitati, iuxta D. Thomam, II^a II^{ae}, quaest. 118, art. 3. Ergo ex quo in avaritia stet tota perditio, non habetur quod in paupertate stet perfectio.

Respondetur primo cum PP. Salmanticensibus in *Arbore praedicamentali,* num. 160 (12) : quod paupertas voluntaria, *prout est virtus, forte non differt ab hac liberalitate.* Unde D. Thomas idem intelligit per liberalitatem ac per paupertatem. — Secundo respondetur cum iisdem (13) : quod circa divitias non vitiose insectandas datur triplex virtus : videlicet, *magnificentia circa magnas, liberalitas erga moderatas, et circa earum totalem renuntiationem paupertas.* Eoque magis opponitur cupiditati paupertas quam liberalitas.

10. Instabis: Si paupertas contrariaretur cupiditati, sicut haec est radix omnium malorum, ita illa esset radix bonorum omnium. Sed paupertas non est radix omnium bonorum. Ergo nec contrariatur cupiditati. Maior patet ex ipso principio quod assumpsimus, videlicet, quia contrariorum eadem est ratio. Minor autem probatur : tum quia est expressa Divi Thomae, I^a II^{ae}, quaest. 84, art. 1, ad 1; tum quia radix omnium bonorum est caritas.

Respondetur distinguendo maiorem : *ita* et diverso modo, concedo; eodem, nego maiorem. Cupiditas est radix omnium malorum *ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori,* ait Divus Thomas loco citato, in corpore. Paupertas autem est dispositive radix arboris virtuosae, cuius praecipua radix est caritas. Pauperes enim qui spiritu pauperes sunt, ita bene dispositi inveniuntur ad omnia bona, ut iam de praesenti vel ipsum summum bonum eorum sit, *quoniam ipsorum est regnum caelorum* (14).

11. Replicabis ex alia parte : Cupiditas non est radix omnium malorum. Ergo, si contrariorum eadem est ratio, paupertas nullatenus erit radix omnium bonorum. Probatur antecedens primo : quia radix omnium malorum est peccatum originale; ergo non cupiditas. — Secundo probatur: quia multoties cupiditas est effectus alterius peccati, ut cum quis summe appetit pecunias, ut gulae insatiabiliter indul-

(12) T. VI, p. 502b.
(13) *Ib.*, t. VI, p. 503a: ..., *liberalitas circa moderatas, et...*
(14) *Matth.*, c. V, v. 3.

geat; ergo huius mali cupiditas non est radix, quin potius ab illo oritur. — Probatur tertio : quia apud *Ecclesiasticum*, cap. X, v. 15, dicitur : *Initium omnis peccati est* (15) *superbia;* sed idem est *initium omnis peccati* ac radix ipsius; ergo. — Probatur quarto : quia avaritia ponitur unum ex septem vitiis capitalibus ; ergo ipsa non est radix omnis mali. Probatur consequentia primo: ideo superbia non ponitur inter alia vitia capitalia, quia est *velut regina quaedam omnium vitiorum,* ut ait laudatus D. Thomas, art. 4, ad 4 (16); ergo si avaritia esset radix omnis mali, non poneretur inter alia. Probatur secundo consequentia : quia dantur sex alia peccata capitalia; ergo nec sola avaritia est radix mali, nec ipsa totius mali radix est. Ista consequentia quoad primam partem notissima est; et quoad secundam patet: quia vitia capitalia sic dicuntur, quia ad ipsa peccata alia subsequuntur.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicas : peccatum originale fuisse superbiae effectum, ut docet D. Thomas, IIª IIªᵉ, quaest. 163, art. 1; et etiam inobedientiae et gulae, ut tradit ipse Doctor Sanctus *ibi,* ad secundum. Dicitur autem in nobis radix omnis mali, quia cum ipso contrahimus inordinationem superbiae et cupiditatis, a quibus ipsum ortum fuit; quippe primi parentis superbia comitem habuit cupiditatem inordinatam. *Aliquod bonum spirituale inordinate appetiit,* ait adductus D. Thomas. Verum, quia hic loquimur praecipue de cupiditate prout est immoderatus appetitus divitiarum, quod ex hac parte potest deficere solutioni, infra supplebitur.

Ad secundam probationem respondetur distinguendo antecedens : *alterius peccati* ut finis, concedo; aliter, nego antecedens. Ut iam videbimus, cupiditas dicitur omnium malorum radix ordine exsecutionis; quippe appetens inordinate divitias, id appetit, quod materiam pro exsecutione cuiuscumque peccati subministrat. Ordine tamen intentionis seu finis aliter res se habet; quiaque id quod est effectus ordine intentionis, ordine exsecutionis causa est; idcirco cupiditas est in hoc ordine radix et causa plurium peccatorum, quae in illo alio ordine illius causae sunt.

Ad tertiam probationem respondet Sanctus Thomas, loco citato ex Iª IIªᵉ, art. 2, in corpore (17) : *Considerandum est enim, quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet, intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, etc.* Prosequitur Sanctus Doctor et ait : quod ordine intentionis *initium omnis peccati superbia est.* Siquidem finis appetentis immoderate bona temporalia est, ut iis mediis aliquam excellentiam habeat. Ordine tamen exsecutionis cupiditas est initium omnis peccati, eo quod praebet occasionem adimplendi omnia desideria peccati mediis divitiis, quibus inhiat. Per quae plene solvitur prima probatio. Quia, si loquamur de peccatis quae contrahentes peccatum originale perpetramus, eorum radix ordine exsecutionis avaritia est.

Ad quartam negatur consequentia. Ad cuius primam probationem respondet idem Sanctus Doctor, *ibi* (18) : *Ad secundum dicendum, quod superbia dicitur esse initium omnis peccati, secundum rationem finis, ut dictum est. Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium; et ideo superbia quasi universale vitium non connumeratur aliis, sed magis ponitur velut regina quaedam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit : avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, ut dictum est.* Videlicet art. 1 et 2. Ex quibus patet quare superbia inter septem vitia capitalia non accenseatur, cum inter ipsa avaritia numeretur. — Ad secundam probationem consequentiae dicas: solam ava-

(15) « *Est* » deest in ed. 1730.
(16) Iª IIªᵉ, quaest. 84, art. 4, ad. 4.
(17) Iª IIªᵉ, quaest. 84, art. 2, corp.

(18) Sic in ed. 1730. — Requiritur: Iª IIªᵉ, quaest. 84, art. 4, ad 4; ed. Leon., t. VII, p. 109ᵇ: *Ad quartum dicendum quod superbia... rationem, sicut supra dictum est.*

ritiam esse radicem omnium peccatorum ordine exsecutionis, sicut sola superbia dicitur initium omnis peccati ordine finis. Nec per hoc excluditur quod dentur alia vitia capitalia : quia haec non sic nominantur, quia ab aliis non procedunt, sed quia per ordinem ad ipsorum fines alia peccata ad ipsa subsequuntur. De quo videndus est Divus Thomas locis citatis; et in II *Sent.*, dist. 42, quaest. 2, art. 3 (19); et quaest. 8 et 9 *de malo* (20). Et haec pro prima parte probationis illius consequentiae.

Ad secundam probationem illius consequentiae respondet Divus Thomas IIª IIᵃᵉ, quaest. 119, art .2, ad 9 (21), dicens: *Dicitur avaritia esse radix omnium malorum, non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est, quod non interdum oriatur ex avaritia.* Similiter citata quaest. 84, art. 1, ad 3 (22), docet quod non *dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius, sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur.* Ex quibus duobus textibus liquet non omnia mala ab avaritia causari, imo ipsam aliquando ab aliis malis oriri. Dicitur tamen radix omnium malorum, *quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur,* et quia ipsa, ut dictum est, materiam et fomentum malis omnibus subministrat.

§. II. Argumentis contra hanc conclusionem respondetur.

12. Contra assertionem nostram plurima sunt et ex diversis capitibus petita argumenta. Ex illis unum vel alterum adducemus, quorum enodatione doctrina praesens penitus percipiatur. Arguitur ergo *primo:* Dum dicimus paupertatem esse perfectionem, vel sumimus paupertatem prout excludit appetitum inordinatum divitiarum, vel prout excludit ipsas divitias. Sed primum non sufficit ad perfectionem, et secundum ad ipsum non requiritur. Ergo perfectio nullatenus consistit in evangelica paupertate. Minor pro prima parte liquet : quia excludere appetitum inordinatum divitiarum est praecise exclusio nocivi, per quem modum procedendi vel non habetur meritum, vel si habetur, est adeo debile ut perfectionem arguere non possit. Pro secunda parte constat etiam ipsa minor : si namque perfectio consisteret in divitiarum renuntiatione, nullus dives perfectus foret, quod rationi et experientiae contradicit.

Respondetur : paupertatem in praesenti sumi prout excludit tam appetitum inordinatum de facto, quam periculum illius; qui enim vere pauper est, longe est ab inordinato appetitu divitiarum. Et hoc fieri non potest per solum recessum a malo, sed per actum valde meritorium et multum ad perfectionem conducentem. Per quod patet ad maiorem pro prima parte et ad ipsius probationem. Ad secundam maioris partem dicimus : sumi modo paupertatem voluntariam prout etiam divitias ipsas excludit, non quia divitiae nocivae sint aut cum perfectione incompatibiles, sed ob periculum quod secum afferunt inordinatae adhaesionis ad ipsas et ob indispensabilem sollicitudinem erga easdem. Ab his ergo latrunculis iter perfectionis frequentissime cum affectu conantibus impedire immunis est vere pauper, iuxta illud Iuvenalis, *Satira X* (23) :

Pauca licet portes angusti vascula puri,
Nocte iter ingressus, gladium contumque timebis,
Et motae ad lunam trepidabis arundinis umbras,
Cantabit vacuus coram latrone viator.

Unde, licet divites possint perfectionem

---

(19) Ed. Vivès, t. VIII, pp. 562ᵇ-565ᵃ.
(20) Ed. Vivès, t. XIII, pp. 491ᵃ-513ᵇ.
(21) Ed. Leon., t. IX, p. 466ᵇ: ... *quod non interdum ex avaritia oriatur.* — In ed. 1730 legitur: « *art. 1, ad 19* ».
(22) Iª IIᵃᵉ, quaest. 84, art. 1, ad 3; ed. Leon., t. VII, p. 106ᵇ: *Dicitur avaritia radix omnis mali* [« *omnium malorum* » *Pa*], *quin...*
(23) v. 19-22; coll. Nisard, Parisiis 1845, p. 253ᵇ: *Pauca licet portes argenti vascula puri,*
Nocte...
Et motae ad lunam trepidabis arundinis umbram.
Cantabit...

et beatitudinem obtinere, medium tamen congruentius ad illam adipiscendam est paupertas voluntaria, ut definitum est in Concilio Constantiensi, sess. VIII contra Wicleff (24), et a Leone X contra Lutherum et sequaces (25).

13. Dices : Quod ex se praescindit a bonitate et malitia, tantum de illis habet, quantum illi confert eo utens. Divitiae et paupertas sic sunt. Ergo tantum habent de bonitate et malitia, quantum eis confertur. Ergo paupertas ex se non magis conducit ad perfectionem quam divitiae; sed ea ex illis magis conducet, qua habens perfectius utatur. Cetera constant; et minor pro prima parte probatur auctoritate Divi Thomae, III *Contra gent.*, cap. 133 (26), dicentis : *In tantum igitur divitiae bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis; si vero iste modus excedatur, ut impediatur usus virtutis, non iam inter bona computanda sunt, sed inter mala.* Deinde probatur ipsa minor quoad secundam partem ex eodem Sancto Doctore *ibi* (27) dicente: *Non enim paupertas secundum se bona est.* Ergo divitiae et paupertas ex se praescindunt a bonitate et malitia.

Respondetur : nos in praesenti eam perfectionem discutere, quae vel simpliciter perfectio sit, vel, ut minus, aliqualiter, per se tamen : eo quod per se est medium magis idoneum ad habendam perfectionem simpliciter. Qua in re supponimus opes ex se praescindere, sicut et paupertatem; possunt enim divitiae vel avare retineri, vel vitiose dilargiri. Similiter paupertas potest esse mala, iuxta illud *Ecclesiastici*, cap. XXV, v. 3 (28) : *Tres species odivit anima mea... Pauperem superbum, etc.* Et potest esse virtuosa, ut dicitur apud Divum Iacobum, cap. II, v. 5 (29) : *Nonne elegit Deus pauperes in hoc mundo?* Etiam supponimus in praesenti quod opes misericorditer distributae conducunt ad perfectionem habendam, et quod paupertas virtuosa disponit ad ipsam perfectionem comparandam. Dissidium est : quis sit ex se melius dispositus ad perfectionem, pauper virtuosus vel dives misericors?

Ad quod dicimus : pauperem virtuosum melius dispositum ex se esse. Tum quia securius graditur, nec habet divitias, ad quas cor apponat. Tum quia distractionibus non quatitur, quibus abundantes abundant. Unde mentis tranquillitate gaudet ad vacandum Deo, qua tranquillitate vel caret dives, vel difficilius illam habere potest. Et haec tranquillitas comes assiduus ex se est paupertatis etiam secundum se sumptae; quandoquidem scimus aliquos vel gentiles, ut facilius contemplationi scientiarum dederentur, divitiis renuntiasse; et numero praecedenti audivimus gentilem, et quidem perditissimum, immunem a latronibus pauperem cecinisse. Quare factam obiectionem in pluribus deficere dubitandum non est. Unde omnes eius propositiones vel omittendae, vel iuxta dicta distinguendae sunt, praeter ultimam consequentiam, quae omnino neganda est.

14. Replicabis : Legis antiquae Patriarchae perfecti ac ditissimi fuere. Ergo signum est quod divitiae non minus ad perfectionem conducunt quam paupertas. — Respondetur primo distinguendo antecedens : *perfecti* non ita facile ac pauperes, concedo; ita, nego antecedens. Non negamus divites perfectos esse posse, sed maiorem dispositionem in paupere recognoscimus propter dicta.

Respondetur secundo : inter perfectos veteris legis perfectiores fuisse illos qui paupertate eximia floruere, ut Parens Elias, Eliseus et alii. Verum ut quid inter angustias unius legis et rerum creatarum continemur, cum habeamus hominem Deum, Legis auctorem, qui verbo et opere nostri asserti veritatem commen-

(24) *Concilium Constantiense*, sess. VIII contra Ioannis Wicleff articulos, art. 21-24; *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta... studio* PHILIPPI LABBEI ET GABR. COSSARTH, S. I., ed. Coleti, Venetiis, 1728-1733, t. XVI, col. 120-121.

25) *Sacrosancta Concilia*, ed. cit., t. XIX, col. 1049 sqq.

(26) Ed. Vivès, t. XII, p. 432[a]; ed. Leon., t. XIV, p. 403[a]: ..., *ut per eas impediatur usus...*

(27) Ed. Vivès, t. XII, p. 432[b]; ed. Leon., t. XIV, p. 403[b].

(28) v. 3 et 4.

(29) Hetzenauer, p. 1175: *Nonne Deus elegit pauperes...*

STUDIO ADDICTUS

davit, ut videre est apud Divum Thomam, *super cap. II Epistolae Divi Iacobi* (30) dicentem : *Nota, quod Christo multum videtur placere paupertas. Primo, quia paupertatem sibi assumpsit. II Corinth., VIII :* « *Scitis gratiam Domini nostri Iesu Christi, quoniam cum dives esset, propter nos egenus factus est.* » *Secundo, quia paupertatis signa in sua nativitate ostendit. Luc., II :* « *Invenietis infantem positum in praesepio.* » *Tertio, quia pauperes parentes habere voluit. Luc., I:* « *Missus est Angelus, etc.* » *Quarto, quia paupertatem inter homines conversando tenuit. Matth., VIII :* « *Vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos, etc.* » *Quinto, quia pauperes discipulos elegit. Matth., IV:* « *Obambulans Iesus iuxta mare Galileae, etc.* » *et hic pauperes elegit Deus. Sexto, quia pauperibus regnum caelorum promittit. Matth., V:* « *Beati pauperes spiritu.* » *Septimo, quia paupertatis consilium dedit* (31). *Matth., XIX :* « *Si vis perfectus esse, vade* (32), *etc.* » *Octavo, quia pauperrimus, et nudus in Cruce pependit. Trenor., III:* « *Recordare paupertatis meae, etc.* » Igitur Christus Dominus, tot nobis paupertatis exempla exhibens, divitiis paupertatem proculdubio praeposuit.

15. Arguitur *secundo :* Si paupertas voluntaria esset aliquomodo perfectio, maior paupertas esset maior perfectio. Hoc non. Ergo nec illud. Maior liquet ex illo communi effato : sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita, etc. Minor autem probatur primo : quia paupertas habet medium in quo consistat et a quo si desistat, non manet virtus; ergo. — Probatur secundo : quia alias incideremus in delirium *resignatorum* dicentium nullam, etiam levissimam, curam adhibendam esse pro victu aut vestitu quaerendo, sed omnia haec ad Dei providentiam relinquenda esse. Ergo

Respondetur distinguendo maiorem : *maior* intra limites virtutis, concedo ; extra illos, nego maiorem. Distinctio est Divi Thomae, qui illam explanat libro citato *Contra gent.*, cap. 133 (33), sic : *Quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior; non autem quanto paupertas fuerit maior : non enim paupertas secundum se bona est : sed in quantum liberat ab illis, quibus homo impeditur, quominus spiritualibus intendat. Unde secundum modum, quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius.* Contra quam doctrinam non sunt decantatum illud proverbium, nec minoris probationes.

16. Dices : Si in facultatibus dimittendis medium tenere debemus, ut dictum est, non possumus omnibus renuntiare. Ergo omnia dimittere non est opus perfectionis. Probatur antecedens : medium tenere in facultatum renuntiatione non est omnibus simul et semel renuntiare, sed aliqua dimittere et alia ad propriam sustentationem retinere. Unde ille videtur vere pauper, qui cum Salomone cap. XXX, v. 8 *Proverb.* dicat : *Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi, etc.* Iste utique medium tenet; non vero qui extremum mendicitatis eligit. Ergo.

Respondetur ex Philosopho, II *Ethicor.*, cap. 6 (34), negando antecedens. Et ad probationem distinguo antecedens : *medium* secundum quantitatem rei, concedo; secundum rectam rationem, nego antecedens. Duplex est virtutis, verbi gratia paupertatis, medium. Primum attendit quantitatem rei relinquendae, et secundum hoc non omnia derelinquenda sunt, sed alia sunt dimittenda et reservanda alia. Secundum autem medium illa omnia dimittere potest, quae secundum rectam rationem dimitti possunt. Possunt autem secundum rectam rationem omnia simul dimitti, dicente Christo Domino (35) : *Vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Et monente Divo Hieronymo : *Chris-*

(30) Ed. Vivès, t. XXXI, p. 345.

(31) Ed. 1730 omittit: « *Matth., V:* « *Beati pauperes spiritu.* » *Septimo, quia paupertatis consilium dedit* ».

(32) Ed. 1730 omittit « *vade* ».

(33) Ed. Vivès, t. XII, p. 432ᵇ; ed. Leon., t. XIV, p. 403ᵇ.

(34) num. 15-20; Didot, t. II, p. 20; Bekk., 1106ᵇ, 36-1107ᵃ,27.

(35) *Matth.*, c. XIX, v. 21; Hetzenauer, p. 972; *Vende quae habes,...*

tum nudum nudus sequere in *Epistola ad Rusticum* (36). Ergo id quod est extremum secundum quantitatem rei, non est extremum, sed medium secundum rectam rationem.

Ad probationem insertam dicas : Salomonem regem magnificum petentem victui necessaria bene processisse, verumtamen eius petitio non est charisma quod veri pauperes illa dignitate non fulgentes debeant aemulari. Illustrissimum regem mendicitas non decebat, nec dedecet alios. Unde isti possunt mendicitatem eligere omnibus renuntiantes. — Adde : istos etiam posse petere victui necessaria, sed taliter necessaria, quod cum mendicitate, hoc est, cum non habere aliquid privative proprium, compatibilia sint. Haec, inquam, petere possunt et petunt quidem, cum a Deo panem quotidianum petunt (37).

17. Instabis: Mendicitas, iuxta D. Thomam, III part., quaest. 40, art. 3, ad 1, *Est occasio furandi, et mentiendi, aut etiam periurandi.* Ergo non potest a vere paupere appeti. Probatur consequentia : eo non possunt appeti divitiae ,quia ex se sunt occasiones ruinae; ergo pariformiter.

Respondetur explicando Divum Thomam cum ipso Divo Thoma *ibi* dicente : quod non quaevis mendicitas illa inconvenientia secum affert, *sed sola illa, quae est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur, et periurat; sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet.* Per quod explicatur antecedens et discrimen inter abundantiam et paupertatem assignatur. Divitiae enim semper afferunt periculum adhaesionis et animi dispersionem. In paupertate autem voluntaria non dantur pericula, quae in paupertate necessitatis.

18. Insurges : Sat est quod mendicitas necessaria illa mala habeat, ut debeamus fugere mendicitatem voluntariam. Ergo data doctrina non tenet. Probatur antecedens : sat est illud, ut mendicitas voluntaria habeat speciem mali : assimilatur enim mendicitati ex necessitate; sed D. Paulus I *ad Thessal.*, c. V, v. 22, imperat : *Ab omni specie mala abstinete vos;* et Philosophus inquit quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quae turpia videnter; ergo.

Respondetur negando antecedens.Cuius probationis distinguatur antecedens : *voluntaria* importune ac indiscrete procedens, concedo; non sic procedens; nego antecedens. Paupertas voluntaria dupliciter exerceri valet. Primo, modeste, et opportune, et prout dirigitur ad necessaria pro victu inter fideles congreganda; et haec nullam speciem mali habet, nec umbram similitudinis cum alia mendicitate dicit. Quae si ob hoc vituperanda foret, pariter et praedicatio Evangelii evangelice facta deberet vituperari; cum non raro praedicetur Evangelium et non ob audientium profectum, sed ob commodum aut utilitatem praedicantis. Secundo exerceri potest paupertas importune et indiscrete, quatenus cognoscitur deservire ad superfluitatem vel voluptatem petentium. Et haec mendicitas speciem mali habet assimilaturque mendicitati necessariae; non enim ostenditur paupertate contentus, qui superflua et ad voluptatem mendicat. Unde hanc mendicitatem fugiant veri pauperes, si Apostolo, ut par est, volunt obtemperare Philosophique proficuum monitum non contemnere.

19. Arguitur *tertio* : Status episcoporum est status sublimis perfectionis. Sed talis status requirit divitias. Ergo vel istae conducunt per se ad perfectionem, vel paupertas non conducit. Maior liquet : quia status ille est perfectionis habitae, nec enim ad illum sufficit perfectio habenda, qualis est illa ad quam religiosi tenentur. Minor autem probatur : quia episcopi amplissimas facultates possident, quibus et splendor dignitatis conservatur, et egenis quamplurimis subvenitur; ergo.

(36) i. e. Epist. 125, num. 20; Migne, P. L., t. 22, col. 1085: *Nudum Christum, nudus sequere.*

(37) *Luc.*, c. XI, v. 3.

Urgetur : Quia episcopi nedum habent opes a suis dignitatibus provenientes, verum etiam proprium habere possunt, de quo disponere valent, ut videre est apud D. Thomam, IIª IIᵃᵉ, quaest. 184, art. 6. Ergo sine propriarum facultatum dimissione stat perfectio habenda in quocumque, qui ad illam tendere satagat. Probatur consequentia : plus est perfectio actu habita quam acquirenda; sed cum perfectione habita compatitur habitio proprii; ergo et cum ipsa ut acquirenda.

Respondetur primo distinguendo minorem : *requirit* ratione privativa status, concedo minorem; ratione perfectionis, subdistinguo : connexive, concedo; formaliter seu per se, nego minorem. Status episcoporum non qualitercumque perfectus est, sed est status qui alios regere debet, non solum spiritualia eis exhibendo, sed etiam temporalia, ut docet adductus D. Thomas quaest. 184, art. 7, ad 1 (38). Unico verbo : status ille est status eorum qui tenentur ad eleemosynas faciendas. Et talis status utique facultates requirit. Hoc tamen est ex ratione privativa status, non autem ex ratione perfectionis, cui in episcopis illa tantummodo connexive conveniunt.

Respondetur secundo distinguendo itidem minorem : *requirit* actu, concedo ; in animi praeparatione, nego minorem. Est dicere : quod episcopi debent quidem actu divitias habere modo nuper dicto et ob fines traditos; at taliter debent esse parati, *quod omnia sua pro honore Dei, et salute gregis sui contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam suorum bonorum cum gaudio sustinendo,* ait D. Thomas dicta IIª IIᵃᵉ, quaest. 184, art. 7, ad 1 (39). Taliter ergo affecti debent esse episcopi erga bona sua temporalia. Ex quibus constat ipsos ex una parte nihil habere quod eorum perfectioni obstet, et ex alia illa animi praeparatio ipsos perfectissimi status ostendit. Non habent quod perfectioni obsit : quia actualis renuntiatio bonorum temporalium non exigitur ad perfectionem, et cum aliunde debeant pauperes alere, possunt habere divitias. Praeparatio autem illa, quam habent, relinquendi omnia cum gaudio vel in manu pauperis clamantis, vel perfide surripientis est perfectissima et sine qua perfecti non essent.

Respondetur tertio distinguendo maiorem : *perfectionis* mixtae ex vita contemplativa et activa, concedo; pure activae vel pure contemplativae, nego maiorem. Quid sit vita activa et quid contemplativa, fusissime dictum relinquimus in II praedicabili, disp. 10 (40). Ubi etiam quaest. 2 (41) vitam ex utraque mixtam utrique seorsim sumptae praetulimus. Ibi (42) etiam diximus episcopos ad perfectionem vitae mixtae obligatos esse, ut expresse docet laudatus Divus Thomas ad 2 et ad 3 (43). Unde episcopi, qua parte perfecti debent esse in vita contemplativa, debent esse paratissimi ad omnia sua laeto animo dimittenda. Qua vero parte vitam etiam activam profitentur, possunt actu habere divitias, quae ut virtuose distribuendae spectant ad vitam activam, ut docet D. Thomas loco citato et lib. *Contra gent.,* ubi supra (44).

Ad urgentiam constat ex dictis. Claritatis tamen gratia distinguitur consequens : *sine dimissione* in praeparatione animi, nego; actuali, subdistinguo : *in quocumque* non habente statum prohibentem, concedo; illum habente, nego consequentiam. Dimissio bonorum temporalium in praeparatione animi essentialiter requiritur ad perfectionem; actualis vero ex vi perfectionis absolute non requiritur; ast ex vi perfectionis talis, nempe religiosi vel alterius qui velit ad hoc se obligare, ut actu nudus Christum nudum actu sequatur, requiritur talis

(38) IIª IIᵃᵉ. — In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 186, art. 3, ad 3* ».

(39) Ed. Leon., t. X, p. 461: ... *rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.*

(40) Ed. 1924 sqq., t. II, p. 391.

(41) Cf., v. g., num. 28; ed. 1924 sqq., t. II, p. 409ª.

(42) num. 32, p. 410ᵇ.

(43) IIª IIᵃᵉ, quaest. 184, art. 7, ad 2 et 3.

(44) III *Contra Gentes,* cap. 133; ed. Vivès, t. XII, pp. 431ᵇ-432ᵇ; ed. Leon., t. XIV, p. 403.

actualis renuntiatio. Unde cum episcopi votum paupertatis non habeant, propterea proprium habere possunt et simul sublimissimam perfectionem, quam cum actuali abundantia non pugnare multoties diximus.

20. Inferes : Ergo status religiosorum perfectior est quam status episcoporum. Probatur consequentia : perfectior status est qui omnia sua actu et habitu dimittit, quam qui solum dimittit habitu; sed status religiosorum petit actu et habitu bonorum omnium abrenuntiationem, quam non petit status episcoporum; ergo.Maior, in qua poterat esse difficultas, probatur: perfectior est homo omnia sua actu et habitu, ut Christum pauperrimum imitetur, dimittens illo qui tantum dimittit habitu, actu tamen retinet; ergo similiter de statu.

Respondetur negando consequentiam et maiorem probationis. Ad cuius probationem negetur antecedens. Maior quippe vel minor perfectio non consistit in eo quod aliquis sit magis aut minus pauper, sed in eo quod habeat magis vel minus de eo in quo essentialiter consistit perfectio. Quid autem hoc sit, postmodum disputabimus. Paupertas autem non est hoc in quo perfectio sita essentialiter est, ut dicemus §. sequenti; licet modo dicto accepta sic ad perfectionem conducat, ut aliquando a Divo Thoma perfectio ipsa nominetur, uti videbimus §. 4. Solutio est Divi Thomae dicta quaestione 185, art. 6 (45), ubi ait : *Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra habitum est, perfectio christianae vitae non consistit essentialiter in voluntaria paupertate, sed voluntaria paupertas operatur instrumentaliter ad perfectionem vitae. Unde non oportet, quod ubi maior paupertas est, ibi sit maior perfectio: quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia: nam Abraham, cui dictum est Genes., XVII : « Ambula coram me, et esto perfectus », legitur fuisse dives.*

21. Dices : Numero 15 diximus magis pauperem esse magis perfectum, hoc-

que deduximus ex Divo Thoma ibi dicente : paupertatis bonitatem mensurandam iri penes maiorem elongationem ab exteriori sollicitudine. Sed qui habitu et actu abiicit facultates, est magis pauper magisque elongatus a sollicitudine exteriorum quam ille qui habitu et non actu illis renuntiat, ut pervium cuique est.Ergo.

Respondetur : ibi non fieri mentionem de perfectione essentialiter tali, ut liquet ex iis verbis : *Si paupertas voluntaria esset aliquomodo perfectio.* Nec ibi conferebatur paupertas virtuosior cum paupertate minus virtuosa; sed paupertas evangelica cum paupertate secundum se, ut constat ex verbis illis Divi Thomae. Modo vero numero praecedenti locuti fuimus de perfectione essentialiter tali, et diximus quod magis pauper non est magis perfectus, tametsi, quantum est ex parte paupertatis, sit magis dispositus ad adipiscendam perfectionem.

22. Replicabis : Ex maiori dispositione ad aliquam formam provenit quod perfectius habeatur ipsa forma. Sed magis pauper est magis dispositus ad perfectionem. Ergo perfectius habet perfectionem.

Respondetur distinguendo maiorem : *dispositione* necessario connexa cum forma, concedo ; non connexa necessario, nego maiorem. Paupertas, prout dicit actualem abdicationem divitiarum, est quidem dispositio ad obtinendam perfectionem, quatenus liberat ab exteriorum curis et a cordis adhaesione. Ast haec dispositio non habet necessariam connexionem cum perfectione: cum plures hac paupertate pauperes sint, qui modicam perfectionem sibi comparant. Secus autem de abdicatione in animi praeparatione, quae est effectus essentialis perfectionis ipsiusque inseparabilis comes, ut ait Caietanus dicta quaestione 184, art. 7 (46). Hac quippe paupertate qui fuerit magis pauper, erit utique magis perfectus; de hacque praecipue loquitur assertum nostrum. Quiaque episcopi vi suae dignitatis tenentur ad perfectius habendam huiuscemodi pau-

(45) IIª IIæ. — Ed. Leon., t. X, p. 479ᵇ: *... paupertas instrumentaliter operatur ad... ubi est maior paupertas, ibi... legitur dives fuisse.*

(46) Ed. Leon., t. X, p. 461.

pertatem, propterea perfectiores sunt quocumque alio, *etiamsi des Eliam,* ut disp. praecedenti, num. 52, aiebat Divus Thomas. Maiorem opportunitatem ad perfectionem obtinendam etiamsi concedamus in alio, nunquam tamen concedamus maiorem perfectionem ; si *uterque faciat quantum ad eum pertinet, et bene utatur officio suo :* tunc enim *dico, quod non est comparatio, nisi sicut inter discipulum et magistrum,* dixit Divus Thomas ibidem (47).

Diximus : *etiamsi concedamus in alio;* quia episcopi non tendunt ex vi sui status ad perfectionem, sed illam actu habere debent. Et idipsum in quod imperfecti impingunt, non est perfectis periculum aut distractio. Tota siquidem eorum occupatio erga proprias oves ex redundantia amoris erga Deum, qui eas eorum curae commisit, descendit. De quo, quia plura diximus in II praedicabili, disp. 10, nihil modo amplius dicemus.

Si autem comparatio fiat cum aliis qui Praelati non sunt, tunc dives qui actu facultatibus non renuntiat, non adeo congruenti dispositione ad perfectionem gaudet, ut saepius dictum est. Potest tamen illam maiorem difficultatem tanta animositate superare, ut perfectionem altissimam consequatur. Plura alia contra statutam veritatem opponi possunt; dicta tamen sufficiunt. Qui plura voluerit, adeat Angelicum Praeceptorem locis citatis, et speciatim in dicto libro III *Contra gent.* (48), ubi quidquid pro praesenti materia desiderari potest, inveniet.

§. III. Aliam assertionem propono proboque.

23. Sit secunda conclusio : *Paupertas evangelica, prout dicit abdicationem divitiarum et omnem negationem cuiuscumque rei creatae, non est essentialiter perfectio.* Sic D. Thomas locis ubi supra. Explicatur assertio : Etenim, iuxta dicta numero 3, paupertas evangelica potest sumi vel prout dicit renuntiationem bonorum temporalium, vel etiam ut dicit negationem propriae voluntatis in illam habente et cuiuscumque rei quae Deus non est. Qualiter numero citato diximus eam paupertatem posse mysticam appellari. Et quocumque modo sumatur, dicimus non consistere in illa perfectionem essentialem. Quomodo autem perfectio in illa consistat, ob quod D. Thomas eam soleat dicere perfectionem nosque diximus §§. 1 et 2, ex dicendis constabit, quin opus sit specialem ad hoc conclusionem statuere.

Probatur ergo conclusio primo expresso textu Sacrae Scripturae. *Cant.,* cap. VIII, v. 7, ubi dicitur : *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.* Quae verba adeo pro nostra assertione perspicua sunt, ut sequentibus ostendit *inibi* (49) D. Thomas : *Hic versiculus,* ait, *non eget expositione. Nam nullae huius mundi substantiae, nullae opes comparatione dilectionis aliquid sunt. Legimus quosdam Sanctos sua dedisse pro amore Christi : sed tamen nihil sibi videbantur dimittere in comparatione charitatis, quam emebant. Unde Apostolus cum non solum terrenam substantiam, sed et paternas traditiones dimitteret pro Christo, dicebat Philippens., III « haec omnia contemno, et arbitror ut stercora, ut Christum* (50) *lucrifaciam », id est, amorem illius acquiram.*

Ex quibus hunc discursum efformo : Perfectio essentialis est finis vitae christianae. Sed omnibus renuntiare non est finis vitae christianae. Ergo nec essentialis perfectio. Probatur minor : omnibus renuntiare est medium ut obtineatur finis christianae vitae, ut patet ex allato textu et glossa D. Thomae ; ergo non est finis.

---

(47) Cf. supra, disp. 15, num. 52.

(48) cap. 133; ed. Vivès, t. XII, pp. 431b-432b; ed. Leon., t. XIV, p. 403.

(49) *I Expositio in Cantic. Cantic.,* c. VIII, v. 7; ed. Vivès, t. XVIII, p. 604a.

(50) « *Christo* » in ed. 1730.

Confirmatur : In contractu emptionis et venditionis aliud est pretium quod solvitur pro re empta, et aliud res ipsa quae emitur. Sed inter hominem perfectionis cupidum et Deum veluti celebratur contractus emptionis, ut patet ex illis verbis Divi Thomae « *quam emebant* »; et pretium quod homo solvit pro perfectione quam veluti emit, est renuntiatio omnium quae possidet, nedum facultatum exteriorum, sed etiam appetituum et affectuum. Ergo aliud est ista paupertas seu renuntiatio ab ipsa essentiali perfectione.

24. Elucet veritas ista cap. XIII *Matth.*, v. 44, ubi dicitur quemdam hominem thesaurum invenisse, cuius amore captus universis a se prius possessis renuntiavit deditque in pretium pretiosissimi illius thesauri : *Prae gaudio illius vadit et vendit universa, etc.* Thesaurus iste ex agri, in quo delitescit, emptione comparatus, iuxta D. Thomam (51) et nostrum Extaticum Doctorem in sua *Egloga spirituali,* cant. I, v. 1 (52) et cant. XXXVII, in fine (53), perfectio est, quam et agrum, in quo absconditur, ille, *venditis omnibus, comparat, qui voluptatibus carnis renuntians, cuncta sua terrena desideria per disciplinae caelestis custodiam calcat, ut nihil iam, quod caro blanditur, libeat : nihil, quod carnalem vitam trucidat, spiritus perhorrescat,* ait D. Gregorius *hom.* 11 *in Evangelia* (54). Vendit homo iste universa quae habet, ut ex agri emptione, in quo latet perfectio, eam possideat. Clarum est quod perfectio non consistit essentialiter in illa universali alienatione : haec quidem per se conducit ad habendum thesaurum absconditum, uti diximus in prima conclusione; verum in ipsa renuntiatione universali thesaurus aut perfectio essentialis non consistit.

Quaerens bonas margaritas reperit margaritam pretiosam, ut dicitur eodem capite (55), quam ut possideat, diligens negotiator omnia a se possessa tradidit. Quis asserat margaritam hanc pretiosam non esse omnino diversam ab illa omnium facultatum resignatione? Haec margarita perfectio est, ut multi e Sanctis Patribus docent tenentque plurimi mystici, quos sequitur Venerabilis Pater Alvarez de Paz tomo I, lib. IV, cap. 3 (56); et ob consecutionem huius pretiosae margaritae vitae spiritualis qui prudens negotiator magis quotidie satagit, ut per bona opera in caelum conscendat, omnia sua animosus resignat, sicque in hac mortali vita fruitur felicitate inchoata. Non est autem ipsa suorum universalis renuntiatio ipsa essentialis perfectio.

Et apte perfectio dicitur margarita : quia, teste Origine (57) et etiam Plinio diligentissimo mirabilium naturae indagatore, lib. IX (58), inter margaritas dantur plurimae bonae, una tamen et quam omnes aliae insequuntur, reliquas longe superat magnitudine et pretiositate. Et idcirco urinatores quaerentes bonas margaritas ad hanc pretiosam capiendam dirigunt praecipue suam omnem sollicitudinem, non solum ob istius valorem, sed etiam quia, ea capta, omnium aliarum quae eius ductum fideliter sequebantur, extemplo domini sunt. Dicta autem differentia excessus inter margaritas reperti provenit, ait idem Plinius (59), ex eo quod omnes illae ex rore caeli in concha recepto generantur, et secundum qualitatem roris generantis est valor et pulchritudo genitae margaritae. Unde si ros sit turbidus et patiens terrenam mixtionem, exigua et parvi valoris concipitur margarita. Si autem ros acceptus purus sit et ab impressionibus peregrinis prorsus immunus, unio gignitur, qui reliquos om-

(51) *In Matth.*, c. XIII; ed. Vivès, t. XIX, p. 443ª.
(52) *Cántico espiritual* (II escritura), canc. I, v. 1; ed. crit., t. II, p. 175. Deest in I escritura.
(53) *Ib.* (II escr.) canc. XXXVII, v. 3; (I escrit.) canc. XXXVI, v. 3; ed. crit., t. II, pp. 350 y 599. — In ed. 1730 legitur: « *cant.* 27 ».
(54) *XL Homiliarum in evangelia libri duo,* lib. I, hom. 11, num. 1; Migne, P. L., t. 76, col. 1115: *Quem profecto agrum venditis omnibus comparat,...*
(55) *Math.*, c. XIII, v. 45-46.
(56) *De perfectione vitae spiritualis,* lib. IV, part. I, cap. 3; ed. Vivès, 1875-1876, t. II, pp. 23ᵇ-32ᵇ. — Cf. etiam *op. cit.*, lib. III, part. II, cap. 17; ed. cit., t. I, p. 557ᵇ.
(57) *Commentariorum in evangelium secundum Matthaeum,* t. X, num. 7; Migne, P. G., t. 13, col. 850. — Text. graec., *ib.*, col. 849.
(58) *Naturalis historia,* lib. IX, num. 55; collect. Nisard, Parisiis 1855, t. I, p. 377ᵇ.
(59) *Ib.*, num. 54, t. I, p. 377ª.

nes feliciter supergreditur et post quem margaritae aliae, ducem suum insequentes, gradiuntur.

25. Haec pro nostro argumento mysteria non abiicienda occludunt. In hoc mari magno vitae praesentis margaritae plurimae sunt. Aliae fictae, de quibus Plinius haud loquitur, sed adesse, clamante experientia, cognoscimus. Hae non ex rore caeli sed ex lacunosis tartari imbribus generantur, suntque illi qui ad nos frequenter veniunt *in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces* (60). Aliae sunt, quae rore caelesti suum esse habent, verumtamen, quia ros ille nonnullis mundialium affectionibus maculatur, gemmae ex illo concipiuntur bonae quidem, non tamen supra communem modum pretiosae. Tales sunt iusti, qui absdubio caritatem Dei habent, at quia illam habent cum sola illa perfectione sine qua caritas esse nequit, propterea perfecti non sunt. Sunt et alii in quibus caritas Dei perfecta est ab omnibus terrestrium affectionum naevis segregata. Isti habent in se pretiosam illam margaritam quam bonus negotiator inveniens, omnibus suis facultatibus abrenuntians, satagit obtinere. Ista margarita est, quae de rore purissimo caeli gignitur ac nutritur. Istam habens veluti illa peregrina avis quam paradisiacam vocant, semper in altissimis commoratur: quia profecto conversatio eius in caelis est (61). Hanc denique habens quidquid alias margaritas bonas facit, in se continet in sublimissimo gradu. Unde, illa adepta, omnes aliae virtutes habentur, uti docet laudatus Pater Alvarez (62).

26. Motiva dedimus ob quae perfectio dicitur margarita, aequum iam est ut ad nostrum propositum redeamus. Probatur adhuc conclusio aliis scripturis, quibus eam probant communiter doctores. Prima sit illa ex cap. XIX Divi *Matthaei,* v. 21, saepius adducta. Quaerenti enim quid faceret ut perfectionem haberet, respondit Christus Dominus : *Si vis perfectus esse, vade, etc..., et veni, sequere me.* Clarissime hic caelestis Magister noster docet quae in nostris assertionibus diximus: paupertatem evangelicam necessariam esse dicit, sed non taliter quod ipsa sit essentialis perfectio; haec quippe est Christum indefulse sectari; propterea dixit « *sequere me* », ostendens paupertatem evangelicam esse perfectionem dispositive, perfectionem vero essentialem in Christi sequela sitam esse.

Et praeterquam quod hanc Scripturam sic unanimiter intelligunt Sancti et expositores, in ipso modo loquendi nostri Redemptoris huius intelligentiae fundamentum reperio. Etenim perfectio consistit in unione ad Deum; ad hoc quippe diriguntur omnes gressus viri spiritualis, ut Deo suo uniatur; haecque unio in hac vita per gratiam et in futura per gloriam est finis et terminus in quem tendit. Ut autem hic finis habeatur, inquit Dominus (63) : *Vade, et vende, etc.* Renuntiatis autem omnibus, ait : *Veni, sequere me.* Ac si diceret : omnibus renuntiare debes, si perfectionem exoptas; sed scias oportet quod, dum omnia dimittis, non adhuc es perfectus; quia non adhuc mihi unitus es, sed distans : *Vade;* tunc autem perfectus eris, cum, venditis omnibus, veniens me, unitus mihi, sequaris : *Veni.* Egregie D. Thomas super citatum textum (64) ait : *Si vis perfectus esse, non quod statim sis perfectus, sed quoddam principium habebis perfectionis, quia exoneratus istis poteris facilius contemplari caelestia. Augustinus dicit : quod vigiliae, et huiusmodi* (videlicet voluntariam paupertatem et alia) *sunt instrumenta perfectionis, sed in hoc quod sequitur est perfectio : et sequere me.* Quibus omnia quae in tota hac quaestione diximus, elucidantur et sensus scripturae sequentis aperitur.

---

(60) *Matth.*, c. VII, v. 15.
(61) Cf. *Ad Philipp.*, c. III, v. 20.
(62) l. c.; cf .supra, nota (56).
(63) *Matth.*, c. XIX, v. 21; Hetzenauer, p. 972: *Vade, vende...*
(64) Ed. Vivès, t. XIX, p. 512ª.

27. Apud *Mattheum*, cap. XVI, v. 24, ait Dominus : *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* Quorum verborum sensus idem est ac praecedentium; quia vero hic non solum de abrenuntiatione divitiarum sermo est, sed maxime de abrenuntiatione suiipsius omniumque consolationum, etiam spiritualium, et cuiuscumque rei creatae, in qua alienatione paupertatem mysticam supra consistere diximus, propterea hunc textum praetermittere noluimus. In illo dicitur quod ad perfectionem nanciscendam debet praecedere propriae voluntatis abnegatio et crucis eximiae mortificationis assumptio; in quibus sane non stat essentialis perfectio, sed in hoc quod sic mortificatus negatusque Christum fideliter sequatur. Sic D. Thomas data verba exponens (65); et Extaticus noster Doctor, lib. III *Ascensus*, cap. 22 (66).

28. Ex dictis liquet nostram assertionem a Sacro Textu edoctam esse; quam a ratione etiam suadere debemus. Earum prima sit quam num. 24 dedimus, quae ex omnibus adductis scripturis deduci nemo non intuetur. Quandoquidem in omnibus illis proponitur paupertas evangelica ut medium; et perfectio ut finis illa paupertate obtinendus. Unde omnes illae convincunt quod, licet paupertas voluntaria requiratur ad essentialem perfectionem, ipsa tamen non est perfectio essentialis.

29. Secunda ratio deducta ex Divo Thoma, locis citatis : Perfectio essentialis hominis datur de facto sine paupertate. Ergo haec non est perfectio essentialis. Consequentia est innegabilis; et antecedens probatur ex dictis : quia si ratione privativa status non exigitur paupertas, datur perfectio cum divitiarum abundantia, ut patet in episcopis, et de Abraham vidimus num. 20. Ergo datur perfectio essentialis sine paupertate.

Confirmatur haec ratio : Perfectio essentialis consistit in aliquo certo et determinato, et non in hoc aut in illo. Sed perfectio haec indifferenter habetur vel cum divitiis, vel cum paupertate. Ergo nec in paupertate, nec in divitiis consistit essentialiter.

30. Dices : Licet perfectio essentialis inveniatur sine paupertate voluntaria quoad actum renuntiandi divitiis, non autem dari potest sine animo dimittendi omnia, si occasio postulaverit, ut constat ex a nobis dictis. Ergo in hac paupertate consistit essentialiter perfectio. Consequenterque ratio et confirmatio factae nihil probant.

Respondetur : nos de utraque paupertate loqui in hac quaestione et contra utramque procedere rationem factam, si recte percipiatur. Excludit ab actuali opum renuntiatione rationem perfectionis essentialis; quia haec invenitur sine renuntiatione opum, immo cum earum abundantia, ut dictum est. Excludit rationem essentialis perfectionis ab animo omnibus renuntiandi; quia licet sine hoc animo non possit dari perfectio, mente tamen separabilis est ab illo : quandoquidem animus ille est effectus perfectionis essentialis. Itidem ille animus omnibus renuntiandi est propter aliquem finem, ipse enim finis non est, sed medium; illud ergo propter quod habetur illa animi praeparatio, est essentialis perfectio, quae, ut dictum est, est finis totius vitae christianae.

31. Ratio ultima desumitur etiam ex Divo Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 2, art. 4, sub hacque forma proponitur : Perfectio essentialis hominis est eius beatitudo. Sed paupertas voluntaria non est beatitudo hominis. Ergo non est perfectio essentialis. Illatio formalis est et maior de se nota. Minorem probo : de ratione beatitudinis est quod sit per se sufficiens habenti; paupertas voluntaria non est sic; ergo. Maior est laudati Divi Thomae et Philosophi, I *Ethicor.* (67). Minor vero

(65) Ed. Vivès, t. XIX, pp. 477^{b}-478^{b}.

(66) *Subida del Monte Carmelo*, lib. III, cap. 22; ed. crit., t. I, p. 336.

(67) cap. 4; Didot, t. II, pp. 2-3; cap. 2 apud Bekkerum, 1095^{a},14-1095^{b},13.

probatur primo : habenti voluntariam paupertatem deest quod Christum sequatur, ut liquet ex eius verbis supra datis : *Et veni, sequere me;* ergo. — Probatur secundo minor : si nihil illi deesset, talis paupertas hominis perfectionem ambientis non discriminaretur a paupertate quam habuit Crates philosophus (68) aliique qui divitias contempsisse leguntur; quod si aliquis negaverit, suum erit exhibere discrimen. — Probatur tertio ex eodem Divo Thoma ibidem : beatitudo nequit se habere ad bonum et ad malum; sed dicta paupertas voluntaria indifferens de se est ad bonum et ad malum, sive ad bonum et non bonum; ergo. Maior est Divi Thomae. Et minor probatur ex iis quae supra diximus, videlicet quod paupertas voluntaria non est de se bona.

32. Dices : Licet paupertas voluntaria de se bona non sit, paupertas tamen evangelica est determinate virtuosa. Ergo in hac consistit perfectio. — Respondetur paupertatem evangelicam in hoc a voluntaria differre, quia ex hoc quod evangelica sit, Christum sequitur; in qua sequela et non in ipsa paupertate stat perfectio. — Alios discursus praetereo, quibus assertum praesens suaderi poterat. Praetereo tamen, quia dictis satis superque probatur; et etiam quia illi quibus quaestionibus sequentibus usuri sumus, praesentem assertionem probant, sicut et assertionibus subsequentibus discursus facti applicari possunt : est enim una omnium ratio.

§. IV. Argumentis respondetur.

33. Arguitur *primo :* Id quo acquiritur thesaurus beatitudinis patriae, perfectio est. Sed paupertate evangelica acquiritur. Ergo perfectio est. Maior videtur certa : quia beatitudo patriae non habetur nisi per perfectionem viae.Minor vero probatur ex ipsis relatis verbis Christi Domini (69): *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in Caelo.* Ubi antequam de Christi sequela fiat mentio, de thesauro in caelo parato sermo fit. Subindeque ante imitationem Christi habetur perfectio.

Confirmatur : Quia iuxta adductam Scripturam perfectio non solum consistit in Christi imitatione, sed etiam in opum inter inopes distributione et in omni earum renuntiatione; hoc enim affatim ostendit datus textus qui tribus ibi imperatis perfectionem praeponit, dicens: *Si vis perfectus esse, vende, da, sequere.* Ergo qui haec omnia vel aliquod ex illis facit, perfectus est.

Urgetur hoc : Ad perfectionem essentialem vel concurrunt illa tria simul, vel sufficit quodvis. Non primum. Ergo secundum. Probatur minor : si omnia simul requiruntur, sequitur primo divitem non posse esse perfectum : quia possessa non dimittit; sequitur secundo quod etiam dimittens omnia propter Christum non sit perfectus : eo quod a se possessa non vendidit, ut pretium eorum pauperibus erogaret. Atqui haec omnia dissona prorsus sunt nedum rationi, verum etiam evangelio. Ergo habens aliquod ex tribus dictis habet perfectionem essentialem.

Respondetur argumento negando maiorem ; cuius probatio distinguitur : *per perfectionem viae* sine qua caritas esse non potest, concedatur; sine qua caritas esse potest, negetur. Per quodcumque opus salutare a caritate vel elicitum vel imperatum habetur ius ad thesaurum beatitudinis patriae. Hoc autem opus perfectum debet esse, sed ea perfectione sine qua caritas consistere nequit, quae quidem non est perfectio de qua loquimur, uti ex superioribus liquet; immo ad tale

---

(68) Cf. LAERTIUS (Diogenes—), *De vita et sententiis eorum qui in philosophia claruerunt,* alias *De vita et moribus Philosophorum libri X,* lib. VI; Lugduni, 1541, pp. 253-254. — Cf. S. HIERONYMUS, *Commentariorum in evangelium Matthaei libri quatuor,* lib. III, cap. XIX, v. 28; Migne, P .L., t. 26, col. 138-139: *Hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii divitias contempserunt.*

(69) *Matth.,* c. XIX, v. 21; Hetzenauer, p. 972: *..., vade, vende quae habes,...*

opus salutare nec requiritur paupertas evangelica, consequenterque nec illa in pauperes liberalitas.

Confirmationem iam diluit D. Thomas num. 26 in fine iis verbis: *Si vis perfectus esse, non quod statim sis perfectus, sed quoddam principium habebis perfectionis : quia exoneratus istis poteris facilius contemplari caelestia.* Ecce medium quo finis ille obtinetur : *exoneratus istis.* In fine adest perfectio simpliciter. In medio autem perfectio simpliciter non adest, *sed quoddam principium perfectionis.* Per hanc ergo accommodam distributionem intelligenda sunt ea verba : *Si vis perfectus esse.*

34. Dices : Perfectio sine qua caritas esse potest, ut diximus multoties tam in hac quam in praecedenti disputatione, est perfectio simpliciter talis. Sine perfectione paupertatis evangelicae caritas esse potest. Ergo est perfectio simpliciter. Cetera liquent. Et minor probatur : sine perfectione paupertatis evangelicae conservatur caritas in pluribus iustis qui talem paupertatem non sectantur : ergo.

Respondetur distinguendo maiorem : *perfectio* caritatis, concedo; aliarum virtutum, subdistinguo : *est perfectio simpliciter* dispositive et instrumentaliter, concedo; formaliter et constitutive, nego maiorem. Deinde distinguatur minor : *caritas* absolute vel imperfecta esse potest, concedo; *caritas* perfecta, nego minorem. Dum sermo est de perfectione, non potest non esse de caritate, in qua tota christianae vitae perfectio consistit, ut mox videbimus. Caritas potest considerari vel in statu imperfecto, vel perfecto. Caritas in statu imperfecto est perfecta ea perfectione sine qua esse nequit. Ipsa caritas in statu perfecto est perfecta ea perfectione sine qua esse valet. Ad utrumque caritatis statum suae dispositiones praecedunt, quae nullatenus sunt formaliter perfectae, sed dicuntur perfectae a perfectione caritatis; eoque perfectio in illis reperta est perfectio solummodo instrumentaliter et dispositive. Unde quamquam sine dispositionibus ad caritatem perfectam possit caritas imperfecta dari, tales dispositiones non sunt simpliciter et constitutive perfectiones, sed solum dispositive aut instrumentaliter. Per quod patet ad probationem minoris.

35. Ad urgentiam respondetur distinguendo maiorem pro prima parte : *simul* simultate concursus, concedo; simultate modi in concursu, nego maiorem. Est dicere quod illa tria concurrunt seu requiruntur simul ad perfectionem essentialem, aliter tamen et aliter; nam Christum ex toto corde imitari est perfectio simpliciter, alia vero sunt dispositiones. Unde constat ad minorem, cuius probatio tradita distinctione resolvatur. Ad primum inconveniens distingue sic : *divitem* actu et animo, concedo; actu solum, animo tamen pauperem, subdistingue : *perfectum* ea facilitate ac securitate qua pauper utroque modo, concede; non eadem facilitate ac securitate, nega. Termini ex dictis noti sunt.

Ad secundum inconveniens dic primo : iis verbis non tam opum materialium inter inopes distributionem iuberi quam proximi dilectionem necessariam pro adipiscenda perfectione commendari. Unde sensus illorum verborum est: quod sicut ad perfectionem necessaria est dilectio Dei non qualiscumque sed fervens, sic ad eandem perfectionem requiritur non quaevis dilectio proximi, sed ita ardens dilectio qualis fulget in omnes suas opes inter inopes distribuente. Sicque hunc textum exponit Chrysostomus apud D. Thomam (70).

Dic secundo : Christum Dominum illi adolescenti ostendisse non quamcumque viam ad perfectionem, sed viam magis facilem, magis securam et meritoriam. Unde vidimus quod licet sine actuali renuntiatione divitiarum posset esse per-

---

(70) *In Matthaeum*, cap. XIX, v. 21, §. *Utrum autem;* ed. Vivès, t. XIX, p. 511. — CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in Matthaeum*, hom. 63 (al. 64); Migne, P. G., t. 58, col. 603-610.

fectus, monuit tamen earum renuntiationem dicens : *Vade, et vende;* quia *divitiae habitae per se quidem natae sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum, et distrahendo. Unde dicitur Matth. XIII quod « sollicitudo saeculi, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei »*, ait Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 3, ad 4 (71). Et sup. cap. XIX Divi Matthaei (72) ait: *Difficile et quasi impossibile est, quod aliquis possideat divitias, quin eis alliciatur.* Noluit ergo hanc viam adeo arduam consulere, sed consuluit expeditiorem. Et consequenter procedens taliter voluit adolescentem a divitiis segregatum, quod medium magis meritorium elegerit, quo divitiis renuntiaret. Poterat incipiens ille facultates suas amicis seu consanguineis impertire, poterat et pauperibus erogare. Utrumque bonum est; sed magis meritorium, servatis servandis, secundum. Vende igitur, ait Magister divinus, omnia quae habes, ut sine illis securius ad perfectionem conscendas; sed taliter vende, ut eorum pretium pauperibus impertiaris, ut sic ad perfectionem ascendas meritis ditior.

Dic tertio : Magistrum caelestem sic voluisse hunc adolescentem ad perfectionem vocare, quod regressum ad facultates semel dimissas redderet impossibilem. Si opes suas inter affines distribueret, posset postmodum de facto eum paenitere et repetere facultates ; quae semita impervia prorsus est facultates legitime divendenti. Si pretium divenditae facultatis affinibus impertiret, postea posset inconstans regredi ad pretium distributum; cui inconstantiae omnino occluditur ianua, si pretium illud inter pauperes distribuatur; eleemosyna enim semel legitime facta repeti nequaquam potest; et licet posset, non haberent qui acceperant, unde redderent. Quomodocumque autem verba nostri Redemptoris intelligas, dicendum est pro praesenti inconvenienti non esse simpliciter necessarium ad perfectionem pretium divitiarum pauperibus erogare, sicut necessarium non est ipsas facultates divendere, immo nec dimittere actu, nisi tantum ad melius esse, ut dictum est.

36. Arguitur *secundo* : Perfectio simpliciter talis est hominis beatitudo. Sed paupertas evangelica est beatitudo hominis. Ergo est perfectio simpliciter. Maior liquet ex dictis num. 31. Minor autem probatur : paupertas evangelica facit hominem beatum; ergo est hominis beatitudo. Probatur antecedens ex *Matth.*, cap. V, v. 3, ubi dicitur : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.*

Confirmatur haec ratio discursu super ipsum textum fundato: Felicitas aeterna non confertur de praesenti nisi iis qui simpliciter perfectissimi sunt. Sed confertur de praesenti pauperibus spiritu, ut liquet ex dato textu. Ergo spiritu pauperes perfecti sunt simpliciter. Probatur maior : quia iustus decedens, si perfectissimus non sit nihilque quod exsolvat in purgatorio habeat, non illico ac decedit, ingreditur in regnum caelorum, sed postquam reddat quod debet; sed ex eo quod aliquis sit spiritu pauper, iam ipsius est regnum caelorum; ergo.

Respondetur argumento negando minorem. Ad cuius probationem distinguitur antecedens : *facit* dispositive, concedo; formaliter, nego antecedens. Cuius probationis textus data distinctione explicetur. Itaque beatitudo potest dupliciter sumi. Primo, pro actu excellenti virtutis vel doni, quo egregie tenditur in beatitudinem. Et huiuscemodi actus dicitur beatitudo meritorie aut dispositive. Huiusmodique sunt octo illae beatitudines quas Dominus suis discipulis praedicavit apud Matthaeum, cap. V. Secundo sumitur beatitudo pro beatitudine quae est formaliter talis. Quae dividitur in inchoatam et perfectam. Nec intelligas has esse duas diversas beatitudines, sed unam cum discrimine maioris vel minoris perfectionis,

(71) Ed. Leon., t. X, p. 491^{b}: ... *suffocat* [« *suffocant* » PBDsA] *verbum Dei.*

(72) Ed. Vivès, t. XIX, p. 513^{b}, quoad sensum, legitur enim ibi: *Unde accipere divitem, qui habet divitias et non amat, difficile est.*

uti diximus tomo praecedenti docetque Divus Thomas I^{a} II^{ae}, quaest. 69, art. 3, in corpore. Unde cum dicimus perfectionem hominis esse ipsius beatitudinem, loquimur, ut par est, de beatitudine formali quae est finis motus vitae christianae; consequenterque perfectio hominis in patria est beatitudo formalis qua suo ultimo fine fruitur; et perfectio hominis viatoris est beatitudo formalis qua eidem fini, obscure tamen, unitur. De beatitudine, inquam, hac formali sive inchoata sive perfecta loquimur, dum dicimus esse perfectionem simpliciter. Non autem de beatitudine per modum meriti seu dispositive, qualis est paupertas spiritus aliaeque quas dicto sermone Redemptor noster evulgat.

Quod ut plenius capias, scias ex laudato Divo Thoma, *in cap. V Matthaei* (73), beatitudinem hominis in rebus diversissimis sitam a diversis esse. Alii enim illam posuere in vita voluptuosa, alii in vita activa et in contemplativa alii. Omnes istos veritatem non attigisse, licet ex diversis capitibus, ostendit Reparator noster. Erravere ponentes beatitudinem formalem in vita contemplativa; ast erravere in modo, hoc est, non quia posuerunt beatitudinem formalem in vita contemplativa, sed quia autumabant hanc vitae contemplativae beatitudinem posse dari perfectam in hac vita. Consequenterque ponitur in hac vita de futuro : quia solum in vita futura haberi potest : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (74). Idem est et de aliis beatitudinibus ad eandem vitam contemplativam spectantibus. Erravere pariter qui beatitudinem formalem in operibus vitae activae collocarunt : quia licet illis acquiratur vera et formalis beatitudo, haec tamen in illis eo ipso non consistit. Unde sunt beatitudo dispositive aut meritorie; et ob hoc inter beatitudines collocantur.

Pessime inter omnes errantes erravere qui in vita voluptuosa posuerunt beatitudinem. A qua mortifera vita volens suas oves Divinus Pastor arcere, aliquas beatitudines praedicavit. Earum prima et quae pro nunc nostra specialiter refert, est paupertas spiritus: quia cum vitae voluptuosae dediti susquedeque divitias et honores insequantur, ut ab hac tartarea lue nos segregaret, dixit Dominus (75) : *Beati pauperes spiritu, quorum ipsorum est regnum caelorum.* Unde patet quod paupertas evangelica removet a nobis id quod prohibet quod beatitudinem simpliciter talem vel mereamur per opera vitae activae, vel formaliter habeamus inchoate in hac vita et in futura perfecte. Et ob hoc ponitur inter beatitudines.

Ad confirmationem distinguitur maior : *de praesenti* in spe, nego maiorem; in re, subdistinguo : prout incompatibilis est cum exsilio, concedo ; prout cum illo compatibilis, nego maiorem. Dupliciter potest haberi de praesenti caelestis beatitudo. Primo in spe, iuxta Apostolum, *ad Romanos,* cap. VIII, v. 24 (76), dicentem : *Spe salvi facti sumus.* Cui consonat Aristoteles, I *Ethicor.,* cap. 9 (77), ubi ait quod pueri dicuntur beati propter spem. Et prout sic est caelestis beatitudo de praesenti in habentibus spem theologicam. Secundo habetur beatitudo caelestis de praesenti in re; et hoc adhuc dupliciter : primo perfecte et clare; et prout sic non habetur nisi in patria. Secundo, imperfecte et obscure, iuxta illud *Lucae,* cap. XVII, v. 21 : *Regnum Dei intra vos est;* et hoc etiam dupliciter : Primo, dispositive et meritorie : et prout sic habetur ab habente beatitudines contra vitam voluptuosam procedentes et ad vitam activam spectantes. Secundo, formaliter et inchoative; et prout sic habetur a perfectis exercentibus vitam contemplativam. Ex quibus liquet caelestem felicitatem haberi de praesenti a paupere spiritu (77bis) in spe et etiam in re, hoc tamen imperfecte et dispositive.

---

(73) num. 2; ed. Vivès, t. XIX, p. 301^{b}.
(74) *Matth.,* c. V, v. 8.
(75) *Ib.,* v. 3.
(76) Hetzenauer, p. 1104: *Spe enim salvi...*
(77) num. 10; Didot, t. II, p. 9 ;cap. 10 apud Bekkerum, 1100^{a}, 3-4.
(77bis) « *spiritus* » in ed. 1730.

37. Dices : Aliquid speciale datur paupertati evangelicae, quod aliis beatitudinibus non confertur. Sed habere beatitudinem modis dictis est commune aliis beatitudinibus, immo et omnibus actibus salutaribus, qui inter beatitudines non annumerantur. Ergo doctrina data non tenet.

Respondetur : quod sicut eadem est beatitudo obiectiva, ita eadem est beatitudo formalis qua illa beatitudo obiectiva apprehenditur. Verum ista formalis beatitudo sive perfecta sive inchoata habetur seu promittitur sub nominibus correspondentibus merito seu dispositioni quibus acquiritur. Sicque lugentibus promittitur nomine consolationis; esurientibus ac sitientibus nomine saturitatis; et sic de aliis. Pauperibus ergo, quia animose divitias honoresque contemnunt, promittitur nomine regni : quia regnorum possessores divitiis honoribusque abundant.

38. Plura alia argumenta sunt contra statutam veritatem; immo fere omnia quae §. 1 posita sunt in comprobationem primae conclusionis, videntur contra secundam militare. Ceterum omnium illorum eadem atque illa facilis est solutio ex iis quae dicta relinquimus. Quod ut facilius consequaris, prae oculis habere debes doctrinam Caietani, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 7 (78), ubi ait : *In articulo septimo eiusdem quaestionis notandum est, ut unico verbo quaestio de perfectione paupertatis, et castitatis absolvatur, quod quodlibet horum ad ipsum actum, scilicet esse actualiter pauperem, carere actualiter uxore, concedendum est dicere, et esse perfectionem, instrumentaliter tamen; et sic non oportet multum disputare. Sed ubicumque haec repereris esse perfectiones, fatere verum id esse, sed cum grano salis, scilicet instrumentaliter, non essentialiter. Iidem autem actus secundum animi praeparationem sunt perfectiores longe in altiori gradu quam primo modo : quoniam sunt inseparabiles comites, seu effectus essentialis perfectionis, quae in charitate consistit. Qui enim perfectae charitatis est, paratissimus est, et uxore, et bonis omnibus carere propter Dei, et proximi dilectionem; alioquin perfectus non est. Et propterea status episcopalis, quantum est ex natura sua, nec votum castitatis, nec votum paupertatis habet; et tamen altior, et perfectior est statu religiosorum habentium haec vota. Sat enim est episcopali perfectioni habere haec in praeparatione animi.*

§. V. Aliquot corollaria exhibentur pro majori explicatione dictorum.

39. Ex dictis in tota hac quaestione colliges primo : paupertatem evangelicam sumptam pro actuali opum renuntiatione esse quidem perfectionem, ut diximus in primo asserto. Verumtamen non est perfectio essentialis aut simpliciter, ut probavimus in secundo; sed est perfectio dispositive seu instrumentaliter, quatenus segregat animum ab iis quae ex natura sua animum a perfectione retrahunt. Qua segregatione acquiritur sine periculo ac de facili puritas mentis et munditia cordis, cui promittitur in praemium visio Dei facialis in patria et fide regulata in via, quae visio fide regulata est contemplatio.

40. Secundo colliges : paupertatem voluntariam modo dicto acceptam esse separabilem a perfectione : quandoquidem videmus plures huius paupertatis professores qui perfecti non sunt. Etiamque (et hoc est praecipuum huius corollarii fundamentum) quia videmus multos divitiis abundantes et simul insigni perfectione florentes. Et hoc sub omni statu et sub omni lege. Ratioque id suadet. Si namque sine actuali opum bonorumque renuntiatione non daretur perfectio essentialis, iam talis renuntiatio actualis esset simpliciter necessaria ad habendam perfectionem. Sed non est simpliciter necessaria, sed solum ad melius dicta renuntiatio

(78) Ed. Leon., t. X, p. 461: ..., *quantum ex natura sua est, nec votum...: et tamen altior est et perfectior statu religiosorum...*

actualis. Ergo sine illa potest haberi perfectio. Consequentia bona est; et minor est Divi Thomae, ut supra vidimus. Maior autem de se patet; nec aliter subsistere posset discrimen inter necessarium simpliciter et ad melius. Subindeque paupertas voluntaria est medium solummodo ad melius necessarium pro adipiscenda perfectione. Quatenus perfectio, quae interdum divitiis haberi solet, facilius securiusque spiritus paupertate comparatur.

41. Dices : Sicut pauperes spiritu dicuntur beati a Christo Domino iis verbis: *Beati pauperes spiritu,* sic etiam apud *Ecclesiasticum,* cap. XXXI, v. 8, divites beati praedicantur; dicitur enim ibi : *Beatus dives, qui inventus est sine macula.* Ergo eodem modo deserviunt ad comparandam perfectionem divitiae ac paupertas evangelica. Ergo haec non est necessaria ad melius, ut perfectio habeatur.

Respondetur negando maiorem. Pauperes enim absolute dicuntur beati : *Beati pauperes spiritu;* de divite autem aliter sermo est : quia non praedicatur absolute beatus, sed ille dives *qui inventus est sine macula.* Quae diversitas in modo procedendi ostendit facilitatem et securitatem qua evangelice pauperes gaudent prae divitibus in negotio perfectionis. Solutio est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 3, ad 4 (79), ubi ait : *Non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed qui « inventus est sine macula, et post aurum non abiit ». Et hoc ideo, quia rem difficilem fecit. Unde subditur: « Quis est hic, et laudabimus eum. Fecit enim mirabilia in vita sua »; ut scilicet, inter divitias positus, divitias non amaret.* Est enim veluti portentum quod quis divitiis abundet et floreat perfectione. Quod forsan insinuare voluit caeleste oraculum, dum dixit : *Beati pauperes* in plurali et *Beatus dives* in singulari; quia videlicet plures sunt per viam evangelicae paupertatis qui ad perfectionem conscendunt; at qui divitiis affluat et perfectus sit, est rara avis in terris nigroque simillima cygno: non quia plures non dentur, sed quia paucissimi sunt, si cum spiritus paupertate utentibus conferantur.

42. Replicabis : Sicut non praedicatur dives absolute, sed *dives, qui inventus est sine macula;* sic non predicantur beati pauperes absolute, sed *pauperes spiritu.* Ergo discrimen assignatum non tenet. — Respondetur negando consequentiam. Extrema dati discriminis sunt ex una parte opulentia et ex alia voluntaria paupertas. Quibus extremis utuntur plurimi ut per viam spiritus incedant. Et de his qui duplici illo medio viam spiritus lustrant, dicimus quod ex utentibus evangelica paupertate plures de perfectione eo modo adepta congaudent. *Beati pauperes spiritu.* Secus de utentibus opulentia, ex quibus adeo exiguus est numerus eorum qui perfectionem obtinent, ut pluralitatem non attingere videantur. *Beatus dives.* Insimulque primi dicuntur absolute beati. Alii vero non absolute dicuntur, sed cum illis additamentis : *Qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniae thesauris* (80). Unde vel ex illis divitibus qui abundantia sua bene utuntur, rarus est qui beatus praedicetur : quia videlicet rarus est *qui inter divitias positus, divitias non amaret* (81). Et hoc est discrimen a Divo Thoma propositum et in textu liquido insinuatum. Nec huius alia ratio quaerenda est praeter illam quam iam alibi dedit nobis Divus Thomas num. 35 adductus, dicens : *Divitiae autem habitae per se quidem natae sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum, et distrahendo.* Quod quidem in evangelica paupertate neutiquam reperitur.

43. Instabis : Si divitiae habitae ex natura sua seu per se perfectionem impedirent, nullus dives perfectus foret. Hoc est falsum, ut liquet ex dictis. Ergo, etc. Maior probatur primo : quod per se ali-

(79) Ed. Leon., t. X, p. 492a^{a} ... *Et hoc, quia* [« *ideo quia* » *Pa*]*rem...*

(80) *Eccli.,* c. XXXI, v. 8; Hetzenauer, p. 649: ... *in pecunia, et thesauris.*

(81) II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 3, ad 4.

cui convenit, semper et ubique convenit; ergo si illud convenit per se divitiis, in quocumque dentur, illum ad perfectionem consequendam impedient. — Probatur secundo : quia paupertas evangelica per se conducit ad perfectionem, in quocumque detur, hoc habet; ergo pariformiter.

Ut haec instantia, quatenus applicari potest ad statum episcopalem, solvatur, vide dicta num. 22 et Caietanum art. 3 citato (82). Absolute tamen respondetur distinguendo maiorem : *foret,* attenta conditione divitiarum, concedo; ea non attenta, nego maiorem. Divitiae ex se inclinant ad catenandum animum mentemque ne Deo vacet turbandam, et hoc ubicumque reperiantur eis convenit. Cum hoc tamen stat quod aliquorum ingens sollicitudo ex gratiae adiutorio consequatur, ut inter divitiarum affluentiam perfecti sint. Per quod patet ad primam maioris probationem. Ad secundam concedatur consequentia. Id enim ipsum quod dicitur de paupertate evangelica in ordine ad bonum, asserimus de divitiis relate ad malum.

44. Non quiescis : Divitiae actu habitae longe distant a divitiis habitis in affectu. Sed si vera esset doctrina data, nullum discrimen esset inter habere affectum ad divitias et divitias non affectu sed actu habere. Ergo talis doctrina non tenet. Probatur minor : divitiae affectu habitae per se impediunt perfectionem; ergo si etiam actu et non affectu habitae perfectionem per se impediunt, nullum adest inter utrumque discrimen.

Respondetur negando minorem ; ad probationem distinguitur antecedens: *perfectionem* reddendo eius consecutionem impossibilem, concedo; non reddendo impossibilem talem consecutionem, nego antecedens. Affectus ad divitias et divitiae in actu habitae perfectionem de se impediunt. Diversimode tamen : quia actu habitae ita impediunt ut tale impedimentum nil aliud sit quam retardare difficilemque reddere perfectionis assecutionem. Affectus ad divitias ita impedit ut in sensu composito talis affectus impossibilis sit perfectionis assecutio; immo et tendentia ad perfectionem. Haec doctrina est nostri Redemptoris, iuxta expositionem Divi Thomae (83) et Chrysostomi (84) apud *Matth.* cap. XIX, v. 23, ubi dicitur: *Dives difficile intrabit in regnum caelorum.* Modo Angelicus Doctor loco citato ex II^a II^{ae} : *Quod quidem intelligendum est de eo, qui actu habet divitias : nam de eo, qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi, cum subdit : « facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum caelorum ».* Affatim manifestum est discrimen inter affectum ad divitias et divitias actu habitas. Ille impedit ex se perfectionem et semper cum effectu. Istae impediunt ex se perfectionem, sed sine effectu multoties. Ille impedit perfectionem et in illam tendere. Istae tendere ad perfectionem sinunt, quamquam non attento eo quod illis ex se convenit, sed ex merito illius quod cum actuali divitiarum habitione compatitur.

45. Insistis : Quod ex se positive coadiuvat ad perfectionem non impedit ex se perfectionem. Sic sunt divitiae actu habitae. Ergo. Probatur minor : perfectio hominis est eius felicitas; ad felicitatem hominis coadiuvant divitiae; ergo. Minor, in qua poterat esse difficultas, est expressa Aristotelis in I *Ethicor.,* cap. V (85) et lib. X (86), et D. Thomae citati.

Respondetur negando minorem; minorque probationis distinguatur : *ad felicitatem* vitae contemplativae, nego; vitae activae, subdistinguo : *coadiuvant,* quia sunt materia deserviens ad opera externa illius vitae, concedo; aliter, nego minorem.

---

(82) II^a II^{ae}, quaest. 186, art. 3; ed. Leon., t. X, p. 492.

(83) *In Matth.,* c. XIX, v. 23; ed. Vivès, t. XIX, p. 513^b.

(84) *Homiliae in Matthaeum,* hom. 63 (al. 64), num. 2; Migne, P. G., t. 58, col. 605.

(85) I *Ethic.,* cap. 5 apud Bekk., 1097^a- 26-27; cap. 7, num. 3 apud Didot, t. II, p. 5.

(86) *X Ethic.,* cap. 9 apud Bekk., 1178^b, 33-1179^a, 32; cap. 8, num. 9 sqq. apud Didot, t. II, pp. 126-127.

Duplex est felicitas hominis viatoris. Una est vitae contemplativae, de qua in his quaestionibus praecipuus noster sermo est, ut initio primae disputationis monuimus. Et ad hanc felicitatem nullatenus coadiuvat abundantia, quinimmo eius consecutionem retardat. Alia est felicitas vitae activae, et ad huius consecutionem deserviunt divitiae. Taliter tamen, quod omnis earum influxus sistat in hoc quod sint de se aptae ut mediis illa opera externa vitae activae exerceantur. Ad vitam activam spectat, verbi gratia, succurrere indigenti. Et ad hoc utique sunt divitiae idoneum medium : quia earum distributione et dives exercet misericordiam et indigens liberatur a miseria. Sicque coadiuvare divitias ad felicitatem vitae activae docent Philosophus et Divus Thomas. Hoc tamen nihil obest ut ipsae divitiae in bonos illos usus expensae animum expendentis ex se non alliciant in sui ipsarum amorem.

46. Colliges tertio ex dictis : paupertatem evangelicam sumptam pro animi praeparatione animosa ad dimittenda omnia bona temporalia in Christi obsequium esse perfectionem essentialem non formaliter, sed arguitive. Utraque pars huius corollarii constat ex dictis. Etenim contemptus hic temporalium habetur propter perfectionem habendam; hincque ineluctabiliter sequitur quod non sit ipsa perfectio; quia vero haec perfectio est causa necessario causans contemptum illum, propterea in quocumque adest contemptus ille, certum est adesse perfectionem. Unde etiam infertur quod talis contemptus sit comes inseparabilis perfectionis, ut in fine §. praecedentis aiebat Caietanus. Ratioque ea est : quia hic paratissimus animus omnia dimittendi nec potest causari ab alio quam a perfectione, nec potest ab illa non causari; ergo inseparabiliter perfectionem comitatur. Antecedens pro prima parte constat et simul pro secunda : quia paratissimus ille animus virtuosus non adest sine perfecta Christi imitatione; nec haec consistere potest sine illo animo. Unde hic non potest non causari a perfectione, et a nullo alio provenire valet.

47. Dices : Paupertas evangelica quoad renuntiationem actualem separabilis est a perfectione. Ergo et quoad animum dimittendi. Antecedens liquet ex dictis numero 40. Consequentia autem probatur: eo quoad renuntiationem actualem separabilis est, quia dantur multi qui actu omnibus renuntiarunt, qui tamen perfecti non sunt; et econtra multi perfecti non actu omnia dimittunt; sed hoc idem cernitur in animo dimittendi : datur enim in incipientibus et proficientibus, aliter ad perfectionem non tenderent; et etiam multi perfecti sunt de suis facultatibus solliciti, quod ostendit in illis animum illum non adesse; ergo.

Respondetur negando consequentiam. Ad probationem dicas : perfectionem posse considerari dupliciter : primo, in suo esse perfecto; secundo, in esse viali. Utroque modo est separabilis perfectio ab actuali renuntiatione et inseparabilis ab animo renuntiandi. Quod patet : quia dives qui tendit ad perfectionem, habet istam in esse viali, non tamen habet actualem renuntiationem divitiarum. Similiter sine hac datur perfectio in esse perfecto in ipso divite, postquam iam consecutus est perfectionem; econtra vero sine animo imperfecto dimittendi non stat perfectio vialis; nec sine perfecto animo dimittendi stat perfectio in esse perfecto. Per quod patet ad omnia obiecta. Nec ultimum aliquam specialem difficultatem continet : quia illam sollicitudinem debet habere dives perfectus, si illam status ipsius exposcat; cum qua optime compatitur animus omnibus renuntiandi, si occasio propter Deum occurrat.

QUAESTIO SECUNDA

Utrum perfectio consistat in perpetua continentia?

Eodem modo loquimur hic de continentia ac quaestione praecedenti locuti fuimus de evangelica paupertate. Unde quae ibi praelibavimus et praesenti controversiae applicari queunt, praelibamus modo. Quin opus sit illa repetere; et ex ibi dictis plura quae hic dicenda forent, praetermittere debemus. Continent enim eandem intelligentiam cum sola variatione materiae, ut ipse processus monstrabit.

§. I. Contra haereticum errorem proponitur prima conclusio.

Sicut Vigilantius divitias paupertati aequabat, sic Iovinianus aequavit matrimonium castitati, asserens non esse medium congruentius ad obtinendam perfectionem castitatem matrimonio. Non absimilis fuit error Ioannis Westphali et Lutheri sacerdotum religiosorumque continentiam iniquo dente mordentium. Immo et non defuere qui castitatem in quocumque daretur, condemnarent. Contra hos omnes, quorum errores proscriptos ab Ecclesia supponimus, procedit catholica veritas; quam indefectibilem normam sequitur

48. Nostra prima conclusio: *In continentia perpetua consistit christianae vitae perfectio.* Assertio haec est omnium Catholicorum, quam ante omnia explicare debemus, ne in incertum gressus nostri dirigantur. Igitur loquimur de continentia seu castitate non communiter dicta, quatenus abstinet solummodo ab illicitis; sed de castitate particulariter accepta, quatenus perpetuo abstinet etiam a licitis, diciturque virginitas. Unde licet inter continentiam, castitatem et virginitatem detur non exigua differentia, si unaquaeque sumatur pro eo in quo reciproce differunt; in praesenti autem a nobis modo dicto sumuntur; consequenterque idem omnino intelligendum volumus per tria illa in praesenti controversia. Unde loquimur de proposito se immunem conservandi etiam ab iis quae legi non contrariantur in materia castitatis.

Sed bene observare debes virginitatem de qua loquimur, non esse praecise illam quae talis simpliciter est includitque non solum propositum perpetuum abstinendi, sed etiam inexperientiam contrariorum et, ut in pluribus, corpoream integritatem. Non est haec sanctissima virginitas de qua disputamus, sed illa quae dicit efficax propositum abstinendi ab illicitis et licitis, ut mentis tranquillitas conservetur, et sic valeat expeditius Deo vacare. Unde licet in virginitate dentur diversi gradus se in perfectione excedentes, ab hac diversitate excessuque abstrahit quaesitum praesens, quod virginitatem dicta acceptione sumptam solummodo contemplatur. Quamobrem nomine castitatis frequentius utemur, intellecta prout est recessus etiam a licitis.

49. Haec autem castitas, de qua sermo nobis est, debet esse perpetua : quia aliter nihil posset ad praesens deservire. Dicitur tamen perpetua, non quia toto vitae discursu habita sit; sed quia, ut minus, ab instanti in quo anima, perfectionis cupida, vitam contemplativam anhelat, debet perpetuo haberi. An autem, ut castitas sic sumpta perpetua sit, requiratur votum vel non, res est pro praesenti materia prorsus extranea : quia sive votum necessarium sit, sive non sit necessarium, nobis obesse haud potest; per hoc enim quod detur propositum constans servandi castitatem modo dicto, habetur id quod subest praesenti controversiae, quin opus sit ad alia non necessaria mentem calamumque dirigere. A-

deat, qui voluerit, Patres Salmanticenses, et in *Arbore virtutum,* num. 121 (1), huiusmodi difficultatem insinuatam videbit.

50. In hac ergo perpetua castitate perfectionem consistere dicimus; an essentialiter et simpliciter, an vero instrumentaliter et secundum quid, non decernimus usque ad secundam conclusionem. Sat nobis pro nunc est quod ita ad perfectionem concurrat (1bis), ut possit dici perfectio, ut in simili vidimus quaestione praeterita de evangelica paupertate; ad quod sufficit et requiritur quod per se concurrat sitque medium opposito congruentius ad consequendam perfectionem. Quae omnia ex dictis quaestione praecedenti certissima sunt. Sic ergo explicato asserto, ad illud suadendum accedimus.

51. Probatur primo conclusio hac sola ratione sic: Paupertas evangelica est perfectio. Ergo et castitas prout separat etiam a licitis. Antecedens constat ex dictis quaestione antecedenti; et consequentia probatur primo: sine paupertate evangelica non datur perfectio modo dicto; sine castitate perpetua non datur evangelica paupertas; ergo nec perfectio. Consequentia est legitima; et maior fuse a nobis ostensa ubi supra, dum diximus illam paupertatem necessariam esse ut facilius securiusque habeatur perfectio. Minor autem probatur : sine castitate perpetua separata a licitis datur status matrimonii ; sed cum hoc statu non compatitur paupertas evangelica ; ergo nec sine perpetua castitate. Minor inde liquet, quod status matrimonii reciprocam exposcit sollicitudinem et filiorum familiaeque curam, ut illis omnibus pro victu et vestitu necessaria ministrentur. Et hoc cum paupertate evangelica nullum commercium habet. Quandoquidem paterfamilias qui omnia sua venderet et pauperibus pretium impertiret, culpabilis absdubio foret. Quare Apostolus I *ad Corinthios,* cap. VII, v. 28, ait : *Si autem acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccavit; tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi.* Scilicet, glossat D. Thomas (2), *coniugati.* Et in quo consistat haec carnis tribulatio, quam habent coniugati, edisserit D. Thomas (3) subdens : *Id est, afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi, et filiis, et aliis.* Quam carnis afflictionem si contemnant, se in munus proprium graviter deliquisse cognoscant. Quocirca Sarae parentes regressum ad suos concedentes Tobiae, ei Saram filiam tradidere *monentes eam honorare soceros, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum,* ut dicitur libro *Tobiae,* cap. X, v. 13; cum quibus compati non potest bonorum omnium dimissio.

Probatur secundo principalis consequentia : Eo paupertas evangelica perfectio est, quia liberat a sollicitudine impedientium perfectionem. Sed castitas perpetua idem facit. Ergo. Minor pluribus probari poterat, brevitatis tamen causa probatur ex laudato Divo Paulo (4) dicente: *Volo autem vos sine sollicitudine esse. Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.* Ergo tenet minor.

Roboratur : Castitas perpetua liberat ab eo quod magis impedit perfectionem. Ergo potiori iure perfectio est. Consequentia legitime infertur ; et antecedens probatur primo : Castitas perpetua liberat, ut dictum est, a sollicitudine divitiarum, a qua sola liberat paupertas evangelica; et ulterius liberat a sollicitudine quam secum affert status matrimonii. Sed utraque dicta sollicitudo magis impedit perfectionem quam illa prima. Ergo castitas perpetua liberat ab eo quod magis impedit. — Probatur secundo antecedens: Liberans ab impedienti intrinseco liberat ab eo quod magis impedit. Sed castitas perpetua liberat ab impedienti intrinseco et paupertas liberat ab extrinseco impe-

(1) Ed. V. Palmé, t. VI, p. 484.
(1bis) « *concurrant* » in ed. 1730.
(2) *In I ad Cor.*, c. VII, v. 28, lect. 5; ed. Vivès, t. XX, p. 678b.
(3) *Ib. ...et filiis suis et aliis.*
(4) *I Cor.*, c. VII, v. 32-33.

dienti. Ergo. Probatur minor : paupertas evangelica liberat a sollicitudine divitiarum et castitas perpetua liberat a sollicitudine quam matrimonium secum affert; sed prima sollicitudo est circa impediens extrinsecum et circa intrinsecum secunda; ergo.

Discursus hic est Divi Thomae, *Opusc.* XVIII, cap. 8 (5). Ut autem penitus percipiatur, aliqua quae ibi Doctor Sanctus scribit exscribere placet, ait (6) enim : *Secundum ordinem propriorum bonorum, quae homo propter Deum contemnit, est attendendus ordo eorum, quibus ad perfectam Dei inhaesionem pervenitur. Prius enim relinquenda occurrunt, quae minus nobis coniuncta existunt. Unde in primo loco occurrit ad perfectionem tendentibus exteriora bona relinquere, quae a nostra natura sunt separata. Post haec vero relinquenda occurrunt ea, quae nobis naturae communione, et affinitatis cuiuscumque necessitudine coniunguntur... Manifestumque namque est, quod carnales affectus intentionem mentis diverberant, eiusque aciem obscurant. Inter caeteras autem proximorum necessitudines maxime affectu coniugali humanus animus irretitur... Et ideo ad perfectionem tendentibus maxime vinculum coniugale est vitandum; quia per hoc homo maxime saecularibus implicatur.* Et subdit (7) : *Ut ergo homo liberius Deo vacet, eique perfectius inhaereat, secunda ad perfectionem via est perpetua castitatis observatio. Habet autem et hoc continentiae bonum aliquam idoneitatem ad perfectionem adipiscendam. Impeditur enim animus hominis, ne libere possit Deo vacare, non solum ex amore exteriorum rerum, sed multo magis ex interiorum passionum impulsu. Inter omnes autem interiores passiones maxime rationem absorbet concupiscentia carnis, et venereorum usus.* Concluditque (8) : *Et ideo continentiae via est maxime necessaria ad perfectionem consequendam.* Confer discursum factum cum eius fundamento, et videbis quantum paupertatem evangelicam superet perpetua castitas : tum quia a fortiori impeditivo liberat; tum quia liberat etiam ab eo a quo paupertas evangelica eximit.

52. Inferes : Ergo ad perfectionem obtinendam sat est propositum perpetuae castitatis, quin adsit propositum omnibus renuntiandi. Probatur primo : perpetua castitas renuntiat iis quibus paupertas abrenuntiat; ergo. — Probatur secundo : quia continentia ab illicitis includitur in continentia ab iis quae in materia castitatis licent; propterea per solum propositum abstinendi a licitis intelligitur propositum ab illicitis abstinendi, quin duplici proposito seu renuntiatione opus sit; ergo sic.

Respondetur negando consequentiam quoad secundam partem et distinguendo consequens quoad primam: *castitatis* formaliter et connexive, concedo; formaliter praecise, nego consequentiam. Ad primam probationem distinguitur antecedens : *castitas* non tendentis ad perfectionem, negatur; ad perfectionem tendentis, subdistinguitur : connexive, conceditur ; formaliter, negatur antecedens. Itaque qui matrimonio renuntiat, potest hoc facere vel animo perfectionem consequendi, vel ob alios fines. Si hoc secundum, tunc castitatis nec est nec supponit propositum dimittendi bona temporalia ; quippe haec proposita tunc disparate se habent, nec unum infert reliquum. Si primum, tunc propositum perpetuae castitatis claudit exteriorum renuntiationem, non quia idem sit utrumque propositum, sed quia unum aliud infert ex generali motivo desiderii eundi ad perfectionem, cuius consecutionem impediunt non solum ea quae uni ex iis propositis opponuntur, sed etiam quae alteri contrariantur. — Ad secundam probationem dicas : propositum eundi ad perfectionem esse supererogationis, qualis non est animus abstinendi ab illicitis; hic enim necessitatis est attinetque ad

(5) *Opusc.* XVIII (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 8; ed. Vivès, t. XXIX, pp. 121b-122a.

(6) *Ib.*
(7) *Ib.*, p. 122a.
(8) *Ib.*

praecepta. Unde sicut propositum generale observandi quidquid per se conducit ad perfectionem, supponit praeceptorum observantiam illamque elevat, sic et propositum particulare consequendi perfectionem per castitatem perpetuam supponit elevatque observantiam praecepti illicita contra castitatem prohibentis. — Adde : quod ex alio capite non tenet paritas : siquidem illicita contra castitatem et licita a quibus abstinet, ad eandem materiam spectant. Quod non evenit in nostro casu, cum materiae sollicitudinem praeiactam causantes diversae sint, mentemque ex diversis motivis distrahant, alliciantque voluntatem. Unde diversa proposita exposcunt ut sollicitudo frenetur.

§. II. Argumenta.

53. Contra propositum assertum arguitur *primo* : In verbis Christi Domini ad adolescentem quid faciendum sibi esset ut perfectus foret sciscitantem continetur omne quod per se conducit ad perfectionem. Sed ibi nulla mentio fit de castitate perpetua. Ergo haec non conducit per se ad perfectionem atque adeo nullatenus perfectio est. Minor liquet ex ipso textu cuius haec sunt verba (9) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus,... et veni, sequere me.* In quo nec vestigium est propositae castitatis. Maior autem probatione non eget : quia si Christi responsio non contineret quidquid per se conducit ad perfectionem, insufficiens esset. Unde volens perfectionem vel habet in datis verbis quod per se requiritur ad perfectionem, vel non; si non, ergo insufficienter Christus processit, quod nefas esset suspicari; si sic, ergo ad hoc non requiritur per se castitas perpetua.

Respondetur primo distinguendo maiorem : *omne* tunc proponibile, concedo; absolute, nego maiorem. Adolescens ille erat valde incipiens, quare caelestis Magister non omnia quae ad perfectionem necessaria sunt, extemplo proposuit, ne oneri faciendorum succumberet, ut reipsa succubuit sola possessionum renuntiatione proposita, siquidem *abiit tristis* (10). Unde voluit Dominus motivum illius tristitiae amputare illumque suaviter ad perfectionem allicere. Eoque non omnia a se facienda simul exhibuit. Solutio est Origenis (11) illamque approbat Divus Thomas *Opusc.* XVIII, cap. 7 (12), cuius haec sunt verba : « *Origines etiam in eodem loco dicit, quod hoc, quod dicit : Si vis perfectus esse, etc. non sic intelligitur, ut ipso tempore, quo tradiderit bona sua pauperibus, fiat omnino perfectus; sed ex illo die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes.* Unde sicut ex illo die incipiebat ad omnes virtutes adduci, sic etiam incipiebat audire quae per se necessaria sunt ad omnes virtutes perfecte habendas; non tamen omnia : haec enim in Christi sequela paulatim didicisset, si obtemperasset.

Respondetur secundo distinguendo similiter maiorem : *omne* illi subiecto proponibile, concedo; absolute, nego maiorem. Adolescens *erat habens multas possessiones* (13), quibus nimium adhaerebat, *cupidus erat,* ait Divus Thomas (14). Voluit ergo Dominus adolescentem illum vinculum colli sui quo praecipue detinebatur, abrumpere : quia, eo ablato, nullam in aliis difficultatem haberet. Unde relate ad consulentem omne quod debuit exprimi pro perfectione assequenda expressum est. Cum omne in quo eius cu-

---

(9) *Matth.*, c. XIX, v. 21; Hetzenauer, p. 972: *... vade, vende quae habes...*

(10) *Ib.*, v. 22.

(11) *Commentariorum in evangelium secundum Matthaeum* tom. XV, num. 17; Migne, P. G., t. 13, col. 1303: *Non tamen sic debemus intelligere, ut in ipsa die, vel in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, efficiatur omnnio perfectus. Sed consequenter ex ila quidem die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes.*

(12) *Opusc.* XVIII (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 7; ed. Vivès, t. XXIX, p. 121ª.

(13) *Matth.*, c. XIX, v. 22; Hetzenauer, p. 972: *Erat enim habens...*

(14) *In Matth.*, c. XIX, v. 22; ed. Vivès, t. XIX, p. 513ª.

piditas offendere poterat, propositum fuerit. Et de facto ostendit : *Cum audisset autem adolescens verbum, abiit tristis. Erat enim habens multas possessiones,* ait textus sacer (15).

Respondetur tertio distinguendo itidem maiorem : *omne* tam formaliter quam arguitive, concedo; formaliter, nego maiorem. Magis impedit perfectionem sollicitudo matrimonii quam sollicitudo erga bona temporalia, ut patet ex dictis. Si ergo Dominus dicit amputandum esse id quod minus impedit : quia aliter non habebitur perfectio, a fortiori disrumpendum est vinculum quod magis obstat.

Respondetur tandem *quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae introducta est per Christum, qui dicit Matth., XIX* : « *Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum* ». *Et postea subdit* : « *qui potest capere, capiat* », ait D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest 186, art. 4, ad 1 (16). Quae dicta sunt a Christo paulo ante huius adolescentis interrogationem, ut liquet ex textus serie. Item, adolescens iste vocatus fuit ad Christi Apostolorumque consortium, inter quos nullus erat qui uxorem post vocationem duxisset. Quin potius erat inter ipsos D. Ioannes Evangelista, qui uxorari paratus et iam in ipsis nuptiis, a nuptiis ipsis vocatus ad virginitatem est (17). In cuius signum aquam Dominus in vinum mutavit, quod signum scriptum ab ipso Ioanne est causamque dedit Divus Hieronymus in prol. *ad Ioannem Evangelistam* (18), dicens : hoc factum fuisse ut *legentibus demonstraret, quod ubi Dominus invitatus sit, deficere nuptiarum vinum debeat. Id est,* glossat inibi D. Thomas (19), *coniugii delectatio.* Haec omnia vel eorum aliquod scire poterat ille adolescens. Unde nihil, illi respondens, omisit Dominus quod ad perfectionem desideretur. Quia si ad perfectionem requiritur paupertas voluntaria, voluntariam paupertatem docuit, dum omnibus renuntiare monuit. Si requiritur obedientia, hanc etiam suasit, dum plura imperavit, ut liquet ex ipso textu : *Vade, vende, da, veni, sequere me.* Si requiritur castitas perpetua, quod modo asserimus, ipsam fere immediate antea praedicaverat, quod potuit, ut dictum est, adolescens a Christo vel ab ipsum tunc auscultantibus inaudire. Vel potuit scire quod Ioanni evenerat. Quae si ignorabat, si Christo sui sequelam imperanti pareret : *Veni, sequere me,* in ipsius discipulatu cognosceret. Unde Magister Divinus non insufficienter respondit.

54. Arguitur *secundo* et est replica: Si castitas perpetua esset perfectio, illi quos primum Christus ad perfectionem vocavit, casti fuissent. Hoc non. Ergo castitas perpetua non est perfectio. Minor patet : quia primum vocati fuere Apostoli, quos inter Petrus erat, qui caelebs non erat, sed uxoratus. Maior autem probatur : quia in primum vocatis ad perfectionem fulgere debuit id quod per se et maxime conducit ad perfectionem, ut sic eorum exemplum sequentes aemularentur; ergo, etc.

Confirmatur primo : Exemplatum non debet excedere exemplar, sed illud imitari. At primum perfectionis exemplar ostenditur in Abraham, qui uxoratus fuit. Ergo qui ad eius exemplum perfectionem desiderant, non debent perpetuam castitatem habere. Cetera constant ex se ; et minor ex illo *Genesis,* cap. XVII, v. 1 : *Ambula coram me, et esto perfectus.*

Confirmatur secundo : Si status iustitiae originalis duraret, homines forent perfectissimi. Sed in illo statu non haberent perpetuam castitatem. Ergo nec in hoc requiritur. Praemissae certae sunt. Probatur consequentia : Ideo in hoc statu necessaria est castitas perpetua, quia vehemens delectatio in contrario usu men-

(15) *Matth.*, c. XIX, v. 22.

(16) Ed. Leon., t. X, p. 493^{b}: ... *qui castraverunt seipsos propter...*

(17) Cf. II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 4, ad 1.

(18) Apud D. Thomam, *In Ioannem Evangelistam expositio,* Prologus S. Hieronymi; ed. Vivès, t. XIX, p. 673^{a}.

(19) *Ib., In hunc Prologum expositio,* num. 3, t. XIX, p. 674^{b}.

tem absorbet retrahitque ab adhaesione ad divina. Sed in statu iustitiae originalis maior esset talis delectatio: quia tunc natura purior esset et corpus magis sensibile. Ergo vel falsum est quod haec sensibilitas obsit perfectioni, vel quod frenari aut amandari debeat, ut perfectio detur.

Respondetur argumento distinguendo maiorem : *fuissent* ita ut aliis possibilis ostenderetur perfectio, concedo; ita ut aliis non ostenderetur possibilis, nego maiorem. Christus Dominus caelesti magisterio ut omnium Doctor processit, eoque ex illis quos primum ad perfectionem vocavit, fere omnes caelibes fuere, ut sic maiorem congruentiam castitatis perpetuae ad perfectionem ostenderet. Etiam Petrum uxoratum assumpsit, quo uxorati sibi possibile fastigium perfectionis cognoscerent ad illiusque assecutionem niterentur. Sic D. Thomas loco citato ex IIª IIªᵉ (20) dicens : *Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos, quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat absque iniuria fieri, quod viri uxores desererent, sicut absque iniuria fiebat, quod omnes divitias derelinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non separavit ab uxore, Ioannem vero volentem nubere, a nuptiis revocavit.* Per quae et tacita obiectio praeoccupatur, et etiam ostenditur hoc in primo vocatis fieri debuisse, ut ita omnes exemplum, quod aemularentur, haberent; et simul maior congruentia perpetuae castitatis eminet in maiori numero illam observantium.

Ad confirmationem primam distinguitur maior : *exemplar* in illa ratione in qua exemplar est, conceditur; in alia, negatur maior. Abraham proponitur exemplar, quia perfectus fuit; non quia iunctus matrimonio; secus enim, ut ex se liquet, sine matrimonio nemo posset esse perfectus. Et licet D. Thomas loco citato ad secundum concedere videatur Abraham fuisse sequentibus perfectionis exemplar, non tamen concedit Sanctus Doctor fuisse primum nostrum exemplar, ut arguens intendere videbatur. Sed ab hoc praescindens seu potius omittens, factum argumentum solidissime ac superabundantur solvit. Re tamen vera Abraham non fuit primum perfectionis exemplar.Primo, quia, ut bene in ipsa confirmatione dicitur, exemplatum non excedit exemplar, sed imitatur; Abraham autem a pluribus in ipsa perfectione superatus fuit, ut ab Apostolis omniumque Regina Sanctissima Virgine; ergo horum exemplar non fuit. Secundo, quia expertissimus noster Mysticus Doctor in suis *Sententiis spiritualibus* (21) haec monet : *Purum hominem, quamquam sanctum, nunquam in exemplar eorum quae facturus es, assumas, exhibebit enim coram te suas imperfectiones daemon; sed Iesum Christum sequere, qui est summe perfectus summeque sanctus, et bene tibi erit.* Haec Sanctus Doctor, qui de exemplari primo et simpliciter, ac de puro homine habenti quos daemon obiicere valeat naevos, intelligendus est.

Tertio et praecipue, quia nostrum exemplar est Dominus Noster Iesus Christus, qui ait : *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur, Ioan.,* cap. X, v. 9. Ac Paulus *ad Hebraeos,* cap. XII, v. 1-3, ait : *Curramus ad propositum nobis certamen, aspicientes in Auctorem fidei, et consummatorem Iesum, qui proposito sibi gaudio, etc... Recogitate enim eum.* Unde ad factam confirmationem distinguatur iterum maior : *exemplar* primum et simpliciter, concedatur; secundum et secundum quid, negetur maior. Ad minorem dicas : in Abraham ostensum fuisse primum perfectionis exemplar, non quia ipse sit exemplar primum perfectionis, sed quia ipse primus est de quo Oraculum Divinum asserat fuisse perfectum. Et

---

(20) IIª IIªᵉ, quaest. 186, art. 4, ad 1; ed. Leon., t. X, p. 493ᵇ: ... *quod homines* [« *omnes* » P] *divitias relinquerent... Ioannem tamen nubere volentem a nuptiis revocavit.*

(21) *Avisos y Sentencias,* num. 79; ed. crit., t. III, p. 25: *Nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, per santo que sea; porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones; sino imita a Jesucristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo, y nunca errarás.*

cum exemplari primo et simpliciter nostras actiones et vitam debemus conformare, illudque nunquam excedemus,quantumvis perfecti simus. Quae iam docuit nos Extaticus noster Parens. Haec autem de secundo exemplari verificari non possunt. Unde eximiam virtutem Abrahae imitari debemus, non autem cum illo conformare vitam nostram.

55. Dices : Si exemplata debent componere omnem suae vitae rationem cum exemplari primo, non erit perfectus, qui omnibus divitiis actu non renuntiat, ut fecit Christus, qui non habuit unde caput reclinaret. Ergo nec episcopi, nec quisque dives potest esse perfectus.

Respondetur : antecedens esse verum de eo in quo essentialiter consistit perfectio aut illam indispensabiliter comitatur; qualem non esse actualem omnium renuntiationem ex dictis liquet. Unde in affectu omnibus renuntiandi conformari tenetur cum primo exemplari quisquis perfectionem anhelat.

56. Instabis: In conformatione perfecta cum primo exemplari consistit perfectio. Sed Christo exemplari primo magis conformatur qui affectu et actu matrimonio et divitiis valedicit, quam ille qui affectu solum dimittit. Ergo qui actu facultates abiicit, perfectior est episcopis; et qui actu matrimonio iunctus non est, magis perfectus est quam Abraham aliisque sanctissimis animabus matrimonii vinculo copulatis.

Respondetur distinguendo maiorem : *in conformatione* quoad id in quo essentialiter consistit perfectio, concedo; quoad alia, nego maiorem; et sub eadem distinctione minoris negatur absolute consequentia. Sicut cum statu matrimonii et opum abundantia compatitur perfectio essentialis, sic et sine illis datur. Unde sicut ad *simpliciter* perfectionis non obsunt, sic potest sine illis dari *magis* ipsius perfectionis. Eoque possunt uxoratus et dives esse magis perfecti sine matrimonii et opum renuntiatione : quia possunt excedere in eo quod est essentialiter perfectio et illam indivulse comitatur.

57. Inferes : Ergo quando cetera sunt paria, perfectior est actu non uxoratus et actu non dives. Ergo, ceteris paribus, religiosus perfectus perfectior est episcopo divite et Abraham uxoratu; quod pluribus in hac disputatione assertis contradicit, immo et ipsi veritati contrariatur.

Respondetur distinguendo primum consequens : *perfectior* accidentaliter, concedo; essentialiter, nego consequentiam et eadem distinctione resolvatur secundum consequens. Itaque aequalitas vel excessus in perfectione attenditur simpliciter penes id quod est essentialiter perfectio. In hoc qui aequales sunt, sunt essentialiter seu absolute et simpliciter aeque perfecti; qui vero in hoc non sunt aequales, sunt essentialiter seu simpliciter magis vel minus perfecti.Ultra hanc essentialem perfectionem dantur aliae perfectiones accidentales, ut ex hactenus dictis liquet; et excessus vel aequalitas in istis est sicut ipsae accidentalis. Manifestum est autem quod illud quod est simpliciter perfectius alio, potest esse secundum quid minus perfectum. Et hoc modo nullum inconveniens est dicere quod actu pauper et actu a matrimonio seiunctus sint magis perfecti quam qui haec actu non habent, si cetera ponuntur paria; immo et si non ponantur; semper enim magis castus est hoc modo magis perfectus, quamvis in essentiali perfectione aequalis non sit, ut constat ex supra dictis.

Tradita solutio est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 152, art. 4 (22), ubi ait: *Ad primum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum; ex quo meritum continentiae coniugalis in ipso aequatur me-*

(22) Ed. Leon., t. X, p. 204^{b}: ... *Habuit autem Abraham animum sic dispositum... si esset tempus* [« *tempori* » PsC] *congruum... continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham...*

rito continentiae virginitatis in Ioanne respectu praemii substantialis... Unde Augustinus dicit in libro de bono coniugali, quod « Ioannis caelibatus, et Abrahae connubium pro temporum distributione Christo militaverunt : sed continentiam Ioannes in opere, Abraham vero in solo habitu habebat ». Contra quam doctrinam nonnulla opponit Martinus quaest. 3 *De virginitate* (23), quae egregie Caietanus (24) dispellit ac inter alia ait (25): *Ad secundum autem dicitur, quod licet quantum ad bonitatem ex parte actus, et penes praemium accidentale, plus sit habere virtutem in opere quam in sola praeparatione animi; tamen quantum ad bonitatem meriti ex animo operantis, et quantum ad meritum substantiale non oportet, quod sit plus: sed quandoque est minus, ut patet ex dictis. Et ideo ratio nihil valet.* Haec Caietanus. Quibus omnium obiectorum vim penitus debilitari nemo non videt.

Nihilominus tamen verba Augustini, libro praedicto, et Angelici Praeceptoris, *Opusc.* XVIII, cap. 8, addam; illis enim et dicta penitius capiuntur, et caste volentes vivere illustrantur. Verba Augustini (26) sic Doctor Angelicus (27) dictat: *Continentia non corporis, sed animi virtus est. Virtutes autem animi aliquando in opere manifestantur, aliquando in habitu latent. Quocirca sicut non est impar meritum patientiae in Petro, qui passus est, et in Ioanne, qui passus non est. Sic non impar meritum est continentiae in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. Et illius caelibatus, et istius connubium per temporum distributionem Christo militaverunt. Dicat ergo fidelis continens : ego quidem non sum melior quam Abraham: sed melior est castitas caelibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham unam habuit in usu, alteram in habitu. Caste quidem coniugaliter vixit: esse autem castus sine coniugio potuit; sed tunc non oportuit. Ego vero facilius non utor nuptiis, quibus usus est Abraham, quam si uterer nuptiis, quemadmodum usus est Abraham: et ideo melior sum illis, qui per animi continentiam non possunt, quod ego : non illis, qui propter temporis differentiam non fecerunt, quod ego. Quod enim nunc ago, melius illi egissent, si tunc agendum esset : quod autem illi egerunt, sic ego non agerem, etiam si nunc agendum esset.* Insignis sane discursus, sed nec minus sanus aut insignis quem sequentibus exhibet D. Thomas (28) : *Haec,* ait, *Augustini solutio concordat cum eo, quod supra dictum est de observantia paupertatis. Tantam enim perfectionis virtutem habebat in mente, ut nec propter temporalium passionem, nec propter usum coniugii mens eius deficeret a perfecta dilectione ad Deum. Si quis tamen eandem mentis virtutem non habens cum possessione divitiarum, et usu coniugii ad perfectionem pervenire contenderet, praesumptuose convinceretur errare, consilia Domini parvipendens.* Vide et considera : consilia Domini, paupertatis scilicet et virginitatis, parvipendit, qui sine illis et sine Abrahae virtute ad perfectionis fastigium sublimari contendit.

58. Ad secundam confirmationem ex num. 54 negetur consequentia, quam praemissae non inferunt. Ad probationem negetur similiter consequentia pro

(23) MARTINUS DE MAGISTRIS, *De temperantia liber,* quaest. 12, §. *Quaeritur tertio,* conclus, 7; Parisiis, 1511, fol. 28r et v. Cf. CAETANUS, IIa IIae, quaest. 152 ,art. 4, num. 1; ed. Leon., t. X, p. 205a.

(24) IIa IIae, quaest .152, art. 4, num. 2-3; ed. Leon., t. X, p. 205.

(25) l. c., num. 2; p. 205b *...ex genere actus et...*

(26) *De bono conjugali liber unus, cap.* 21, num. 25-26; Migne, P. L., t. 40, col. 390-391: *Continentia quippe, non corporis, ...sic non est impar meritum continentiae... caelibatus, et illius connubium pro temporum distributione Christo militarunt.* — Ib., cap. 22, num 27 col. 392: *Sed dicat, Ego quidem non sum melior... in usu, ambas in habitu. Caste quippe conjugaliter... quibus est usus Abraham, quam sic utar nuptiis quemadmodum est usus Abraham: et ideo melior sum: ... sic ego non agerem, et si nunc agendum esset.*

(27) *Opusc.* XVIII (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 8; ed. Vivès, t. XXIX, p. 122b-123.

(28) l. c., p. 123a: *Haec autem Augustini solutio... temporalium possessionem, nec...*

utraque parte, vel claritatis gratia distinguatur minor : *maior esset* et ratione regularetur, concedatur; et non regularetur ratione, negetur minor. Oppositio inter usum matrimonii et perfectionem non provenit ex magnitudine delectationis, sed ex eo quod rationem absorbet; unde longe est ut a ratione reguletur. In statu iustitiae originalis daretur quidem maior delectatio, sed ex rationis regulatione haberet quod non esset inordinata, nec cum libidinis ardore aut illecebroso stimulo, quibus post lapsum premit. Unde modo non est medium ad perfectionem comparandam; tunc autem nullam oppositionem diceret. Solutio est Divi Thomae, I[a] part., quaest. 98, art. 2; ubi rem hanc radicitus declarat. Et inter alia haec in corpore articuli (29) habet : *Sunt autem in coitu duo consideranda secundum praesentem statum : unum, quod naturae est,* et de hoc asserit inveniendum fuisse in statu iustitiae originalis et cum maiori delectatione ac nunc, ut docet ad tertium (29[bis]); *Aliud* (30) *autem, quod considerari potest, est quaedam deformitas inordinatae concupiscentiae, quae in statu innocentiae non fuisset, quando* (31) *inferiores vires omnino rationi subdebantur.* Et haec deformitas obest perfectioni, non autem illa delectatio rationi subdita. Videatur totus ille articulus.

Adde : virginitatem dici a nobis necessariam pro adipiscenda perfectione, non solum quia opposita est illecebroso illi stimulo; verum etiam quia mentem liberat ab uxoris familiaeque sollicitudine; quod sane in statu iustitiae origineae non daretur. Ibi enim sollicitudo circa haec mentem a sua quiete retrahens non esset. Cuius motivum tradit proxime laudatus D. Thomas art. 1, ubi ait : *Ad tertium dicendum, quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum; quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II Polit. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent (secundum quod unicuique eorum competeret) rebus, quae eorum dominio subdebantur.*

59. Arguitur *tertio :* Quod sollicitudinem secum affert, non est perfectio. Sic est virginitas. Ergo perfectio non est. Maior liquet ex supra dato oraculo Divi Pauli (32) monentis: *Volo vos sine sollicitudine esse.* Deinde probatur minor ex eodem Apostolo (33) subdente : *Qui sine uxore est, sollicitus est.* Ergo qui perpetuam castitatem servat, sollicitudinem habet. — Ad haec : Sicut Apostolus (34) dicit: *Qui cum uxore est, sollicitus est:* ita asserit: (35): *Qui sine uxore est, sollicitus est.* Sed ex primo inferimus matrimonium non esse perfectionem. Ergo idem inferri debet circa perpetuam castitatem ex secundo.

Confirmatur : Si virginitas esset aliquomodo perfectio, maxime propter ea quae Apostolus cap. VII epistolae citatae (36) docet. Sed ex his non probatur virginitatem esse perfectionem. Ergo nullomodo perfectio est. Probatur minor primo : quia consilium de virginitate ibi a Divo Paulo datum opponitur ipsi Apostolo; ergo ex ibi dictis non probatur, etc. Probatur antecedens : quia Apostolus ait quod euntes ad perfectionem debent esse sine sollicitudine, quaecumque illa sit, ut patet ex datis verbis (37) : *Volo vos sine sollicitudine esse;* postea vero virginitatem, quam esse medium ad perfectionem dicit, sine sollicitudine haud esse docet (38): *Qui sine uxore est, sollicitus est;* ergo. — Probatur secundo ipsa minor: quia Apostolus non loquitur ibi assertive, sed dubitative, dicente eodem (39) : *Puto autem quod et ego spiritum Dei habeam.* Ergo ex iis quae dicto capite asserit Di-

(29) Ed. Leon., t. V, p. 438[a]: *Sunt igitur in coitu...*
(29[bis]) « *ad secundum* » in ed. 1730.
(30) Ed. Leon., t. V, p. 438[b]: ... *est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae...*
(31) « *quanto* » in ed. 1730.
(32) I *Cor.*, c. VII, v. 32; Hetzenauer, p. 1116: *Volo autem vos sine...*
(33) *Ib.*
(34) *Ib.*, v. 33; Hetzenauer, p. 1116: *Qui autem cum...*
(35) *Ib.*, v. 32.
(36) *I ad Corinthios.*
(37) *I Cor.*, c. VII, v. 32; Hetzenauer, p. 1116: *Volo autem vos sine...*
(38) *Ib.*, v. 32.
(39) *Ib.*, v. 40.

vus Paulus, non probatur virginitatis necessitas pro nanciscenda perfectione.

Respondetur argumento distinguendo maiorem : *sollicitudinem* circa ea quae sunt mundi, concedo; circa ea quae sunt Dei, nego maiorem. Duplex est sollicitudo: alia erga ea quae sunt mundi; et haec dividit mentem hominis inter Deum et mundum, atque adeo obest perfectioni. Et hanc vult Apostolus excludere ab iis quos ad perfectionem instruit, dicens (40): *Volo autem vos sine sollicitudine esse.* Datur alia sollicitudo erga ea quae Domini sunt, sine omni prorsus divisione. Et hanc Divus Paulus non damnat, sed supponit in iis qui perfecti sunt. Immo sine hac sollicitudine nemo perfectus est, iuxta illud eiusdem Apostoli *ad Romanos,* c. XII, v. 11: *Sollicitudine non pigri.* Per quae solvitur totum argumentum et confirmatio quoad primam probationem minoris. Ad secundam eiusdem minoris probationem ait D. Thomas (41) cum *Glossa* (42) quod Divus Paulus *non dicit hoc dubitando, sed quasi increpando.*

60. Oppones : Ergo matrimonium malum est. Probatur ista primo : Quod facit duobus dominis servire, malum est : quia ducit ad impossibile, iuxta illud : *Nemo potest duobus dominis servire, Matth., cap.* VI, v. 24. Sic est matrimonium; siquidem facit servire Deo et mundo, ut patet ex dictis, dividens mentem et sollicitudinem inter mundum et Deum. Ergo, etc. — Probatur secundo consequentia: matrimonium non est honestum; ergo est malum. Probatur antecedens : quia laudatus Divus Paulus (43), contraponens matrimonium virginitati, ait virginitatem esse honestam; ergo matrimonium honestum non est. Patet ista: quia alias discursus Apostoli nullus foret. Et antecedens liquet ex his verbis (44): *Hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniiciam: sed ad id quod honestum est, et quod facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi.*

Respondetur negando consequentiam; ad probationem negetur minor. Cuius probatio inserta distinguatur: *et mundo* tanquam domino, negetur; pro Domino et in ordine ad Dominum, concedatur. Servire duobus dominis, ut duo sunt, hoc est, ut unus alteri non subordinatur, malum est; immo impossibile, ut apud laudatum Divum Matthaeum habetur. Servire autem duobus, non ut duo sunt, sed ut unus alteri subest, licet mentem distrahat carnisque tribulationem introducat, non est malum. Matrimonium non facit primum, sed secundum; eoque malum non est.

Ad secundam probationem negatur antecedens et consequentia probationis. Ad textum Divi Pauli, quatenus contra hanc doctrinam opponi potest, respondet primo D. Thomas (45) ex *Glossa* (46) : quod Divus Paulus *positivum posuit pro comparativo.* Unde eodem modo intelligendus est ac si diceret virginitatem esse honestiorem matrimonio. — Respondetur secundo : matrimonium esse honestum et honestam virginitatem, nec in hoc ista illi ab Apostolo contraponi, sed in eo quod virginitas ultra sui honestatem *facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi,* quod non habet matrimonium propter sollicitudinem ad ea quae sunt mundi, ut dictum est.

61. Replicabis : Sollicitudo quam secum affert virginitas, reprehensibilis est. Ergo vel haec non est perfectio, vel matrimonium perfectio est. Probatur antecedens : sollicitudo virginitatis est circa ea quae Domini sunt; sed haec sollicitudo est reprehensibilis, ut liquet ex *Luca,*

---

(40) *Ib.*, v. 32.

(41) *In I Epistolam ad Corinthios,* cap. VII, v. 40, lect. 8; ed. Vivès, t. XX, p. 684[b].

(42) Sic apud D. Thomam l. c., sed in *Biblia sacra cum Glossa ordinaria,* Antverpiae, 1634, t. VI, col. 258, legitur: *Non dubitat Apostolus, sed contemptores increpat.*

(43) I *Cor.*, c. VII.

(44) I *Cor.*, c. VII, v. 35.

(45) *In I Epistolam ad Corinthios,* cap. VII, lect. 8; Ed .Vivès, t. XX, p. 684[b].

(46) Post verba « Porro *hoc ad utilitatem vestram* » (I *Cor.*, c. VII, v. 35) *Glossa interlinealis* addit: « *maiorem* ». Cf. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria,* ed. 1634, t. VI, col. 255.

cap. X (47), ubi Martha, quia sollicita erat circa Dominum, reprehenditur; ergo.

Respondetur primo distinguendo antecedens: *reprehensibilis est* in casu, transeat; secundum se, nego antecedens. Sollicitudo virginitatis ex se virtuosa ac laudabilis est, potest tamen ex aliqua circumstantia adventitia in casu vitiari, subindeque reprehensibilis apparere. Talisque fuit Marthae sollicitudo, ut ex modo subiiciendis constabit. Est autem imperfecta et reprehensibilis talis sollicitudo non ex se, sed ex circumstantia vitiante. At sollicitudo matrimonii ex sua natura retrahit mentem ab iis quae Domini sunt. Unde adest discrimen maximum inter illas.

Respondetur secundo : Martham non fuisse reprehensam quia rem aliquam reprehensibilem faceret, sed quia de sorore, partem perfectiorem assumente, querebatur. Et haec querela non est virginitatis sollicitudo. — Respondetur tertio negando antecedens. Ad probationem negetur minor. Ad cuius insertam probationem dicas: Martham (etsi in Domini obsequium) sollicitam fuisse *erga plurima,* ut liquet ex textu (48). Et ob hanc sollicitudinem *erga plurima* reprehenditur, non autem ob sollicitudinem quae est propria virginitatis; haec enim circa Dominum tantummodo sollicita est. — Respondetur ultimo ex Abulensi (49) tomo praecedenti (50) adducto : Martham reprehendi non quia sollicita erat, sed quia illa sua sollicitudine turbabatur. Ex quibus omnibus liquet sollicitudinem virginitatis esse ex natura sua laudabilem, quamquam interdum sit ex aliunde advenientibus reprehensibilis.

62. Arguitur *quarto :* Castitas coniugalis perfectior est virginitate. Sed castitas coniugalis non est perfectio, ut constat ex dictis. Ergo nec virginitas. Probatur maior : perfectius est quod ex se et independenter a fine aliquo extrinseco habet perfectionem, eo quod solum dependenter ab extrinseco fine habet perfectionem; sed castitas coniugalis habet perfectionem primo modo, et secundo modo illam habet virginitas; ergo.

Respondetur: ita esse quod castitas coniugalis independenter a fine extrinseco est virtus; quod habet per hoc quod illicita frenet et licita iuxta rationis regulam moderetur. Virginitas autem ex se nullam honestatem dicit, honestatur tamen ex fine ob cuius consecutionem eligitur. Qui finis est Deo vacare ipsique adhaerere. Hic finis non obtinetur media inquietudine castitatis coniugalis, sed media puritate mentis perpetuae castitatis. Quapropter dicimus castitatem perpetuam esse medium ad intimam unionem cum Deo, consequenterque perfectionem; quod ob dicta castitati coniugali denegamus. Nec comparari debet castitas coniugalis cum virginitate praescindente ab illo extrinseco fine, sed cum illa prout respicit illum finem. Sic enim virtus perfectissima est superans castitatem coniugalem. De illaque sumpta sub utraque consideratione ait Divus Augustinus, *libro de Virginitate,* cap. 8 (51) : *Nec nos hoc in virginibus praedicemus, quod virgines sunt* (hoc est, virginitatem secundum se, prout dicit sterilitatem nulli fini subordinatam), *sed quod Deo dicatae pia continentia, virgines sunt.* Ecce quomodo virginitas laudabilis vel non laudabilis sit; et qualiter de ipsa loquimur, dum esse perfectionem asserimus.

63. Arguitur *quinto :* Si castitas perpetua esset perfectio, numeraretur inter beatitudines. Non numeratur, ut illas recensens cognoscet. Ergo, non est perfectio. Maior liquet : quia, ut multoties dictum est, idem est perfectio ac beati-

(47) v. 41-42.

(48) *Luc.*, c. X, v. 41.

(49) ALPHONSUS TOSTATUS (Abulensis Episcopus), *In Leviticum,* cap. I, quaest. 28; *Opera omnia,* ed. Coloniae Agrippinae 1613, t. III, p. 29.

(50) Disp. 10, quaest. 7, num. 195; ed. 1924 sqq., p. 492ª.

(51) *De sancta virginitate liber unus,* cap. 8, num. 8; Migne, P. L., t. 40, col. 400: *Neque enim et ipsa quia virginitas est, sed quia Deo dicata est honoratur, quae licet in carne servetur, spiritus tamen religione ac devotione servatur .*

tudo. Unde eo modo est aliquid perfectio, quo beatitudo est. Subindeque si est perfectio consummata, inchoata aut moralis, eo ipso modo inter beatitudines recensetur, ut patet in paupertate spiritus, in contemplatione viae et patriae, et in aliis huiusmodi. Quae omnia ex alibi fuse dictis nota sunt, nec modo repetere vacat.

Respondetur primo negando minorem. Castitas quippe est sexta beatitudo, cui visio Dei in praemium correspondet, ut dicitur *Matth.*, cap. V, v. 8 (52) : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Beati mundo corde, qui scilicet,* exponit D. Thomas (53), *habent munditiam generalem ab alienis cogitationibus, per quam cor eorum templum Dei sanctum est, in quo Deum contemplandum vident : templum enim a contemplando dici videtur. Specialiter vero, Beati mundo corde, id est, qui habent munditiam carnis. Nihil enim ita impedit spiritualem contemplationem sicut immunditia carnis. « Pacem sequimini, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum », Hebraeor. XII. Et ideo quidam dicunt, quod virtutes morales proficiunt ad vitam contemplativam, et praecipue castitas.*

Respondetur secundo negando itidem minorem : quia castitas ad tertiam beatitudinem spectat. Lugentes enim, quibus aeterna consolatio repromittitur (54), ii sunt, qui a sequela passionum concupiscibilis ex virtute vel dono retrahuntur, ut auctor est D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 69 (55), art. 3, in corpore; cui consentit Caietanus, *Ientac. IV de novem beatitudinibus Evangel.*, quaest. 5 (56), dicens: *Sub hac beatitudine comprehenduntur, qui in hac vita statum voluntarii luctus sumunt pro caelesti patria, ut sunt religiosi et aliae personae abrenuntiantes deliciis, et delectationibus carnis, ac mundi, et Dei servitio in puritate se mancipantes in veritate, quibus praemium suapte natura debitum reservatur, quoniam ipsi consolabuntur in caelesti patria.* Et ideo ad tertiam beatitudinem reducitur castitas. Ex quibus

Respondetur tertio distinguendo maiorem: *numeratur* vel explicite vel directe, vel indirecte aut implicite, concedo; praecise directe aut explicite, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Ut aliquid sit beatitudo, non requiritur quod primo modo inter beatitudines numeretur, sed sat est quod numeretur secundo modo. Et ideo quamquam castitas non inveniretur explicite aut directe inter beatitudines, beatitudo foret; quia ad aliquam ex beatitudinibus reduci non est dubium. Solutio est iuxta D. Thomam praecitatum (57), ubi ait : *Ad quartum dicendum, quod necesse est, beatitudines omnes, quae in Sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci, vel quantum ad merita, vel quantum ad praemia : quia necesse est, quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam contemplativam.* Id ergo quod D. Thomas ait de iis quae in Sacra Scriptura dicuntur beatitudines praeter enumeratas a Christo Domino apud *Matthaeum*, cap. V, dicimus de pluribus aliis quae ad ipsas enumeratas beatitudines reducuntur aut includuntur in ipsis.

64. Arguitur *ultimo :* Divus Paulus I *ad Timotheum*, cap. III (58), et *ad Titum*, cap. I, (59), praecipit quod assumendus in episcopum sit *unius uxoris vir.* Ergo continentia perpetua nullo modo perfectio est. Probatur consequentia : si perfectio esset, illa ornaretur, qui perfectus est; sed episcopus, qui debet esse perfectus, non solum non debet habere perpetuam castitatem, verum debet esse *unius uxoris vir et filios habere subditos* (60); ergo.

---

(52) In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 9* ».

(53) *In Matthaeum*, cap. V, v. 8; ed. Vivès, t. XIX, p. 308^{a}.

(54) *Matth.*, c. V, v. 5.

(55) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 119* ».

(56) Sic in ed. 1730; requiritur: *Ientacula Novi Testamenti*, Ientac. IV, beatit. III, quaest. 2; Romae, 1525, fol. 49^{r}.

(57) I^{a} II^{ae}, quaest. 69, art. 3, ad 4; ed. Leon., t. VI, p. 459^{b}: ... *pertineant aliquomodo vel ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam.*

(58) v. 2.

(59) v. 6.

(60) *I ad Timoth.*, c. III, v. 1 et 4; *I ad Tit.*, c. I, v. 6.

Respondetur distinguendo antecedens: *praecipit* per exclusionem viri plures uxores habentis, concedo; per exclusionem caelibis, nego antecedens; hacque distinctione explicetur mens D. Pauli in textibus insinuatis. Itaque monogamus mediat inter caelibem et polygamum. Ad sacerdotium et episcopatum semper assumendus est caelebs, si idoneus reperiatur; quod absdubio supposuit D. Paulus. Verum, quia inter Cretenses aliosque recenter ad Christum conversos arduum nimis foret caelibem idoneum reperire, cum, ut in plurimum, male apud Gentiles caelibatus audiat, propterea Paulus Timotheum et Titum monet quod cum, ob inopiam caelibum, uxoratum ad episcopatum assumant, illum eligant qui non plurium uxorum sed unius tantum vir sit. Hancque esse mentem Divi Pauli inde liquet, quod si unius uxoris vir caelibi praeferretur, pariformiter uxorato filios non habenti praeferendus esset uxoratus filios habens; quandoquidem Divus Paulus et unius uxoris virum et filios habentem fideles simul proponit. Quae sane dissona prorsus sunt. Mentem ergo Divi Pauli sic aperit Caietanus, loco citato ex epistola *ad Titum* (61), hisce verbis : *Nec quod* (episcopus) *habeat filios, nec quod habeat, aut habuerit uxorem, exigitur : sed quod, si habeat uxorem, habeat unam; et si habet filios, habeat fideles. Non vult hominem habentem filios ethnicos promoveri in episcopum. Appareret enim nonnulla species turpidinis, ut is esset christianorum pater, qui filios non erudivit in fide.* Haec Caietanus. Quae intelligenda sunt iuxta morem inconcussum totius Ecclesiae tum occidentalis tum orientalis. De quo vide, si lubet, D. Basilium, *epistola* 17 in additione (62) ; Epiphanium, in *Compendio* (63); Hieronymum, *In Vigilantium* (64) et *Ad Pammachium* epist. 50, in fine (65).

Respondetur secundo distinguendo itidem antecedens : *unius uxoris* iam mortuae, concedo; viventis, nego antecedens. Paulus nullum uxoratum sive polygamum sive monogamum assumi in episcopum monet, sed illos solummodo qui sine uxore sint; inter quos sunt caelibes et vidui. Caelibes idoneos anteponendos esse supponit. E viduis vero illum tantum assumi posse adstruit, qui fuerit *unius uxoris vir;* per quod bigamos excludendos esse docet. Solutio est Divi Thomae *in ad Titum,* ut mox dicam. Verba Sancti Doctoris (66) haec sunt : *Unius uxoris virum : quod Orientales sic exponunt : id est, quod non habeat simul duas uxores, sicut quorumdam est consuetudo. Sed secundum hoc non esset necessarium, quod Apostolus hoc diceret; quia secundum leges Romanas, quibus Apostolus scribebat, etiam ante fidem non licebat simul habere plures uxores. Item I Timoth., V, dicit de vidua, quae fuit unius viri uxor, et tamen nunquam licuit, quod una plures viros simul posset habere. Et hoc modo vult istud etiam de vidua, scilicet, quod non habuerit nisi unum virum.* Unde concludit Doctor Angelicus : Paulum in adductis verbis a dignitate episcopali bigamos exclusisse.

65. Sed obiicit Caietanus (67) : Paulus, cum loquitur de episcopo, ait quod sit de praesenti unius uxoris vir; haec enim sunt verba eius : *Oportet enim Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum.* Ubi per ly *esse* non solum primam illius orationis partem, sed secundam et omnes alias determinat. Dum autem loquitur de vidua, loquiter de matrimonio praeterito, *quae fuerit unius viri*

(61) *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum ad Graecam veritatem castigatae, et... iuxta sensum literalem enarratae. In epistolam ad Titum,* cap. I; Parisiis, 1542 fol. 365*v*.

(62) *Epistola 17* ex 21 ex editione Parisiensi: Paregoriopresbytero; *Opera quae ad nos latine pervenerunt,* Antverpiae, 1616, p. 486^{b}; quae est epistola 55 apud Migne, P. G., t. 32 ,col. 401-404.

(63) i. e. *Adversus haereses,* lib. III, tom. II, *Brevis ac vera expositio fidei catholicae et apostolicae Ecclesiae,* num. 21; Migne, P. G., t. 42, col. 823-826.

(64) *Contra Vigilantium liber unus,* num. 2; Migne, P. L., t. 23, ed. 1845, col. 340-341; ed. 1883, col. 355-356.

(65) *Liber apologeticus ad Pammachium, seu Epistola 48* (al. 50), num. 21; Migne, P. L., t. 22, col. 510-511.

(66) *In ad Titum,* cap. I, lect. 2; ed. Vivès, t. XXI, p. 535^{b}: ... *exponunt, scilicet quod non...*

(67) l. c.; Parisiis, 1542, fol. 365 r.—v.

uxor. Sed hic secundus textus intelligitur iuxta omnes de muliere cuius vir defunctus est. Ergo primus intelligi debet de viro qui sit de praesenti uxoratus.

Respondetur ex laudato Divo Thoma eundem esse utrobique sensum Apostoli. Unde sicut vidua ad illud munus, de quo ibi Paulus, assumenda talis debet esse, ut nuptias semel tantum inierit; sic vir eligendus in episcopum debet esse primum caelebs; si autem hic non adsit, eligatur ille qui de praesenti non sit bigamus, sed vir unius uxoris iam defunctae. Et sane si Apostolus ad illud femineum ministerium excludit viduam biviram, id est, quae successive plures viros habuerit, et solummodo univiram admitti posse permittit, quae tamen de praesenti vidua sit; multo magis ad fastigium episcopale de praesenti uxoratos aut bigamos non admittet. Quod autem de praesenti Paulus loqui videatur, parum refert : quia loquitur de praesenti modo dicto, hoc est, de eo qui nunc bigamus non est, sed vir unius uxoris iam vita functae. Quod inde roborari potest : quia iuxta communem sensum, ipso Domino Caietano (68) assentiente, haec conditio quam Paulus assumendo desiderat, est negativa. Unde per hoc quod debeat esse *unius uxoris vir,* excluditur polygamus : quia simul est vir plurium uxorum. Excluditur etiam bigamus, tametsi de praesenti non sit uxoratus. Rogo nunc : quare iste non potest esse episcopus? Responsio in promptu est: quia videlicet non est de praesenti unius uxoris, sed plurium vir. Ex qua veritate has illationes deduco : ergo pluritas uxorum iam defunctarum sufficit ut homo de praesenti proprie dicatur plurium uxorum vir. Ergo singularitas unius uxoris iam mortuae sat est ut homo proprie dicatur in praesenti vir unius uxoris. Prima consequentia liquet ex dictis. Idem enim est hominem plures uxores habuisse ac quod de praesenti sit bigamus seu vir plurium uxorum. Secundam consequentiam legitime deductam esse paritas ipsa testatur.

66. Dices : Omnes aliae conditiones quas in eligendo requirit Apostolus, debent esse de praesenti. Ergo et quod sit unius uxoris vir. Probatur antecedens : nam de praesenti debet esse irreprehensibilis, sobrius, prudens, etc.; ergo. — Respondetur concedendo consequentiam. De praesenti enim verificatur, ut dictum est, quod sit unius uxoris vir, sicut de praesenti verum est transeuntem ad secundas nuptias esse plurium uxorum virum, sive vivat, sive non vivat secunda uxor.

67. Replicabis: Ut aliquis dicatur nunc, v. g., sobrius, debet nunc habere sobrietatem, nec ad hoc sat est illam prius habuisse. Ergo ut dicatur modo vir unius uxoris, debet vivere talis uxor, nec sufficiet illam aliquando vixisse. Antecedens est certum; et consequentia probatur: quia sicut sobrius dicitur a sobrietate, sic vir unius uxoris dicitur ab una uxore.

Respondetur negando consequentiam. Discrimen est quod sobrietas est ex conditionibus positivis quas in episcopo requirit Apostolus; unde debet dari de praesenti, ut modo sobrius quis dicatur. Esse virum unius uxoris est conditio negativa; consequenterque per hoc quod detur aliquis qui secundam uxorem non duxerit, datur unius uxoris vir; sicut per hoc quod duxerit secundam, etiam prima vel utraque devivente, plurium uxorum vir denominatur.

68. Instas : Mortua uxore, vir non manet maritus. Ergo nec unius uxoris vir. — Respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam (et hoc sive ex parte modi significandi sit vel non sit idem *maritus* ac *vir uxoris*). Discrimen est quod maritus absolute dicitur solummodo per ordinem ad uxorem, a qua dicitur uxoratus; sicut uxor dicitur a marito, a quo dicitur maritata. Manifestum est autem quod, pereunte uno relationis extremo adaequato, perit aliud extremum in esse talis. Unde nec uxor datur in esse

(68) l. c.

uxoris, devivente marito; nec econtra. In consequenti autem non ponitur maritus absolute, sed maritus seu vir *uxoris unius;* et quamquam fateamur non manere, mortua uxore, vir uxoris, nec tale Divus Paulus asserit, manet tamen vir uxoris *unius.* Ratio est : quia uxoris unitas non desumitur a marito, sed a negatione secundae. Unde videmus quod, uxore et marito superstitibus, si ille aliam ducat, non remanet unius uxoris vir. Consequenterque semper quod secundae nuptiae non verificantur, remanet unius uxoris vir, atque adeo remanet uxor ut una. Quod exemplo saepius inculcato suadetur. Quandoquidem contrahens secundas nuptias non denominatur vir plurium uxorum ab uxore secunda tantum, sed ab illa et a prima quae usque ad illud tempus perseverabat in esse unius; ex tunc tamen mutationem subiens, desinit esse una et incipit esse prima numerumque facere cum secunda, ex quibus dualitas consurgit.

69. Non quiescis : Multitudo et unitas consequuntur ens. Ergo ubi non est ens, non est unitas, nec multitudo. Ergo post mortem primae uxoris non manet haec in esse unius, nec, advenientibus secundis nuptiis, facit numerum cum uxore secunda. Duae primae propositiones notissimae sunt. Tertiaque negari non debet : quia mulierem illam (69) vitam finisse supponimus.

Hanc instantiam obviis manibus excipimus : quia est argumentum quod in suam doctrinam facit D. Thomas, e cuius gravissima enodatione pendet perfecta dictorum intelligentia et plurium instantiarum, quae urgeri poterant, solutio. Igitur Angelicus Doctor in IV *Sent.*, dist. 27, quaest. 3, art. 1 (70), quaerit: *Utrum illi bigamiae, quae est ex hoc, quod aliquis duas uxores successive habuit, sit irregularitas annexa?* Et contra suam affirmativam decisionem primum argumentum sic efformat (71) : *Multitudo, et unitas consequuntur ens : ergo ens, et non ens non faciunt multitudinem aliquam. Sed ille, qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia non est in esse : ergo ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab episcopatu prohibetur.*

Huic argumento respondet Doctor Sanctus sic (72) : *Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi Sacramenti repugnat, et propter hoc tollitur Sacramentum: sed multitudo uxorum successive est multitudo secundum quid, et ideo non tollit significationem Sacramenti totaliter, nec Sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quae requiritur in illis, qui sunt Sacramentorum dispensatores.*

70. In hac ergo doctrina habetur quidquid pro praesenti materia desiderari potest. Illa in primis respondetur instantiae factae concedendo antecedens iuxta modo dicenda, et distinguendo consequens primum: *ens* ut minus secundum quid, concedo; simpliciter, subdistinguo: *non est unitas, nec multitudo* simpliciter, concedo; secundum quid, nego consequentiam. Deinde distinguatur secundum consequens pro utraque parte sic: *non manet, nec facit numerum* simpliciter, concedatur; secundum quid, negetur consequentia. Itaque, devivente prima uxore, manet ipsa in esse unius non simpliciter, sed secundum quid; sub qua consideratione conservatur, donec de duobus eveniat. Primum est, quod vir moriatur vel absolute, vel relate ad matrimonium per assumptionem status cum matrimonio inconiungibilis. Tunc enim nullatenus manet illa uxor; et hoc ideo est : quia tunc casus iam redditae sunt impossibiles nuptiae secundae, a quarum possibilitate dependet unitas illius uxoris conservaturque; eoque perit omnimode talis unitas, pereunte dicta possibilitate. Secundum est, quod vir secundam uxorem ducat.

(69) In ed. 1730 legitur: « *mulier illa* ».
(70) Ed. Vivès, t. XI, p. 91ª.
(71) Arg. 1; p. 91ª.
(72) p. 92ª.

Tunc quippe quam primo duxit, perit in esse unius et manet in esse primae faciens cum secunda numerum seu multitudinem secundum quid, ut liquido docet D. Thomas. At sicut ista multitudo secundum quid sufficit ut vir dicatur de praesenti multarum uxorum vir, sic et illa unitas secundum quid satis est ut vir unius uxoris de praesenti cum proprietate asseratur. In hocque sensu Paulum in datis textibus locutum dicimus, ob motiva iam expensa, praecipue num. 65.

71. At quia num. 64 diximus hanc expositionem esse Divi Thomae, loco ibi adducto, ubi nullum verbum est quo tale asserat Doctor Sanctus, propterea rationem reddere debemus, ne infidelitatis arguamur. Verum itaque est Divum Thomam ita textum Pauli glossare ut solum excludat bigamos, ex quo immediate non haberi fatemur ipsum excludere ab episcopali dignitate monogamum, sicut nec excluditur agamus. Ceterum, re bene inspecta, non desunt motiva ut dicamus esse doctrinam Angelici Praeceptoris monogamos exclusos esse in verbis Divi Pauli. Primum fundamentum est : quia ipse Doctor Angelicus, cap. V *Epist. ad Timoth.* (73), illa verba *quae fuerit unius viri uxor,* in quibus agitur de vidua in gubernationem aliarum assumenda, sic exponit (74) : *Sicut enim requiritur in Episcopo, quod sit vir unius uxoris, ita in vetula, quod sit viri unius uxor.* Ubi primo notare debes pro dictis numeris praecedentibus Divum Thomam dicere de illa vetula *quod sit viri unius uxor,* ac per illud praesens *sit* explicat illud *fuerit* Divi Pauli : quia praeteritum et praesens verificabantur cum distinctione simpliciter et secundum quid supra tradita. Secundo et praecipue nota sequentem discursum : *Sicut requiritur in Episcopo, quod sit vir unius uxoris, ita in vetula, quod sit viri unius uxor.* Sed assumendus in episcopum ita requiritur quod sit *vir unius uxoris,* ut talis uxor actu vivat aut vivere possit per te. Ergo similiter de vetula. Ergo simul erit uni nupta et vidua. Quod cum plane ridiculum sit, dicendum est sensum illorum textuum esse unum; quia sicut vetula dicitur de praesenti uxor unius viri iam sepulti, sic et eligendus in episcopum, si desit agamus, debet esse vir unius uxoris iam tumulatae. Sic enim et proprietas locutionis Apostoli salvatur et glossa Divi Thomae paritasque ab ipso inducta percipitur.

Secundum fundamentum est : quod Baronius, qui iuxta a nobis dicta Divum Paulum exponit, haec ad annum Christi 58, num. 27 (75), scribit : *Quoniam Apostoli verba non de his, qui coniugati tunc essent, sed de illis potius, qui unicam tantum habuissent uxorem, nec bigami essent, ad Sacerdotale munus coaptandis, communi consuetudine Patres omnes ferme sunt interpretati, etc.* Paulum modo quo a nobis intelligitur, *communi consuetudine Patres omnes ferme sunt interpretati.* Ergo et D. Thomas. Hanc consequentiam non negabit, quisquis doctrinam D. Thomae doctrinae SS. Patrum medullam esse cognoverit.

72. Hanc ergo doctrinam communi consuetudine a Patribus traditam tenemus, eoque secundam solutionem num. 64 positam primae praeferentes, dicimus Paulum in illis suis verbis non exclusisse a fastigio sacerdotali seu episcopali agamum, uti putride mentiti sunt Lutherus, Calvinus, Beza, Magdeburgenses et communiter Novatores; alias Paulus ipse contra suum praeceptum egisset, cum assumpsit Timotheum et Titum, qui, teste Divo Ignatio, *Epistola ad Philadelphenses* (76), perpetuae castitatis cultores observantissimi fuere. Verum caelibum inopia, id illis temporibus exposcente, etiam

---

(73) *I Timoth.*, c. V, v. 9.

(74) *In I ad Timoth.*, c. V, lect. 2; ed. Vivès, t. XXI, p. 486ª.

(75) *Annales ecclesiastici,* ad annum Christi 58, num. 27; ed. Plantiniana, Antverpiae, 1598-1618, t. I, p. 528: ..., *communi consensione Patres...*

(76) Legitur in interpolata *Epistola ad Philadelphenses.* num. 4; Migne, P. G., t. 5, col. 823: *Ut dilecti discipuli, ut Timothei, ut Titi, ut Evodii, ut Clementis; qui in castitate e vita excesserunt.* Quae phrasis deest in epistola genuina, Migne, t. cit. col. 697-708.

qui agamus non fuisset, assumi permissum est, dummodo assumendus unas tantum nuptias expertus esset. Unde hoc praecepto non excluduntur polygami ad hunc sensum quod ii qui polygami non essent, assumi possent. Istos enim leges aliae prohibebant,ut supra ex Divo Thoma didicimus. Excluduntur tamen hic isti polygami dupliciter: primo, quia eligendus debet esse unius uxoris vir; illi vero multas mulieres habent. Secundo a fortiori, quia si indigni sunt bigami, potiori iure et polygami indigni sunt. Bigami vero sunt quos directe excludit Apostolus, ut iam Sanctus Thomas docuit nos, testaturque laudatus Baronius (77) dicens: *Si expendamus recte Pauli verborum sensum, non aliud, quam de non assumendo ad Sacerdotium bigamo visus est statuisse.* Unde bigamus exclusus est, sive actu uxoratus sit, sive non; sive utrique uxori, sive uni solum fuerit post baptismum ligatus; sive utramque ante baptismum habuerit. De quo vide allegatum Divum Thomam.

Cadit ergo sors apostolici decreti supra monogamum: quia iste est *unius uxoris vir.* At quia hoc potest dupliciter intelligi, scilicet vel de eo qui actu uxoratus est, vel de eo qui unam tantum uxorem habuit; propterea asserimus Paulum intelligendum esse non de eo cuius uxor superstes est, sed de eo qui est a matrimonio ob consortis interitum absolutus. Hic enim proprie dicitur *unius uxoris vir,* ut liquet ex dictis. Alius vero, etsi sit etiam vir unius uxoris, non est idoneus ad impollutum sacerdotis et episcopi ministerium. Quae omnia ex hactenus dictis nota sunt. Nec te taedeat unum adhuc verbum audire quo non spernenda obiectio praeoccupetur. Verba ergo Divi Pauli sic intelligenda sunt ac si diceret: quem in episcopum eligas, bene noscis debere esse ab uxore solutum. Sed non praecipio quod sit agamus; hoc enim supponendum est, non imperandum. Impero tamen quod, si agamus non adsit, eligatur qui unam solummodo uxorem prius habuit. Sic ergo exposita Apostoli mente, est sine omni prorsus calumnia expositio Divi Thomae, Baronii et aliorum docentium Apostolum directe solummodo bigamos exclusisse.

73. Haec omnia pro veritatis amore dicta sunt. Illis tamen non usi fuimus necessitate compulsi: quia argumentum pro cuius enodatione adducta sunt, non aegre solvitur, si sequamur expositionem Caietani, quae etiam est Cornelii (78) et aliorum : quia etiamsi monogamus assumendus esset ad episcopatum, teneretur ex tunc ab uxore segregari et servare continentiam adeo severe, ut lib. I *Adversus Iovinianum* testatur Hieronymus (79), dicens : *Certe confiteris non posse esse Episcopum, qui in Episcopatu filios faciat: alioquin si deprehensus fuerit, non quasi vir tenebitur, sed quasi adulter damnabitur.* Et idem adversus Vigilantium (80) oppositum garrientem scribit : *Quid facient Orientis Ecclesiae? Quid Aegypti, et sedis Apostolicae, quae aut virgines Clericos accipiunt, aut continentes, aut si uxores habuerint, mariti esse desierunt? hoc docuit Dormitantius libidini fraena permittens.* In re tamen cuique obvia et tam apud Orientales quam apud Occidentales notissima non est cur immoremur. Unde licet Apostolum iuxta primam solutionem intelligendum diceremus, adhuc argumentum non convinceret, ut de se patet.

§. III. Statuo secundum assertum.

74. Secunda conclusio : *Castitas perpetua non est perfectio essentialis.* Haec assertio est Divi Thomae; illamque omnes admittere debent. Probaturque primo sic

(77) *Annales Ecclesastici,* ad annum 58, num. 27; Antverpiae, ex off. Plantiniana, 1598-1618, t. I, p. 528: *Equidem si expendamus rectum Pauli verborum sensum...*

(78) CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarius in primam epistolam ad Timotheum,* cap. III, v. 2; ed. Vivès, t. XIX, pp. 211ᵇ-212ᵃ.

(79) *Adversus Iovinianum libri duo,* lib. I, num. 34; Migne, P. L., t. 23, ed. 1845, col. 257; ed. 1883, col. 268: *... Alioqui, si...*

(80) *Contra Vigilantium liber unus,* num. 2; Migne, P. L., t. 23, ed. 1845 ,col. 341; ed. 1883, col. 356: *..., mariti esse desistunt? Hoc...*

ratione in Sacra Scriptura fundata : Perfectio essentialis est animae beatitudo in hac vita inchoata et consummata in futura. Sed virginitas non est beatitudo animae inchoata modo et in futuro saeculo perficienda. Ergo non est perfectio essentialis. Consequentia bona est; et maior liquet ex omnibus quae circa hoc dicta relinquimus. Minor autem probatur : beatitudo animae est clavis qua ianua caelestis tempore a Deo statuto aperitur, ut illic consummetur; sed hoc non convenit virginitati; ergo. Probatur minor ex parabola decem virginum apud *Matth.*, cap. XXV (81), ubi ex decem virginibus quinque solum, exclusis aliis, admissae sunt ad aeterna tabernacula. Ergo virginitas non est clavis qua ianua caelestis reseratur. Aliter enim omnes illae decem virgines arcem caelestem ingressae fuissent. Verum quia haec parabola intentum affatim persuadet et offert utilissima documenta, non erit extra chorum in ipsa aliquantulum detineri et nonnullos discursus pro nostro asserto, brevissime tamen propinandos, elicere.

Igitur in persona virginum ponitur a Salvatore haec parabola, quae absdubio poni potuit in persona aliorum; voluit tamen de virginibus loqui, ut nos potentius moveret. *Ideo autem,* ait Chrysostomus in *Catena aurea* (82), *ponit parabolam hanc in virginum persona, ut ostendat, quod licet virginitas magnum quid sit : tamen si ab operibus misericordiae sit deserta, cum adulteris foras eiicietur.* Et iterum: *Si isti damnantur, multo magis et alii.* Ex quibus disputo sic : Perfectus non eiicitur foras cum adulteris, nec damnatur. Virgines, si aliud desit, eiiciuntur foras cum adulteris et damnantur. Ergo virgines, si aliud desit, non sunt perfecti.

Itidem : Perfectio coniungit animas suo ultimo fini, qui est Deus; immo ipsa coniunctio cum Deo est animarum essentialis perfectio, ut fuse dictum est disputatione praecedenti. Manifestum est autem quod non est Deo ultimo fini coniunctum id quod ab ipso reprobatur, sibique veluti ignotum fatetur. Quod quinque virginibus contigisse ex *Evangelio* constat, ubi dicitur: *Clausa est ianua* (83) et *nescio vos* (84).

Ad haec : Perfecti admittuntur ad nuptias cum caelesti Sponso, qui cum ipsis vel in hac vita desponsatur, de quo non est mysticus qui non agat. Sed quinque virgines admissae ad nuptias cum caelesti Sponso non sunt. Ergo illae virgines perfectae non erant. Et sane si virginitas esset perfectio essentialis, omnes decem virgines ad nuptias admitterentur. Ceterum ex quo aliae admissae sunt et exclusae aliae, liquido apparet quod nec admissae propter solam virginitatem hoc consecutae fuerunt et quod exclusae caruerunt eo in quo perfectio essentialis sita est.

75. Dices : Omnia praeiacta vera esse de virginitate infidelium aut fidelium existentium in peccato, non autem de virginitate quam caritas comitetur. Hac virginitate destitutae inventae sunt virgines fatuae, unde nil mirum quod a nuptiis exclusae fuissent.

Respondetur hanc obiectionem esse penitus enervem : quia si virginitas non habet ex se quod animam cum caelesti Sponso uniat, sed aliquid aliud requirit ut haec unio detur; hinc evidenter liquet ipsam qualitercumque conceptam non esse perfectionem essentialem, sed illud ex cuius associatione habet quod ad caelestes nuptias admittatur. Ipsa vero ad summum erit perfectio instrumentaliter, de quo §§ praecedentibus actum est. Unde obiectio nihil contra nos concludit; quin potius motivum offert quo solide propositum assertum probemus.

76. Probatur secundo conclusio sic : Perfectio essentialiter talis repugnat quod

---

(81) v. 1-13.

(82) S. THOMAS, *Catena aurea, in Matthaei evangelium*, c. XXV; ed. Vivès, t. XVI, p. 423b. — Quoad sensum, sed longius apud CHRYSOSTOMUM, *Homiliae in Mattheum*, hom. 78 (al. 79), num. 1; Migne, P. G., t. 58, col. 711.

(83) *Matth.*, c. XXV, v. 10.

(84) *Ib.*, v. 12.

detur in infideli aut peccatore. Virginitas ex se potest dari et de facto multoties datur in infideli et peccatore. Ergo non est perfectio essentialis. Minor patet tum ex se, tum ex parabola praeiacta. Probatur maior : Perfectio essentialis est finis hominis elevati ad finem supernaturalem et intima coniunctio ipsius cum Deo supernaturali Auctore. Sed intima unio cum Deo supernaturali Auctore et finis in quem tendit homo elevatus ad finem supernaturalem, implicat quod inveniantur in infideli aut in peccatore fideli. Ergo tenet maior. Omnes propositiones ita certae sunt, ut tempus tererem, si illas suadere conarer.

Confirmatur: Tendentia efficax et salutaris ad perfectionem supernaturalem et intimam unionem cum Deo incompatibilis est cum peccato. Ergo multo magis incompatibiles sunt cum peccato ipsa perfectio coniunctioque. Ergo cum continentia cum peccato reperiri valeat, non est perfectio essentialis. Secunda consequentia liquet ex prima, quae deducitur ex antecedenti; quod probatur primo : quia tendens efficaciter ad perfectionem supernaturalem habet caritatem, ut patet in incipientibus et proficientibus; sed caritas inconiungibilis est cum peccato; ergo tenet antecedens. — Probatur secundo : Infidelis et in peccato existens tendunt ad perditionem. Ergo in ipsis, prout sic, dabilis non est efficax tendentia ad perfectionem supernaturalem et ad intimam unionem cum Deo supernaturali Auctore. Certum est antecedens; et consequentia probatur : idem non potest simul moveri in duos terminos omnino ultimos et etiam reciproce contrarios; sic sunt perditio et perfectio; ergo. — Probatur tandem : Tendentia efficax ad perfectionem naturalem et ad unionem cum Deo Auctore naturali est inconiungibilis cum peccato. Ergo a fortiori, etc. Probatur antecedens: tendentia efficax ad perfectionem naturalem non habetur sine amore Dei Auctoris naturalis; hic amor non est dabilis cum peccato; ergo.

Roboratur : Castitas perpetua compatitur cum summa miseria. Ergo non est perfectio essentialis. Antecedens liquet : quia compatitur cum peccato, quod omnium malorum maius malum est; et insuper compatitur cum aeterna damnatione, quae omnium miseriarum summa miseria est. Et consequentia probatur: Perfectio essentialis est incompatibilis cum summa miseria. Ergo si castitas perpetua compatibilis est cum summa miseria, non est perfectio essentialis. Probatur antecedens: Summa felicitas et summa miseria incompatibiles sunt; eo quod inter alia de ratione summae felicitatis est dicere exclusionem totius miseriae, et de conceptu summae miseriae est dicere carentiam totius iucunditatis. Sed perfectio supernaturalis et unio cum Deo supernaturali Auctore est summa felicitas. Ergo.

77. Inferes : Ergo in hac vita non habetur perfectio essentialis, nec intima unio cum Deo. Probatur consequentia : talis unio est summa felicitas; sed haec in hac vita haberi non potest; ergo. Probatur minor: in hac vita non est dabilis exclusio totius miseriae, immo in ipsa plurimae eaeque gravissimae miseriae dantur; tum quia *militia est vita hominis super terram,* ut ait patientissimus Iob (85); tum etiam, quia in hac vita *caro concupiscit adversus spiritum,* ut dicitur *ad Galatas,* cap. V, v. 17 (86); tum denique, quia ignoramus an amore vel odio digni sumus (87); tum ultra, quia Deo non fruitur anima, in cuius fruitione sita est omnis sua felicitas; tum denique, quia alias daretur extra Dei visionem summa animae felicitas, quod est absurdum. Insimulque non tot suspiria emitteret ut liberaretur a corpore mortis huius (88), nec querula de durissima duratione sui incolatus clamaret. Consequenterque vel in ipso exsilio aut damnationis timorem non haberet, aut ipsam non inquietaret. Quae omnia prorsus inania sunt. Eaque mire explanat Extati-

(85) c. VII, v. 1.
(86) Hetzenauer, p. 1135: *Caro enim concupiscit...*
(87) *Eccle.*, c. IX, v. 1: *Nescit homo utrum amore, an odio dignus sit.*
(88) *Rom.*, c. VII, v. 24: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius.*

cus noster Parens in suo sacro epithalamio, cant. II (89), ibi:

Si por ventura vieredes
A aquel que yo mas quiero,
Decidle, que adolezco, peno, y muero.

In cuius explicatione ait Sanctus Doctor (90) : animam vere diligentem Deum in eius absentia maxime triplici modo torqueri secundum tres ipsius potentias. Secundum intellectum patitur infirmitatem, secundum voluntatem poenam et secundum memoriam mortem. Patitur secundum intellectum infirmitatem : quia non videt Deum, qui est animae salus, iuxta illud *Psalmi* 34, v. 3 *Salus tua ego sum.* Patitur secundum voluntatem poenam : quia non fruitur Deo, qui est voluntatis voluptas solatiumque. Patitur secundum memoriam mortem: quia recordata eorum quae alias potentias torquent, veluti mortem subit; eo vel maxime, quia videt valde possibile esse se Deo in aeternum carituram propter pericula et offendicula vitae huius. Hactenus Sanctus Doctor, qui in aliis locis eandem doctrinam inculcat. Videatur cantu sequenti (91) et XVI (92).

Ut haec obiectio penitus dissipetur, memento eorum quae aliquoties disputatione praecedenti dicta sunt: videlicet, perfectionem essentialem aliam esse simpliciter et perfecte talem, aliam vero secundum quid et inchoate. Illa est propria comprehensorum; haec vero est propria viatorum. Similiter meminisse oportet : quod si perfectio huius vitae conferatur cum aliis quae vitae praesentis propria sunt, sic est simpliciter felicitas, est ultimus finis humanae vitae praesentis, aliaque plura habet quae dici de ipsa non possunt, si absolute vel relate ad perfectionem beatorum accipiatur. Hincque

Respondetur distinguendo consequens: *perfectio* consummata et simpliciter absolute talis, concedo; inchoata, nego consequentiam. Ad probationem distinguatur maior : *summa felicitas* viae, concedatur; patriae, negetur maior. Et ut rem breviter absolvamus, dicimus quod summa felicitas patriae non potest dari in viatore, in quo tamen potest dari summa felicitas viae, quae est vialis et inchoata exclusio omnium miseriarum quas agglomerat obiectio. Nec ipsi viae perfectioni aut felicitati aliter excludere miserias convenire valet. Perfecte enim illas excludere proprium est felicitatis patriae seu absolutae, non felicitatis huius vitae, quae, eo ipso quod huius vitae sit, substernitur huius vitae miseriis, quamquam inchoate possideat patriae felicitates. Per quae ad omnia obiecta patet solutio, quin opus sit ad singula descendere.

78. Dices : Castitas perpetua est incompatibilis cum summa miseria. Ergo ruit doctrina data. Probatur antecedens: perfectio supernaturalis est incompatibilis cum summa miseria; talis est castitas perpetua; ergo. Probatur minor : castitas perpetua est dispositio ad perfectionem essentialem, quae supernaturalis est; sed dispositio ad rem supernaturalem supernaturalis est; ergo. Maior liquet ex dictis in prima conclusione. Et minor inde patet quod inter dispositionem ad aliquid et ipsum debet dari proportio et correspondentia, ut in omni dispositione arduum non est ostendere.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem distinguatur maior : *perfectio* simpliciter talis, concedatur; dispositive et secundum quid talis, subdistinguatur: *est incompatibilis* prout dicit ea quae habet a perfectione essentiali, concedatur; ex se, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur iuxta subdistinctionis sensum consequentia.Sicque resolvatur tota obiectio. Itaque castitas perpetua conducit disponitque ad perfectionem essentialem, prout diximus

---

(89) *Cántico espiritual,* canc. II, v. 3-5; ed. crit., t. II, pp. 183 y 505:
Si por ventura vierdes
Aquel que yo más quiero,
Decidle que adolezco, peno y muero.

(90) Datur textus iuxta II escrit., *Cántico espiritual,* canc. II, v. 5, Declaración, §. *En el cual;* ed. crit., t. II, pp. 185-186. — I Escritura, ed. crit., t. II, p. 507, §. *Tres maneras,* aliqualiter brevior est.

(91) Canc. III; ed. crit., t. II, pp .187-192; 508-511.

(92) II escrit.: canc. XVI; I escrit.: canc. XXV; ed. crit., t. II, pp. 249-253; 570-573.

§ 1 et 2. Hoc tamen dupliciter intelligi debet. Primo per modum removentis prohibens, quatenus mentem segregat a tumultibus concupiscentiae. Secundo positive, influendo in ipsam essentialem perfectionem. Inter quos duos modos hoc interest: quod primum habet castitas ex sua natura; secundum vero habet ex influxu perfectionis essentialis, sine quo nihil salutare aut vitae aeternae meritorium ipsiusque essentialis perfectionis assecutivum datur. Castitas ergo primo modo sumpta non est incompatibilis cum summa miseria, ut castitas nonnullorum gentilium et virginum fatuarum virginitas ostendunt. Castitas secundo modo accepta positive quidem disponit; sicque est incompatibilis cum summa miseria; hoc tamen non habet ex se, sed ab ipsam valorante, per huiusque influxum habet quod ad essentialem perfectionem positive disponat. Nec verum est quod obiectio videtur supponere, nempe quod entitas supernaturalis exempta est a summa miseria. Hoc, inquam, est falsum constatque in eisdem quinque fatuis virginibus, quae fidei lucem habentes et spei asylum, quam ad ianuam ostendere pulsantes, nihilominus periere ob defectum olei valorantis. Unde sivè virginitas sit, sive non sit supernaturalis, si secundum sibi propria sumitur, a manibus summae miseriae non eximitur.

79. Replicabis : Virginitas non habet a perfectione essentiali quod positive disponat ad ipsam. Ergo ruit data solutio. Probatur antecedens: Virginitas non habet a perfectione essentiali quod disponat ad ipsam primo illo modo tacto numero praecedenti; ergo nec quod positive disponat.

Respondetur distinguendo antecedens : sumpta dispositione pro substracto, concedo; pro valore ipsius, nego antecedens. Ad eius probationem negetur consequentia vel data distinctione distinguatur consequens. In virginitate positive influente in essentialem perfectionem datur entitas dispositionis et virtus ipsius ipsam perfectionem essentialem dispositive causans. Primum habet virginitas ex se; secundum autem habet a valorante illam entitatem reddenteque idoneam ut valeat ad sublimem adeo effectum disponere. Nec hoc speciale aliquid est in virginitate; cum in aliis eiusdem classis dispositionibus idem reperiatur. Quandoquidem in illis evenit quod fatuis virginibus datum est. Oleum illis defuit; et ob olei defectum omnia quae ut ad nuptias introirent, praemiserunt, videlicet: deprecatio ad virgines sapientes, aditus ad vendentes, regressus, pulsatio, clamor et ipsa qua fulgebant virginitas ad nihilum deservire potuerunt quominus forent in sempiternum exclusae. Et bene nota et considera: virgines has aliquod oleum habuisse; alias ipsarum lampades extinctae essent. Si ergo aliquod oleum habent, cur adeo miserabiliter pereunt? Audi Chrysostomum apud *Catenam auream* (93) nodum istum hisce verbis enodantem: *In hac autem parabola punitionem inducit etiam ei, qui utilitatem non affert : neque copiose haec, quibus indiget, sibi praeparat. Habebant enim fatuae virgines oleum, sed non copiose.* Et ob hoc, ne ad nuptias introirent, *clausa est ianua* (94).

Nec fallaris intelligens me asserere exiguam caritatem supernaturalem non sufficere ad gloriam obtinendam. Ego id dico quod Chrysostomus dicit, quod D. Thomas illum referens docet, et quod theologus debet dicere. Quod si per nuptias dictae parabolae mysticas nostras nuptias intelligamus, utique ab illis excluditur vel eximia virginitas, si perfecta caritate aut caritatis perfectae oleo copiose non fulgeat; haec tamen exclusio non est in aeternum, sed donec in hac vita vel in alia igne purgatorio expiante perfecta caritas habeatur.

---

(93) S. THOMAS, *Catena aurea, in Matthaei evangelium*, c. XXV; ed. Vivès, t. XVI, p. 423a.

(94) *Matth.*, c. XXV, v. 10 .

§. IV. Argumenta diluo.

80. Contra hanc secundam assertionem arguitur *primo :* Perfectio essentialis consistit in Christi sequela. Sed virginitas hoc habet inter omnes virtutes speciale quod Christum indivulsive sequatur. Ergo virginitas est essentialis perfectio. Consequentia bona est; et utraque praemissa innititur clarissimo Sacrae Scripturae testimonio. Probatur ergo maior ex verbis Christi Domini ad illum adolescentem qui perfectionem obtinere conabatur apud *Matth.,* cap. XIX, cui Salvator respondit (95) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende, etc., et veni, sequere me.* Hanc Scripturam multoties in superioribus allegavimus, semperque diximus quod ibi continentur dispositiones ad perfectionem essentialem et ipsa essentialis perfectio. Dispositiones in iis actibus: *vade, vende, da, etc.* Perfectio essentialis in his verbis: *sequere me.* Haec, inquam, multoties diximus et perspicue habetur apud Divum Thomam ibi (96) dicentem: *Augustinus dicit, quod vigiliae, et huiusmodi sunt instrumenta perfectionis, sed in hoc, quod sequitur est perfectio: et sequere me.* Praeterquam quod, si in hac Christi sequela perfectio essentialis non consistit; ergo Christus insufficienter ad minus respondit. Patet ista: quia Christus haec respondit, ut in quo sita est perfectio doceret, prout constat ex iis verbis: *Si vis perfectus esse;* at non stat perfectio essentialis in eo quod bona temporalia divendantur et eorum pretium pauperibus erogetur, ut ex supra dictis liquet; ergo si non consisteret in Christi sequela, nihil Christus Dominus circa id quod promiserat, respondisset.

Iam vero probatur minor clarissima alia Scriptura ex *Apocalypsi,* cap. XIV, v. 4, ubi dicitur: *Virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque ierit.* Ubi omnia quae in minori continentur, reperies. Primo enim dicitur quod Agnum sequuntur. Secundo hoc quod est Agnum sequi, de virginitate tanquam specialis ipsius praerogativa praedicatur. Tertio Agnum, *quocumque ierit,* semper sine aliqua retardatione virginitas comitatur. Ergo virginitas perfectio essentialis est.

81. Ut huic argumento satisfacere possis, aliqua observare debes. Primum est: quod omnes qui viam virtutis sectantur, Christum sequuntur. Est enim Christus Dominus Dux noster, sine cuius magisterio et ductu nec bellum in hostes animae gerere, nec virtutum arma possumus comparare. Ceterum, quia non omnes qui virtutis viam lustrant, illam perfecte sectantur, ideo non omnes qui Christum Ducem sequuntur, perfecti sunt. Hincque provenit divisio illa celebris incipientium, proficientium et perfectorum. Omnes isti Christi vestigiis insistunt, sed non omnes perfecti sunt; aliter illa divisio non teneret. Desumitur autem triplicitas illa, ut alibi ex Divo Thoma (97) dicebamus, ex triplici statu in quo caritas reperiri solet. Interdum enim datur caritas recenter nata, et haec caritas est incipiens, a qua qui illam habent, dicuntur incipientes. Datur etiam caritas vigorosa, et haec dicitur proficiens, a qua qui illa fulgent, dicuntur proficientes. Datur tandem caritas robusta et quae in Deum, quantum exsilii huius misera conditio patitur, tendit; et haec est caritas perfecta et a qua qui illa decorantur, perfecti dicuntur. Ex quibus liquet quod non stat perfectio essentialis in Christi sequela qualitercumque considerata, sed in hoc quod ex perfectissimo mundialium suique ipsius animoso contemptu et amore Dei Christum asceta sequatur.

82. Secundo observa: quod dantur diversi gradus seu classes eorum qui Christum perfecte sequuntur. Dantur enim inter illos apostoli, dantur doctores, dantur virgines, martyres, confessores, etc.

(95) *Matth.,* c. XIX, v. 21; Hetzenauer, p. 972: *Si vis perfectus esse, vade, vende...: et veni, sequere me.*

(96) *In Matthaeum,* c. XIX; ed. Vivès, t. XIX, p. 512ª.

(97) Cf. IIª IIæ, quaest. 24, art. 9; quaest. 183, art. 4.

Inter quos datur convenientia et discrimen. Conveniunt in ipsa essentiali perfectione, et discriminantur in modo. Conveniunt in essentiali perfectione : quia idipsum quod apostolos fecit perfectos, perfectos fecit et alios. Quandoquidem unum est omnium perfectorum constitutivum. Discriminantur tamen in modo, qui est duplex: alius transcendens omnes perfectorum classes, qui nihil aliud est quam maior perfectio intensiove essentialis perfectionis; quae maior intensio nulli classi ligata est, eoque potest perfecta vidua maiorem caritatem habere quam sit caritas virginis perfectae; et sic de aliis. Alius modus est proprius cuiuscumque classis, qui eo ipso in aliis ad illam non spectantibus reperiri non potest. Hic modus est illud quod unamquamque classem facit indivisam in se et divisam a qualibet alia. Et secundum istum modum alia est categoria martyrum, alia virginum, etc.

Hic autem modus correspondet illis perfectorum coetibus qui inimicos ex adiutorio gratiae debellavere, et a quibus triumphum ovantes in Domino conse cuti sunt. Et iste etiam modus subdividitur in eum quo perfectissima victoria obtinetur a tribus infensissimis animae hostibus, et in eum quo obtinetur victoria vel ab aliis hostibus non ita molestis, vel ab his, sed non ita perfecte. Vincentibus primo modo debetur aureola, quae secundo modo superantibus non confertur. De quo consule Divum Thomam in IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 5 (98); et PP. Salmanticenses, tract. IX disp. 3 (99). His ergo a Scholasticis mutuatis, ad factum argumentum

83. Respondetur distinguendo maiorem : *sequela* perfecta, concedo; imperfecta, nego maiorem. Qua distinctione resolvatur id omne quod in maioris probationem adducitur. Prorsus innegabile est quod Christo obtemperans et ex eius obedientia omnibus bonis renuntiat, illaque pauperibus distribuit, Christum sequatur. Verum post haec dicitur quod sequatur Christum: quia haec omnia possunt fieri sine amore ita perfecto; ut autem sciremus solum illum sequi absolute Christum, qui illum amore perfecto imitatur, propterea dicitur quod perfectio non consistit in anteactis actionibus,sed solummodo in Christi sequela perfecta.Unde Redemptor noster plenissime promissis stetit: quippe pollicitus est perfectionem ostendere illis verbis: *Si vis perfectus esse;* illamque plane pleneque monstravit, docens instrumenta quibus obtinetur perfectio et etiam in quo talis perfectio consistit. Primum fecit dicens : *Vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus* (100). Secundum fecit subdens: *Et veni, sequere me;* scilicet, ex amore perfecto nullisque terrenis affectionibus maculato.

Ad minorem autem argumenti dicimus: quod possumus loqui vel de virginibus in caelo existentibus, vel de virginibus solum inhabitantibus. Sub priori consideratione fatendum est omnes quotquot caelum inhabitant, sive virgines sint, sive non virgines, perfectissimos esse. Ex quo evidens fit virginitatem non esse perfectionem essentialem ; quandoquidem perfectio essentialis unica est et convenit omnibus beatis, sive virgines, sive non virgines sint, ut praemisimus numero 82. Virginitas autem est, qua virginum chorus ab aliis beatorum choris secernitur. Unde sicut male procederet qui diceret martyrium esse perfectionem essentialem; quia ex hoc unum e duobus absurdis admittere cogeretur: videlicet, vel quod omnes perfecti sunt martyres, vel quod soli martyres sunt perfecti. Sic similiter in nostro casu. Omnes igitur beati perfecti sunt, et omnes sequuntur Agnum quocumque ierit, ut ait Sanctus Hieronymus, *adversus Vigilantium* (101). Quod intelligendum est iuxta ea quae textus offerre videtur. De quo videre poteris P.

---

(98) Ed. Vivès, t. XI, pp. 533ᵇ-550ᵇ.
(99) Ed. Palmé, t. V, pp. 296ᵇ-316ᵃ.
(100) *Matth.*, c. XIX, v. 21; Hetzenauer, p. 972: *Vade, vende quae habes,...*
(101) *Contra Vigilantium liber unus,* num. 6; Migne, P. L., t. 23, ed. 1845, col. 344; ed. 1883, col. 359.

Gabrielem de Henao in sua *Empyreologia,* lib. VIII, exerc. 33, sect. 1 (102). Altius tamen verba textus accipiens D. Thomas, ibi (103) intelligit per Christi sequelam ipsius Christi Domini fidelem imitationem, cui superstites insudarunt, qui modo ob dictam fidelem imitationem coronantur.

84. Sed pungit scrupulus : Quare de virginibus privative dicitur quod Agnum quocumque ierit, sequantur, seu quod ipsum adeo perfecte imitentur? – Accipe Divum Thomam, super hunc textum, hanc sequelam esse Christum imitari declarantem et cur de virginibus privative asseratur edocentem (104) : *Ipsum autem* (Agnum) *quocumque ambulet per virtutem exempli sequuntur virgines : imitantur enim ipsum in actibus omnium virtutum, ut in charitate ad Deum et proximum, in pietate, prudentia, etc.* Affert enim Sanctus Doctor chorum sacrum virtutum omnium, in quibus suum Ducem Exemplarque sequuntur. In his omnibus virtutibus alii beati nec Agnum imitantur, nec ipsum imitari valent; siquidem omnibus illis deest virginitas: *Notandum,* subdit Divus Thomas (105), *quod in aliis possunt eum sequi alii, etiam coniugati, praeter exellentiam virginalem, in qua soli virgines eum sequuntur; et ideo ipsi soli eum sequuntur quocumque ierit.*

Est dicere: Christus Dominus, omnium perfectorum exemplar, omnibus virtutibus sibi correspondentibus fulget, etiam sacra virginitate. Hoc exemplar imitantur perfectissime beati, sed non omnes quocumque ierit: quia si consideret caritatem, si prudentiam contempletur, si pietatem intueatur, eas in omnibus beatis reperit ; at si virginitatem, qua ipse Agnus lucet, inspiciat, nullibi imitationem reperiet, praeterquam in virginum almo choro. In hoc invenit virtutes aliorum et etiam virginitatem, quae in nullo aliorum reperitur. Et propterea de solis virginibus dicitur quod sequuntur imitatione Agnum, quocumque ierit seu respexerit.

85. Dices: In choro martyrum et doctorum invenit caelestis Agnus victorias quas a mundo et a daemone reportarunt. Sed haec non inveniuntur in virginum choro. Ergo virgines non sequuntur Agnum quocumque ierit modo explicato. — Respondetur ex laudato Divo Thoma (106) : quod virgines etiam Agnum *sequuntur in passione quantum ad carnis mortificationem, quae est quasi quaedam mors, et martyrium.* Sine quo martyrio virginitas non conservatur, ut docet idem Doctor Angelicus, *Opusculo* XVIII, cap. 9 (107), cuius titulus est: *De his, quibus homo iuvatur ad continentiam servandam.* Ubi (108) ait: *Oportet continentiae viam assumentibus carnem propriam abstractis deliciis, vigiliis, et ieiuniis, et huiusmodi exercitiis castigare, cuius rei exemplum Apostolus nobis ostendit I Corinth., IX, dicens: « Omnis, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet ». Et post modica subdit : « castigo corpus meum, et in servitutem redigo ».* Insuper invenitur in virginum choro praedicatio et doctrina, iuxta eundem Sanctum Thomam, loco citato ex *Apocalypsi* (109) dicentem : *Item etsi multi virgines non praedicant verbo, docent tamen exemplo.* Ecce in virginum classe quidquid in aliis beatorum classibus reperitur, et ulterius corporeae integritatis excellentiam, qua carent ii qui ad illam classem non spectant.

86. Replicabis : Virgines non habent aureolas, quibus martyres et doctores decorantur. Ergo in ipsis non adest quod martyrum doctorumque classem consti-

---

(102) *Empyreologia, seu Philosophia christiana de empyreo coelo,* part. II, lib. VIII, exerc. 33, §. 1; Lugduni 1652, t. II, pp. 306ª-309ª.

(103) *Expositio II super Apocalypsim,* cap. XIV; ed. Vivès, t .XXXII, p. 318ª-319ª.

(104) *Ib.,* p. 318ᵇ.

(105) l. c.

(106) l .c., p. 319ª: *Sequuntur eum in passione...*

(107) *Opusc.* XVIII (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 9; ed. Vivès ,t. XXIX, p. 123ª.

(108) *Ib.,* p. 123ᵇ: *Oportet igitur continentiae... I ad Corinth., IX, 25, dicens:...*

(109) *Expositio II super Apocalypsim,* cap. XIV; ed. Vivès, t. XXXII, p. 319ª.

tuit. Patet ista: primo, quia si adesset, haberent virgines doctorum martyrumque aureolas; secundo, quia si adesset, ad illorum classem virgines spectarent.

Respondetur distinguendo consequens: *non adest* cum exellentia, concedo; sine illa, nego consequentiam. Virgines non solum carnem superavere, sed etiam daemonem et mundum; nec aliter beati forent. Eorum tamen victoria de mundo ac daemone non est ita excellens sicut triumphus martyrum cum mundo eiusque tyrannis, decertantium usque ad sanguinis effusionem vitaeque amissionem; ob quem gloriosum triumphum aureola ipsis confertur. Praeterea etsi virgines daemonem vincant, non ea excellentia qua doctores, qui cum ipso adeo strenue contendunt, ut ab ipsorum tyrannide nedum proprias, verum etiam proximorum animas scriptis, praedicatione, doctrinis gloriosissime redimant. Quae luctaminis singularitas suae classis aureolam promeretur. Cum hac ergo excellentia hos triumphos in virgine non reperiri fatemur. Inveniuntur vero sine illa, ut docuit nos Divus Thomas. Ex quibus habentur duo. Primum est, quod virginibus non debetur aureola debita doctoribus aut martyribus. Secundum est, quod in ipsis invenitur victoria reportata a mundo et a daemone, licet non cum illa singularitatis excellentia quae invenitur in martyribus et doctoribus, in quibus nullatenus virginitas reperitur. Quandoquidem ex proposito abstinere in perpetuum ab illicitis et licitis in hac materia nullibi praeterquam in choro virginum datur; et hoc est speciale illud quod in ipsis effertur.

87. Urgebis : Supra num. 57 vidimus ex Divo Thoma idem meruisse Abraham in suo coniugio ac Ioannes Baptista sua virginitate. Ergo extra virginum chorum datur id quod talem chorum constituit. — Respondetur distinguendo antecedens: *idem* ex parte actus, nego; ex parte operantis, subdistinguo : quoad meritum substantiale, concedo; quoad accidentale, nego antecedens. Meritum, ut ibi docet Divus Thomas, non solum attenditur ex parte operis, sed etiam ex parte operantis. Ex parte operis absdubio praestat virginitas Ioannis Abrahae coniugio; secus autem est, si attendatur animus operantis; sic enim interdum minus offerens magis meretur. Hocque verificatum fuit in Abraham, qui actu uxoratus continentiam habebat in affectu, sicque dispositus erat ut, si expediens esse tunc temporis inveniret, continentiam ultroneus observaret. Quod signum est quod animus operantis attendi debet ad praemium substantiale, secus vero ad accidentale. Unde quia Ioannes habuit virginitatem in actu, qua prout sic caruit Abraham; ideo in Ioannis virginitate lucet id quod nullibi praeterquam in virginibus micat.

88. Placet aliter argumento facto, quatenus dato textui innixo, aliter respondere cum Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 152, art. 5, ad 3; et in IV *Sent.*, dist. 33, quaest. 3, art. 3 per totum (110) et praecipue ad 4 (111). Ex quo dicendum est quod Christum sequi quocumque ierit, est ipsum, qui mente et corpore incorruptus est, imitari perfectissima adeo incorruptione, ut non solum sit incorruptio mentis, sed etiam corporis. Utramque incorruptionem habent perfecti a virtutibus. Ex his omnes tribuunt incorruptionem mentis; quae mentis incorruptio omni peccato opponitur. Sola autem virginitas tribuit, ultra incorruptionem mentis, corporis incorruptionem ; consequenterque sola virginitas imitatur Christum quocumque ierit: quia ea sola imitatur incorruptionem mentis ac corporis, quas habet Christus. Verba D. Thomae ex *Sententiariis* (112) exhibeo: *Ad quartum dicendum, quod incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quandam similitudinem imitationis : et quia Deo magis possumus esse similes mente, quam carne; ideo incorruptio mentis, quae omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit*

(110) Ed. Vivès, t. XI, pp. 158^{a}-160^{a}.
(111) p. 159^{b}.
(112) Ed. Vivès, t. XI, p. 159^{b}.

Deo esse proximum: sed virginitas habet utramque incorruptionem, et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet corpore, et anima, ratione cuius dicitur, quod sequitur Agnum quocumque ierit. Videatur idem Doctor Sanctus toto illo articulo et loco citato ex II^{a} II^{ae}.

89. Locuti fuimus de virginibus in caelo existentibus. Et omnia quae diximus de illis, applicanda proportionabiliter sunt virginibus exsilium hoc habitantibus, praeter hoc quod omnes perfecti sunt. Dantur enim quandoque in via virgines qui non sunt perfecti, quamquam purissimam virginitatem habeant. Sic docet D. Thomas dicta quaestione 152, art. 4, ad 2 (113), his verbis: *Licet virginitas sit melior, quam status coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse, quam virgo duplici ratione. Primo quidem ex parte castitatis, si scilicet ille, qui est coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oportet, quam ille, qui est actu virgo... Secundo, quia forte ille, qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Augustinus dicit in lib. de Virginitate: « Unde scit virgo, quamvis sollicita, quae sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam infirmitatem non sit matura martyrio : illa vero mulier, cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae passionis? »* Quae omnia eo tendunt, ut ostendant virginitatem non esse perfectionem substantialem; et etiam quod id quod est speciale in virginitate, ratione cuius dicitur Agnum indivulsive comitari, non est aliquid substantialiter perfectioni deserviens; hoc enim debet esse aliquid commune omnibus perfectis; sed est aliquid accidentale, quod ad substantialem perfectionem viam parat, quo rutilant virgines, dum beantur.

Omnia tradita ad solvendum argumentum num. 80 positum applicantes, respondetur distinguendo maiorem : *sequela* ratione alicuius accidentalis seu accidentaliter virtuti convenientis, nego; substantialis, subdistinguo: perfecte habiti, concedo; imperfecte, nego maiorem. Termini ex hactenus dictis liquent. Illa virtus quae est perfectio essentialis, hoc habet ratione alicuius sibi substantialis et omnibus perfectis communi, ut modo dicebamus constatque ex praesupposito facto num. 81; non ratione alicuius accidentalis et sibi privative proprii, ut praemisimus num. 82. Deinde distinguitur minor : *indivulse* ratione alicuius accidentalis, conceditur; substantialis, negatur minor. Videlicet quod hoc sit *speciale* in virginitate. Omnes enim virtutes Christum imitantur *indivulse:* quia ab omnibus illis provenit mentis incorruptio, et omnes illae eandem originem habent ut hanc mentis incorruptionem impertiantur; talisque origo est substantialis perfectio.

90. Arguitur *secundo* (et est replica): Virgines, qua tales, perfectiores substantialiter sunt non virginibus. Ergo virginitas, qua in esse talium constituuntur, est perfectio essentialis. Consequentia bona videtur; et antecedens probatur : qui proximius fonti perfectionis adhaeret, perfectior est; sic sunt virgines; ergo. Probatur minor: qui Deo adhaeret secundum incorruptionem mentis et carnis, proximius seu magis adhaeret quam ille qui solum secundum incorruptionem mentis adhaeret; virgines illo primo modo adhaerent, et alii adhaerent secundo modo, ut vidimus numero 88; ergo.

Confirmatur: Fundamentum ob quod Christo adhaerentes dicuntur Christiani, perfectius in virginibus reperitur. Sed hoc fundamentum est perfectio substantialis. Ergo haec perfectius reperitur in virginibus. Probatur maior primo : quia inter omnes beatos soli virgines habent nomen Christi et Patris aeterni *scriptum in frontibus suis* (114); sed hoc esse non potest, nisi quia soli virgines perfectius habent fundamentum huius inscriptionis; ergo.

---

(113) Ed. Leon., t. X, p. 205^{a}: *Licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus esse melior quam... ex parte ipsius castitatis: ... qui est virgo actu...*

(114) *Apoc.*, c. XIV, v. 1.

— Probatur secundo: quia sic expressissime hunc textum intelligit D. Thomas, *In Apocalypsim*, cap. XIV, v. 1 (115), his verbis: *Dicendum, quod in omnibus iustis magna est dignitas denominari a nomine Regis aeterni, specialiter autem in sacris virginibus secundum utrumque sexum est haec dignitas excellentior; quia in ipsis est perfectius res nominis.*

Hoc argumentum ex illis est quae multum probant, consequenterque nihil probat. Et ulterius non recte procedit: quia licet concederemus virgines esse perfectiores, semper tamen supponendi eo ipso essent alii perfecti; quiaque perfectorum omnium constitutivum unicum est et ab ipso perfectius habito provenit maior perfectio, ideo nunquam virginitati convenire potest *simpliciter* aut *magis* substantialis perfectionis, ut liquet ex multoties dictis. Vide numer. 82. Directe tamen

Respondetur negando antecedens. Ad probationem distinguo maiorem : *proximius* proximioritate substantiali, concedo; accidentali, subdistinguo: *perfectior est* substantialiter, nego; accidentaliter, transeat maior; et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Ad probationem minoris negetur maior. Cuius fundamentum est ipsa auctoritas Divi Thomae in contrarium adducta; ibi (116) enim clarissime docet Doctor Sanctus : quod *virginitas habet utramque incorruptionem, et ideo quantum ad plura facit Deo similem.* Eandem doctrinam repetit II^a II^{ae}, quaest. 152, art. 5 (117), ubi ait: *Ad tertium dicendum, quod virgines « sequuntur Agnum quocumque ierit »: quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut August. dicit in lib. de Virginit. Et ideo in pluribus sequuntur Agnum. Non tamen oportet, quod magis in propinquo: quia aliae virtutes faciunt propinquius Deo inhaerere per imitationem mentis.* Unde falsum est quod virginitas faciat propinquius Deo inhaerere, licet faciat Deo inhaerere secundum plura, ex quo non venatur substantialis perfectio.

Ad confirmationem distinguatur maior: *perfectius* perfectione quadam accidentali et pluralitatis, concedatur; substantiali et intensionis, negetur maior. Ad cuius primam probationem dicas: in fronte virginum scriptum esse nomen Agni et nomen Patris aeterni in praemium illius insignis praerogativae, qua supra ceteros beatos eminent, videlicet ob integritatem carnis qua fulgent. Nec aliud ex tali inscriptione colligere fas est. — Et hoc ipsum est quod D. Thomas in secunda maioris probatione adductus docet, cuius auctoritas (118) sic exponenda est: *Est haec dignitas* accidentali quadam perfectione *excellentior, quia in eis est* dicta accidentali perfectione *perfectius res nominis.* Hancque expositionem esse de mente Angelici Praeceptoris, liquet ex causali quam ponit, subdens (119): *quia Christo, a quo dicuntur Christiani, perfectius conformantur in incorruptione integritatis.* Ecce motivum quod adest, ut in virginibus *sit haec dignitas excellentior:* quia, videlicet, *in eis est perfectius res nominis.* Et ideo *in eis est perfectius res nominis: quia Christo perfectius conformantur in incorruptione integritatis.* Quae conformatio est penes perfectionem non substantialem, sed secundum quid; qualis est incorruptio carnis, ut dictum est. Unde ex dictis omnibus nihil aliud habetur, nisi quod virgines sint extensius seu secundum plura magis Christo conformes.

91. Dices : Haec explicatio opponitur Divo Thomae, qui post data verba sic prosequitur (120): *Et Deo, a quo possunt dici dii, adhaerent altius glutino charitatis, cuius vis facit, ut nihil quaerant, nisi*

---

(115) *Expositio II super Apocalypsim*, cap. XIV; ed. Vivès, t. XXXII, p. 312^b-313^a: ...; *quia in eis est perfectius res nominis.*

(116) IV *Sent.*, dist. 33, quaest. 3, art. 3, ad 4; ed. Vivès, t. XI, p. 159^b.

(117) Ed. Leon., t. X, p. 206^a ... *magis de propinquo... propinquius inhaerere Deo per...*

(118) *Expositio II super Apocalypsim*, cap. XIV; ed. Vivès, t. 32, p. 313^a: *Specialiter autem in sacris virginibus secundum utrumque sexum est haec dignitas excellentior; quia in eis est perfectius res nominis.*

(119) *l. c.*

(120) l. c.

Deum. Sed adhaerere Deo *glutino charitatis* est adhaerere perfectioni substantiali ipsaque substantiali perfectione ei conformari. Ergo data explicatio non tenet.

Respondetur sanum sensum verborum Divi Thomae hunc esse: Virgines *Deo adhaerent altius,* hoc est, secundum plura, *glutino* orto a caritate, *cuius vis facit, ut nihil quaerant, nisi Deum,* hoc est, ut etiam licitas delicias contemnant propter Deum, qui incorruptam mentem carnemque incorruptam consecrare studuerunt. Unde ly *charitatis* non sumitur formaliter, sed causaliter : quatenus caritas facit virginem suae carnis integritatem Deo consecrare eique etiam secundum hanc considerationem adhaerere; quod in aliis beatis nullatenus datur, etsi interdum habeant ferventiorem caritatem. Egregie rem totam aperit Augustinus, libro *De virginitate* (121), dicens: *Gaudia propria virginum Christi non sunt eadem non virginum Christi, non sunt aliis alia, sed nullis talia.* Ubi sermo est de gaudio seu gloria accidentali, non de essentiali; quia haec non est *propria virginum Christi,* sed omnibus cum Christo regnantibus communis. De his ergo gaudiis ait Augustinus, quod non inveniuntur in non virginibus, licet isti non habeant gaudia diversa ab iis quae in virginibus inveniuntur. Est dicere: beatorum omnium gaudia habentur propter integritatem mentis et carnis. Carnis integritas seu incorruptio est ita propria virginum, ut in aliis beatis non detur. Incorruptio mentis, quae datur in aliis beatis, etiam in virginibus reperitur: quia licet quaelibet beatorum classis sua gaudia particularia habeat, cum haec proveniant ab incorruptione mentis, qua virgines etiam gaudent, propterea ipsi virgines ab hac incorruptione mentis sua etiam gaudia habent. Unde licet martyres habeant sua gaudia particularia distincta a Doctorum et aliorum gaudiis, de illis tamen quoad rationes particulares omnes congaudent; et ulterius gaudent de ipsis quoad rationem communem cui subsunt, quae est incorruptio mentis. Ceterum de incorruptione carnis quamquam beati omnes congaudeant, nullus praeter virgines gaudet. Et hoc est quod Divus Augustinus dicit et Doctor Angelicus docet, et ad quod reducuntur omnia quae in praesenti materia ab aliis traduntur.

92. Arguitur *tertio:* Virtutum maxima est perfectio essentialis. Virginitas est maxima virtutum. Ergo est perfectio essentialis. Probatur minor: virginitati correspondet maius praemium quam aliis virtutibus; ergo est omnium illarum suprema. Patet ista ex se; et antecedens probatur primo: virginitati, iuxta Divum Hieronymum, debetur fructus centesimus, qui sane maior est sexagesimo et tricesimo, qui aliis conveniunt, iuxta eundem ad. cap. XIII Divi Matthaei (122); ergo. Probatur secundo : quia Divus Cyprianus libro *De virginitate* (123) ait: quod virgines sunt *illustrior portio gregis Christi;* sed portio illustrior dicitur ab illustriori virtute; ergo inter omnes virtutes illustrior seu maxima est virginitas.

Respondetur distinguendo maiorem : *maxima* simpliciter, concedo ; in determinato genere, nego maiorem. Deinde distinguo minorem : *virginitas* in determinato genere, concedo; simpliciter, nego minorem. Itaque virginitas si comparetur castitati coniugali et viduali, maior est; consequenterque intra genus castitatis suprema est. Si autem aliis quamplurimis virtutibus conferatur, inferior est. Ad probationem minoris dicitur primo : antecedens esse verum de virginitate et aliis virtutibus ratione caritatis, cui praemium supernaturale correspondet; utpote a qua actus habet quod salutaris sit. Unde maius praemium virginitatis vel alterius virtutis a maiori caritate venatur; eoque falsum est quod virginitati correspon-

(121) *De sancta virginitate liber unus,* cap. 27, num. 27; Migne, P. L., t. 40, col. 411: *Gaudia propria virginum Christi non sunt eadem non virginum, quamvis Christi. Nam sunt aliis alia, sed nullis talia.*

(122) *Commentariorum in evangelium Matthaei libri quatuor,* lib. II, cap. 13, v. 23; Migne, P. L., t. 26, ed. 1845, col. 89; ed. 1884, col. 92.

(123) *Liber de habitu virginum,* num. 3; Migne, P. L., t. 4, ed. 1844, col. 443; ed. 1891, col. 455.

deat maius praemium. — Sed respondetur secundo distinguendo antecedens: *praemium* accidentale, transeat; essentiale, nego antecedens. Ad cuius probationem dicas primo cum Divo Thoma in IV *Sent.*, dist. 33, quaest. 3, art. 3, ad 3 (124): *Quod aureola est praemium accidentale, et fructus similiter.* Unde quod maius praemium accidentale conveniat virginitati (casu qua conveniret), non arguit ipsam esse inter virtutes maximam. Haec quippe maioritas desumitur a maiori praemio essentiali. Per quod patet ad primam probationem dicti antecedentis. — Sed secundo respondetur cum eodem Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 152, art. 5: *Ad secundum dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam, quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus, et ad matrimonium, cui attribuitur tricesimus.* Concluditque et nos cum ipso Sanctissimo Praeceptore (125): *Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.*

Ad secundam probationem respondet sic laudatus D. Thomas (126): *Ad primum ergo dicendum, quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria per comparationem ad viduas, et coniugatas.*

Licet secunda nostra assertio, immo et totum praesens quaesitum non agat praecise de virginitate, ut condistincta a castitate seu continentia perpetua, ut praemisimus num. 48 et 49, nihilominus tamen argumenta facta de perfectissima virginitate procedunt. In quo nullum defectum adesse suspicamur : quia si perfectior species seu gradus castitatis, qualis est virginitas, manet exclusa ab hoc quod sit perfectio substantialis, nec tale argumenta suadere potuerunt, ut quid tempus impendemus in conficiendis argumentis de minus perfecta castitate? Eo vel maxime, quia quaestio praesens iam diffusior est caliga Maximini.

QUAESTIO TERTIA

Utrum obedientia perfectio sit ?

Tametsi plura alia supersint consilia, non tamen de omnibus illis nobis disputandum est, sed solum de obedientia; ratioque huius manifesta est: quia ad statum perfectionis tantummodo tria consilia paupertatis, castitatis et obedientiae necessaria esse sciunt omnes. Unde cum de perfectione ipsa in praesenti disputemus, de illis consiliis, aliis praetermissis, oportet instituere sermonem. De duobus primis quaestionibus praecedentibus actum est. Superest ut in praesenti ad disputandum de tertio praeparemur.

§. I. Paratur via ad dubii decisionem ; et haec duplici assertione statuitur.

93. Ante difficultatis resolutionem nonnulla, pauca tamen, praetermittenda sunt. Primum est : obedientiam bifariam accipi posse, ut monet D. Thomas II^{a} II^{ae}, quaest. 104, art. 2, ad 1. Primo sumitur large, prout scilicet est exsecutio cuiuscumque rei potentis cadere sub praeceptum. Sic non est virtus specialis, sed transcendit omnia praecepta. Vitiumque ipsi, prout sic, oppositum est generalis illa inobedientia quae in omni peccato reperitur. De hac obedientia non est nobis sermo. Unde nihil aliud de illa dicendum est. Secundo obedientia sumitur proprie, videlicet in quantum est habitus respiciens praeceptum a superiore latum, illudque exsequitur, sive materia sit alias praecepta, sive non, ut patet in eo qui

(124) Ed. Vivès, t. XI, p. 159^{b}.
(125) l. c.; ed. Leon., t. X, p. 206^{b}: ... *sit simpliciter maxima omnium virtutum, sed solum* [« *in* » PE] *aliis gradibus castitatis.*
(126) II^{a} II^{ae}, quaest. 152, art. 5, ad 1.

paret praecepto de abstinendo ab eo quod non est prohibitum, quia malum, sed malum quia prohibitum. Obedientia sic sumpta est propriissime virtus obedientiae, de qua nostrum quaesitum procedit. Ceterum non loquimur de illa sub hac acceptione adeo generali comprehendenteque omnem hominem venientem in hunc mundum.

94. Unde obedientia haec subdividitur in illam quae est ex voto, et in eam quae ex voto non est. Haec secunda est obedientia illa generalis, de qua modo dicebamus ad nos non spectare propter sui generalitatem et quia haec obedientia est de praecepto. Nos autem loquimur de obedientia quae est de consilio, et haec est illa prima obedientia, cui perfectionis cupidus ultroneus subesse vult, decernens se ad consilia obligare, estque propria emittentium religiosam professionem, quam proinde religiosam exinceps appellabimus.

95. Secundo observa: obedientiam religiosam posse tripliciter considerari, ut docet citatus D. Thomas, art. 5, ad 3 (1), his verbis: *Sic ergo potest triplex obedientia distingui: sufficiens ad salutem, quae scilicet obedit in his, ad quae obligatur; alia perfecta, quae obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quae etiam in illicitis obedit.* Obedientia in illicitis non est virtus, sed vitium. Obedientia sufficiens est illa quam alias appellat idem Angelicus Doctor obedientiam necessitatis. Et haec in religiosis discriminatur ab obedientia saecularium per hoc quod saeculares solummodo tenentur ad praecepta, religiosi vero ultra hanc obligationem tenentur etiam ad consilia. Quid autem sit id in quo religiosi praelatis obedire tenentur, latissimus campus est, nec ubique floridus et gratus; quinimmo non rarissime horridus ac in praecipitia declinans. De hac obedientia necessitatis aliquando in subsequentibus sermo redibit.

Obedientia in omnibus licitis seu quod alibi Divus Thomas dicit supererogationis, ea est quae praelato praecipienti obtemperat, sive res praecepta sit extra regulam vel supra illam, huius officium est parere, ea solummodo conditione quod illicita non praecipiantur. Et ratio utriusque est eadem. Quandoquidem haec sanctissima virtus satagit adimplere voluntatem superioris sibi quoquomodo notam. Unde respicit imperium superioris ut formaliter dimanans a superiore formaliter. Non est autem superior talis formaliter, cum illicita imperat; sed solum cum licita praecipit; ideoque illi secundo modo procedenti obtemperat, secus autem dum primo modo procedit.

96. Verae obedientiae quatuor conditiones assignat D. Thomas, *super Matthaeum*, cap. I in fine (2). Prima est, quod sit ordinata; secunda, quod sit festina; tertia, quod sit perfecta; quarta, quod sit discreta. Debet esse ordinata: quia prius deserenda sunt vitia et postea parendum est in faciendo opera virtutum, iuxta illud *Ierem.*, IV, v. 3 (3): *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas.* Debet esse festina, secundum illud *Ecclesiastici* V, v. 8 (4): *Non differas de die in diem.* Debet esse perfecta: quia non solum debet adimplere praeceptum, sed eo modo quo praeceptum est, illud adimplere debet. Talis fuit obedientia sanctissimi mei Patriarchae Ioseph, qui, surgens a somno, quae in somno ipso ab angelo inaudierat, eo modo quo audierat, exsecutus est: *Exsurgens autem Ioseph a somno fecit sicut praecepit ei angelus Domini* (5). Debet ultimo obedientia esse discreta, *ut obediatur,* ait Angelicus Doctor (6), *cui obediendum est, et in quo, ut non fiat aliquid contra Deum.* Has conditiones debet habere obedientia, ut vera sit; quae absdubio fulgent in religiosa obedientia.

---

(1) IIª IIªe, quaest. 104, art. 5, ad. 3. — In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 3* ».
(2) Ed. Vivès, t. XIX, p. 253ᵇ.
(3) In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 4* ».
(4) Hetzenauer, p. 625: *Ne differas...*
(5) Quoad sensum: *Matth.*, c. II, v. 14 et 21.
(6) l. c.

97. Huius plures gradus sunt, de quibus videri potest noster Philippus, part. III, tract. II, art. 4 suae *Theologiae mysticae* (7), octo gradus assignans eosque fuse explanans. Primus eorum est promptitudo obediendi. De quo numero praecedenti diximus. Secundus est totalis conformitas inferioris cum superiori, ut scilicet non sit inter ipsos nisi unum velle et unum nolle. Verum hic non videtur esse gradus ad obtinendam obedientiam heroicam, sed est ipsa heroica obedientia, pro cuius assecutione, in sententia auctoris praecitati, per illos gradus ascendit vere obediens. Idem dico de tertio gradu, qui est conformitas inferioris cum superiore, non solum in voluntate de qua loquitur gradus secundus, sed etiam in iudicio; ita ut vere iudicet quod superior imperans vel prohibens recte procedit. Erit tamen hic vere gradus ad consequendam heroicam obedientiam, si dicatur, quod et dictus auctor facit, inferiorem non debere discernere de praecepto superioris, sed illud oculis clausis exsequi. Et haec est saluberrima obedientiae discretio non discernere, audita voce superioris vere talis.

Quartus obedientiae gradus est nihil facere inconsulto superiori. Unde vel operum mortificationis et consiliorum melior utiliorque est ex obedientia suspensio quam sine illa exsecutio. Quintus gradus est obedire cuilibet superiori, etiam imprudenti. Sextus gradus est obedire superiori male erga obedientem affecto. Et ratio huius utriusque gradus ea est, quod inferior paret superiori quia superior est. Unde obedientia quae alias qualitates in superiore inspicit, secura non est. Sicut non est secura religio colentis imaginem Salvatoris non quia eius imago est, sed ob alias imaginis qualitates. Septimus obedientiae gradus est etiam aequalibus seu inferioribus obedire, exempio nostri Sanctissimi Redemptoris in nostrum documentum inferioribus obtemperantis. Ultimus obedientiae gradus est superiori praecipienti nullatenus replicare. Qui gradus ex dictis maxime gradu tertio notissimus est.

Hisce gradibus conscenditur ad felicissimum finem heroicae obedientiae, quae est alia pars eaque nobilissima obedientiae religiosae. Huius exempla utilissime adducit laudatus noster Philippus (8). De quo etiam videri potest nostrum *Mysticum directorium* (9) aliosque mystas; nobis autem pro nostro praesenti argumento haec vel sic delibasse satis superque est.

98. Observa tertio: quaesitum nostrum procedere de obedientia religiosa, hoc est, de obedientia voto firmata, quo medio voluntas Deo sacrificatur. Loquimurque de illa secundum omnes illas divisiones, sive perfectionis, sive graduum eiusdem virtuosae ac religiosae obedientiae quos a numero 95 recensuimus. Illa tamen diversitas non aufert quod ipsa religiosa obedientia sit capax, ut de illa dubitare valeamus an sit perfectio. De ipsa tamen obedientiae divisione in heroicam et non heroicam etiam acturi sumus; sed hoc, ut processus demonstrabit, non obstat quominus quaestionis titulus omnes dictae obedientiae differentias comprehendat.

Ex dictis cognoscitur mentem nostram non dirigi ad obedientiam necessitatis seu sufficientem, quam vel non religiosi habere debent, ut praeceptis satisfaciant. Haec enim obedientia non est euntium ad perfectionem, sed volentium manere in dilectione Dei ex toto corde totalitate sine qua caritas esse non potest, et nolentium ascendere ad diligendum Deum ex toto corde totalitate sine qua caritas esse potest in hac vita. Qui termini ex pluries dictis in hac et praecedenti disputatione liquent. — Similiter non loquimur de obedientia illa quam erga directores asceta habere debet; de qua fusissime egimus tomo I, disp. 2. Illa siquidem obedientia voluntaria est, quatenus voluntatem non offert Domino

(7) PHILIPPUS A SSMA TRINITATE, *Summa theologiae mysticae*, part. III, tract. II, disc. 2, art. 4, §. *Suos habet obedientia gradus* sqq.; ed. 1874, t. III, p. 186-194.

8)l. c.

(9) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D., *Directorium mysticum*, tract. IV, disp. 3, sect. 7, num. 212-218; ed. Vivès, 1904, pp. 515-517.

in sacrificium perpetuum, sed libere potest praetermitti pro placito obtemperantis. Ex dicendis tamen circa obedientiam ex voto quid circa illam sentiendum sit, non erit arduum colligere. His ergo sic statutis, et illis quae pro duabus quaestionibus antecedentibus praemisimus non oblitis,

99. Sit nostra prima conclusio: *Obedientia religiosa est perfectio.* Assertio haec non determinat modum quo religiosa obedientia perfectio sit, sed solum quod est perfectio decernit. Quod idem fecimus dum de paupertate evangelica et perpetua continentia disputaremus. In hac ergo acceptione conclusio est Divi Thomae pluribus in locis, quos in discursu totius quaestionis allegabimus.Probatur ergo assertio primo ex verbis Nostri Redemptoris apud *Matthaeum,* cap. XVI, num. 24 (10) dicentis: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* Quae verba ad nostrum propositum affert D. Thomas, *Opusc.* XVIII, cap. 10 (11). His igitur verbis ostendit Dominus quod ipsum culmen perfectionis sequi statuens debet prius propriam voluntatem in holocaustum offerre, seipsum abnegans, sicque paratus esse ut vel ipsam mortem subeat; quod significatur iis vocibus: *tollat crucem suam.* Ac si dicat: ita propriam voluntatem abnegare debet qui me sectari desiderat, ut secum suam crucem ferat; ut, si opus fuerit, in ea martyr occumbat. Haec autem voluntatis abnegatio et promptitudo ad mortem etiam, si opus fuerit, subeundam est religiosa obedientia. Ergo haec ad Christi sequelam necessaria est; consequenterque est necessaria ad perfectionem.

100. Dices :Data verba Christi Domini non debent intelligi de solis religiosis, sed omnibus christianis sunt communia. Ergo ex ipsis non probatur obedientiae necessitas pro perfectione obtinenda. Probatur antecedens: quia Divus Gregorius (12) sic datam Scripturam exponit: *Tunc nosmetipsos relinquimus, et abnegamus, cum vitamus, quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur, quo per novitatem vocamur.* Et alibi (13). *Tunc bene animam nostram odimus, cum eius carnalibus desideriis non acquiescimus, cum eius appetitus frangimus, et eius voluptatibus reluctamur.* Sed haec omnibus christianis communia sunt. Ergo.

Huic obiectioni respondet Divus Thomas, *Opusculo* citato (14) sic : *Huius autem salubris abnegationis, et charitativi odii observantia partim quidem necessaria est ad salutem, et omnibus, qui salvantur communis, partim autem ad perfectionis pertinet complementum.* Prosequitur Angelicus Doctor aperiens qualiter dicta abnegatio sit omnibus communis, et qualiter obedientiam religiosam intimet necessariam ad obtinendam perfectionem ut ipsius perfectionis complementum. Videri ab omnibus debet : quia utilissimam doctrinam tradit et pro praesenti controversia lucem plurimam impertientem. Dum autem dicimus ex dato textu nostrum assertum suaderi, illum suminus qua parte consilii est, non autem prout necessitatem inducit ad salutis assecutionem.

Eodem modo exponit hunc textum noster Extaticus Doctor in sua *Egloga,* cant. XXIX (15), in qua anima divino amore percita modulatur:

Pues ya, si en el exido
De oy más no fuere vista, ni hallada,
Diréis, que me he perdido,
Que andando enamorada
Me hice perdidiza, y fui ganada.

---

(10) In ed. 1730 erronee legitur: « *num. 25* ».

(11) *Opusc. XVIII* (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 10; ed. Vivès, t. XXIX, p. 125b

(12) Sic apud D. Thomam, l. c., p. 126a. — S. GREGORIUS MAGNUS, *XL Homiliarum in evangelia libri duo,* lib. II, homil. 32, num. 2; Migne, P. L., t. 76, col. 1233: *Tunc ergo nosmetipsos relinquimus, tunc nos ipsos abnegamus, cum vitamus...*

(13) Sic apud D. Thomam, l. c., p. 126a. — S. GREGORIUS MAGNUS, *XL Homiliarum in evangelia libri duo,* lib. II, homil. 37, num. 2; Migne, P. L., t. 76, col. 1276: *Tunc etenim bene nostram animam odimus, cum ejus carnalibus desideriis non acquiescimus, ejus appetitum frangimus, ejus voluptatibus reluctamur.*

(14) p. 125b.

(15) *Cántico espiritual,* (II escrit.) canc. XXIX; (I escrit.) canc. XX; ed. crít., t. II, pp. 315 y 559.

Ad cuius ultimi carminis declarationem illum textum adducit Doctor Sanctus et ait (16) : neminem posse seipsum in perfectione invenire, nisi sciat se propriamque voluntatem per obedientiae sacrificium mactare.

101. Opponis: Plures qui votum obedientiae non habent, perfecti sunt. Ergo vel non requiritur pro nanciscenda perfectione voluntatis abnegatio, vel talis abnegatio voluntatis non exigitur quod habeatur ex voto. — Respondetur idipsum quod de paupertate et castitate in simili dictum est. Videlicet, quod haec consilia sunt necessaria ad melius faciliusque obtinere perfectionem. Sicque in hac quaestione procedimus. Unde Salvatoris verba ex ea parte qua necessitatem imponunt, doctrinam continent ad salutem consequendam proficuam, sed non ad lucrandam in hac vita perfectionem. Qua vero parte supererogationem continent, ostendunt illam abnegationem requiri necessario, necessitate tamen ad melius faciliusque habendum finem desideratum. Quod vero aliqui interdum perfecti sint sine hac totali perfectaque abnegatione voluntatis, signat quidem ipsam non esse simpliciter necessariam, non tamen adstruit non esse necessariam ad melius.

102. Probatur secundo assertio sic: Removens impedimentum perfectionis conducit per se ad perfectionem. Sic est obedientia. Ergo per se conducit ad perfectionem, atque adeo perfectio est. Consequentia liquet ex praemissis, et etiam quia modo perfectionem esse dicimus quod per se conducit ad perfectionem. Maior inde patet quod medium per se removens id quod obstat consecutioni alicuius finis, non potest non conducere per se ad assequendum talem finem. Minor autem probatur: sollicitudo proprii corporis impedit perfectionis assecutionem; sed obedientia aufert proprii corporis sollicitudinem; ergo. Minor liquet : quia per sacrificium obedientiae avertimur a sollicitudine eorum omnium quae ad corporalem salutem vitamque necessaria sunt. Ex eo enim quod per obedientiam subiicitur voluntas nostra praelato, ad ipsum ex tunc spectat talis sollicitudo. Maior autem probatur : quia sollicitudo eorum quae ad propriam vitam salutemque conservandam necessaria sunt, secum affert inquietudinem mentis animique distractionem; sed haec inquietudo ac distractio per se impedit assecutionem perfectionis; ergo.

Confirmatur : Ideo paupertas et castitas perpetua conducunt per se ad perfectionem, quia per ipsas aufertur sollicitudo erga bona temporalia et circa familiam, quae sollicitudo de se causat distractionem, atque adeo perfectionem impedit; sed obedientia aufert sollicitudinem erga seipsum; ergo obedientia per se conducit ad perfectionem. Consequentia bona est; et maior ex praecedentibus constat. Minor autem est expressa Divi Thomae III *Contra gent.*, cap. 130 (17), ubi ait : *Ad amputandam autem solicitudinem hominis etiam circa se ipsum, datur consilium obedientiae; per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori.*

Urgetur : Paupertas voluntaria, qua omnia bona dimittuntur,requiritur ad perfectionem. Ergo et obedientia. Antecedens liquet ex quaest. 1. Et consequentia probatur primo a paritate, ut dictum est. Secundo, quia sollicitudo sui indispensabiliter affert secum sollicitudinem erga temporalia, quibus homo sibi ipsi valeat subvenire. Ergo.

103. Probatur tandem conclusio: Quisquis perfectionem anhelat, debet se offerre in holocaustum Deo. Sine obedientia non datur hoc holocaustum. Ergo obedientia ad perfectionem requiritur. Probatur minor: sine obedientia non offert homo Deo omnia sua; ergo nec datur holocaustum. Patet ista: quia, uti ex Divo Gregorio ob-

(16) l. c., canc. XXIX, v. 5; ed. crit., t. II, p. 317: *Porque el que á sí non se sabe perder, no se gana, antes se pierde.* — (I escrit.) canc. XX, v. 5; ed. crit., t. II, p. 561: *Porque el que así no se sabe perder...*

(17) Ed. Vivès, t. XII, p. 427ª; ed. Leon., t. XIV, p. 396ª: ... *suorum actuum superiori committit.*

servat Divus Thomas *Opusculo* allegato, cap. 11 (18), sacrificium differt ab holocausto: quia in illo pars pecudis, in hoc vero totum pecus offerri consueverat. *Cum ergo aliquis suum aliquid Deo vovet, et aliquid non vovet, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod ita sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est: quod quidem impletur per tria vota praedicta* (19). Probatur antecedens primo his ultimis verbis Divi Thomae: quia si per tria vota hoc adimpletur, ergo, deficiente obedientiae voto, non adest holocaustum.

Probatur secundo antecedens: Homo est dominus suorum bonorum temporalium, sui corporis et etiam suae voluntatis. Ergo licet Deo obtulerit res exteriores per paupertatem, secundum illud *ad Hebr.*, cap. ultimo (20): *Beneficentiae, et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et licet proprium corpus obtulerit, illud segregans a deliciis non prohibitis media continentia, iuxta illud *ad Galat.*, V, v. 24: *Carnem suam crucifixerunt cum vitiis, et concupiscentiis.* Haec quamquam fecerit, si propriam voluntatem media obedientia non offerat, non omnia sua convincitur obtulisse; consequenterque nec suiipsius obtulit holocaustum, sed aliquorum quae possidet sacrificium.

104. Secunda conclusio: *Obedientia non est perfectio essentialis.* Assertio haec est Divi Thomae loco citato ex *Contra gent.* (21), ubi de paupertate, castitate et obedientia locutus, ait quod dicta tria *convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsa sint perfectiones: sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem.* Et subdit (22): *Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa,* quatenus ex hoc quod mens hominis ardenter in Deum fertur, *consequitur, quod omnia quae possunt ipsum retardare, quominus feratur in Deum, abiiciat: non solum rerum curam, et uxoris, et prolis affectum; sed etiam sui ipsius.* Per quae utraque conclusio probata manet. Haec autem secunda probari etiam potest iis omnibus quae prima et secunda quaestione adduximus, ut paupertatem et castitatem non esse perfectionem substantialem diceremus; eadem est enim omnium ratio. Sed insuper suadetur discursibus qui aliis etiam poterunt proportionabiliter applicari.

105. Probatur ergo primo sic: Perfectio substantialis non consistit in consiliis. Obedientia religiosa est consilium. Ergo in illa non stat substantialis perfectio. Cetera liquent; et maior est D. Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 3.

106. Probatur secundo: Perfectio substantialis est res omnibus perfectis communis. Obedientia religiosa non est sic. Ergo non est perfectio substantialis. Omnes propositiones certissimae sunt. Consequentia legitime illata. Maior per se nota et etiam minor.

107. Probatur tertio: Perfectio substantialis ea est, quae extra viam posita formaliter et essentialiter glorificat illam habentem. Obedientia religiosa non est sic. Ergo non est perfectio substantialis. Maior liquet: quia, uti ex Divo Thoma probatum relinquimus in hac ipsa disputatione et alibi, perfectio substantialis viae est beatitudo inchoata, quae perficitur in patria per facialem contemplationem Dei. Minor autem probatur: obedientia religiosa quantumcumque (etiam si in infinitum posset) perficiatur et etiam si extra viam collocetur, non potest illam habentem beatificare formaliter: quia ea nec est formaliter Dei facialis contemplatio, nec ipsius quieta ac perfecta fruitio; ergo tenet minor.

108. Probatur quarto: Perfectio sub-

(18) *Opusc. XVIII* (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 11; ed. Vivès, t. XXIX, p. 127^{b}.
(19) l. c.
(20) cap. XIII, v. 16; Hetzenauer, p. 1173: *Beneficentiae autem, et...*

(21) III *Contra gentiles*, cap. 130; ed. Vivès, t. XII, p. 427^{a}; ed. Leon., t. XIV, p. 396^{b}: ...; *non quasi ipsae sint perfectiones, sed...*
(22) l. c.: ... *quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus...*

stantialis est id quo ex se Deo formaliter unimur et ex se ipsius gloriam meremur. Obedientia religiosa sic non est. Ergo non est perfectio substantialis. Consequentia legitima est; et praemissae omnino verae. Maior enim inde liquet: quia perfectio substantialis est beatitudo nostra habetque rationem finis, unde debet esse id quo ultimo fini unimur et ipsius visionem meremur. Minor patet: quia sine caritate nec datur meritum nec unio cum Deo ultimo fine seu beatitudine obiectiva.

109. Probatur tandem assertio discursu includente aliquas rationes Divi Thomae probantis, I^{a} II^{ae}, quaest. 2, art. 4 (23), beatitudinem nostram consistere non posse in divitiis, in honoribus, in fama et gloria aut in potestate ; proponiturque discursus sub hac forma : Etenim perfectio substantialis est nostra beatitudo inchoata in via et perfecta in patria, ut dictum est. Ergo obedientia religiosa non est substantialis perfectio. Probatur consequentia: beatitudo sive inchoata sive perfecta non est indifferens ad bonum et malum, ita ut possit inveniri in malo et in bono, sed illam habens est determinate bonus et bonus valde; insuper est per se sufficiens habenti, ita ut nullo alio indigeat; insuper ex beatitudine nullum malum potest illam habens timere; sed sic est, quod obedientia religiosa non est sic; ergo. Consequentia formalis est. Maior trimembris est et quoad omnes suas partes innegabilis. Probatur minor quoad primam : obedientia religiosa indifferenter invenitur in bono religioso et in eo qui aliter quam par est, operatur. Probatur eadem minor quoad secundam: quia, ut dictum est numero 107, posita hac obedientia quantumvis perfectissima, si circumscribatur quod illam perficit, eam habenti plurimum deficit, videlicet consecutio sui ultimi finis unioque cum illo, quod ex dictis illo citato numero constat. Probatur quoad tertiam: habens obedientiam timere potest an licitum vel non licitum ei sit quod ipsi praecipitur. Quod in beatitudine non dari certum est. Quid enim mali timeri valeat in Dei amore? Quodve periculum incurrat Deum amans? Ergo posita minor vera est quoad omnes partes suas.

§. II. Argumenta in utramque conclusionem solvuntur.

110. Contra primam assertionem arguitur *primo:* Ea quae per se conducunt ad perfectionem proposita a Christo fuere adolescenti perfectionis naturam sciscitanti apud *Matthaeum,* cap. XIX (24), de quo toties sermo nobis fuit. Sed ibi non est verbum quod insinuet obedientiam religiosam necessariam esse ad perfectionem. Ergo falsum est quod necessaria sit.

Si dicas: obedientiae necessitatem ostendi in illis verbis (25): *et veni sequere me.* In sequela enim Christi includitur obedientia, ut docet Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 8, ad primum. Hoc si dicas, contra primo: Non adest obedientia ubi non adest superior praecipiens. Sed illa verba non sunt Christi praecipientis, sed consulentis. Ergo. Probatur minor: ea quae perfectionis substantialis sunt, non imperantur, sed consuluntur; at Christi sequela perfectionis est, iuxta D. Hieronymum a Divo Thoma ibi allegatum; ergo. — Contra secundo: quia non est ratio ut obedientia intimetur in illis verbis: *sequere me,* et non in illis (26): *Vade, et vende, et da pauperibus;* omnia enim imperative proferuntur. Sed in istis nemo dixit obedientiam intimari. Ergo nec in illis. — Contra tandem et urgentius: Gratis admisso quod iis verbis intimetur obedientia, nullum, adhuc levissimum, fundamentum apparet ut dicatur talem obedientiam esse ex voto seu religiosam. Ergo data solutio non subsistit.

Respondetur primo: aliis scripturis con-

(23) Melius foret: art. 2, 3 et 4.
(24) v. 16 sqq.
(25) *Matth.,* c. XIX, v. 21.
(26) *Ib.;* Hetzenauer, p. 972: *Vade, vende quae habes, et da pauperibus.*

stare Christum Dominum necessitatem obedientiae religiosae pro perfectionis consecutione docuisse; de quo § praecedenti actum est. Quod vero illi adolescenti propositum hoc non esset, ipsius necessitatem non impugnat; cum posset tale silentium provenire ob dicta in simili casu num. 53.

Respondetur secundo negando minorem et approbando solutionem inter arguendum datam, quae nulla ex illis impugnationibus labefactatur. Ad earum primam negetur minor, maiorque probationis distinguatur : *non imperantur* omnibus seu absolute, transeat; desideranti perfectionem, negetur maior. Ea quae supererogationis sunt seu consilii, non omnibus praecipiuntur, sed illis qui qua via perfectionem obtinere valeant, explorant. Sic fuit iste adolescens, ut verba Redemptoris ostendunt (27) : *si vis perfectus esse.* Unde sicut non omnibus proponitur necessaria trium votorum substantialium emissio, sed illis qui vitam religiosam ducere curant; sic etiam viam perfectionis sciscitanti proponitur ut necessarium id quod absolute vel relate ad alios est opus consilii. Huiusque doctrinae ratio ea est : quod respectu illius opus illud quod absolute consilii est, iam non est consilii opus, sed necessitatis; consequenterque non ei consulitur, sed praecipitur; sicut volenti ingredi religionem non proponitur votorum emissio ut consilium, sed ut praecepta.

Ad secundam impugnationem, concessa maiori et omissa probatione inserta (nam etiam quae consuluntur eo modo proponi solent, de quo videre poteris quae praecedenti disputatione numero 22 diximus), distinguatur minor : *intimari* signate, concedatur; exercite, negetur minor. Obedientia intimatur dupliciter: videlicet signate et exercite. Tunc exercite intimatur, cum praecipitur actus alterius virtutis ab obedientia: ut est, v. g., temporalium bonorum renuntiatio vel eorum in pauperes distributio; tunc enim illi actus, qui sunt proprii aliarum virtutum, a quibus eliciuntur, tantum ut materia praecepta ad obedientiam spectant; at cum praecipitur ipsa obedientia hac vel simili formula : *esto obediens* vel *obedite praepositis vestris, et subiacete illis* (28), tunc praecipitur obedientia signate. Utroque hoc modo se gessit Christus Dominus cum illo adolescente; quandoquidem iis verbis: *vade, vende..., et da* intimavit exercite obedientiam; illis vero *sequere me* signate obedientiam intimavit; quod docuit D. Thomas citata quaestione 186, art. 5, in argumento *sed contra* (29), dicens: *Sed contra: perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth., XIX: « Si vis perfectus esse, etc... sequere me »; sed in Christo maxime commendatur obedientia, secundum illud ad Philip., II: « factus est obediens usque ad mortem »; ergo videtur, quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.* Unde idem fuit quod Christus Dominus diceret: *sequere me,* ac quod diceret: in mei imitationem esto obediens. Ex quibus patet in omnibus illis verbis obedientiam intimari; et discrimen inter utramque intimationem liquet.

Tertiam impugnationem solvit laudatus D. Thomas art. 6 (30) sic : *Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitae Dominus pertinere dixit, quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiret. Unde et ipse dicit Luc., IX: « Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro aptus est regno Dei », etc... Haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum; et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.* Haec Divus Thomas solvens argumentum votum obedientiae non inveniens in verbis ad illum adolescentem directis.

111. Opponis: D. Thomas loquitur de perfectione religionis, ut constat ex eius ultimis verbis; nos autem loquimur de perfectione personarum. Ergo adductum

(27) *Ib.*
(28) *Hebr.*, c. XIII, v. 17; Hetzenauer, p. 1173: ... *subiacete eis.*
(29) Ex IIª IIæ.
(30) IIª IIæ, quaest. 186, art. 6, ad 1.

testimonium nobis prodesse non potest. — Respondetur nostrum assertum procedere quidem de perfectione personarum et dicimus quod, ut personae perfectionem obtineant, necessaria est necessitate ad melius obedientia religiosa. Religio, ut docet idem D. Thomas art. 2 et 3, est schola in qua addiscitur perfectio, et proculdubio melius faciliusque litterae addiscuntur in litterarum schola quam extra illam; et hoc est quod de perfectione dicimus; melius enim obtinetur in schola ipsius perfectionis.

112. Arguitur *secundo :* Si obedientia religiosa necessaria esset ad perfectionem, in omnibus religiosis deberet inveniri. At non invenitur in omnibus. Ergo nullatenus ad perfectionem requiritur. Maior certa est. Probatur minor primo: quia dantur plures vere religiosi qui vitam solitariam ducunt; sed in istis non datur votum obedientiae: non enim praelatum habent cui obtemperent; ergo non datur obedientia in omnibus religiosis. — Probatur secundo: praelati religionum sunt vere religiosi; sed praelati non tenentur ad obedientiam : quia superiorem non habent; ergo. — Probatur tertio : obedire est ductu alieno ambulare; sed sunt plures religiosi qui ductu alieno non egent; ergo in his non requiritur obedientia. Probatur minor ex *ad Hebr.,* cap. V (31), ubi dicitur: *Perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali;* ergo.

Respondetur negando minorem.Ad probationem negetur etiam minor, cuius inserta probatio etiam falsa est. Illi enim superiorem habent episcopum dioecesanum vel Summum Pontificem. Videatur Divus Thomas art. 5, ad 3 (32). — Ad secundam probationem similiter dicas: supremos religionum praelatos summo omnium religionum Generali subiectos esse. — Ad tertiam probationem distinguatur minor: *non egent* ut ambulent per viam religionis, concedatur; ut in ea conserventur, negetur minor. Solutio est Divi Thomae ad 2. In religione sunt aliqui ita bene dispositi ob frequens exercitium seriamque applicationem ad exsecutionem omnium eorum quae obedientia praecipit, ut iam, quamquam obedientia non adesset praescribens quid ab illis faciendum sit, pariter illa omnia exsequerentur. Hoc tamen non obest ut obedientiam habeant, media qua conservantur in ea perfectione quam nacti sunt. Videatur laudatus Divus Thomas et Caietanus, ibi (33).

113. Sed contra et arguitur *tertio:* Non potest Pontifex facere quod non sit perfectus ille qui non eget obedientia ut praecepta religionis observet; sed potest auferre ab eo obedientiae votum. Ergo obedientia non requiritur ut conservetur ille in sua perfectione. Ergo nec ut illam acquireret necessaria fuit, sed potius per accidens se habuit obedientia ad acquisitionem perfectionis. Haec secunda consequentia liquet ex prima: si namque obedientia non requiritur necessario ad perfectionis conservationem, pariter nec ad eius consecutionem requiritur; atque ideo in religioso perfecto per accidens se habet obedientia tam ad acquisitionem quam ad conservationem perfectionis.Prima consequentia legitime deducitur ex praemissis, quarum maior est evidens. Unde tota difficultas devolvitur ad minorem, quae probatur primo: quia potest Pontifex eximere religiosum a subiectione et obedientia sui praelati; ergo potest auferre ab eo votum obedientiae. Patet ista: quia votum obedientiae non manet, ablata subiectione ad superiorem. — Probatur secundo eadem minor: Pontifex potest dispensare in tribus votis substantialibus religionis; unum ex illis obedientia est; ergo, etc. Maior, in qua poterat difficultas consistere, continet dictamen numeri pene innumeri theologorum et iuristarum, cuius contrarium iam *non posse defendi sine errore* testatur Eximius

(31) v. 14; Hetzenauer, p. 1167: *Perfectorum autem est... boni ac mali.*

(32) II^a II^{ae}, quaest. 186, art. 5, ad 3.

(33) II^a II^{ae}, quaest. 186, art. 5; ed. Leon., t. X, pp. 495^a-496^b.

Suarez, III *De relig.*, lib. VI, cap. 17, num. 24 (34), esse dictamen aliquorum.

Respondetur negando minorem. Ad primam probationem negetur consequentia. Ex eo enim quod Pontifex aliquem eximat ab obedientia sui praelati inferioris, non a voto obedientiae exoneratur; quandoquidem habet superiorem cui ex voto obtemperet, ipsum Papam, qui illum ab hac obedientia eximere non potest. Sic adductus D. Thomas art. 8, ubi ait: *Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiae non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli praelato teneatur obedire in his, quae ad perfectionem vitae pertinent. Non enim potest eum a sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris Praelati subiectione: quod non est in voto obedientiae dispensare.*

114. Dices: Religiosus promittit obedientiam supremo capiti suae religionis. Ergo idem est illum eximere ab obedientia huic capiti debita ac ab ipso auferre votum obedientiae. — Respondetur distinguendo antecedens: *capiti* ut omnium religionum totiusque Ecclesiae capiti subordinato, concedo; ut illi non subordinato, nego antecedens. Promittit quidem religiosus obedientiam suo Generali; hoc tamen est, quatenus subordinatur Papae suae aliarumque religionum Generalissimo. Unde principaliter ipsi promittit obedientiam, a qua nec ipse Papa illum eximere valeat.

115. Opponis: Potest Papa seipsum alteri subdere. Ergo potest religiosum a voto obedientiae sibi debitae absolvere. Consequentia videtur bona: minus enim est aliquem a voto obedientiae religiosae exonerare quam subditum in sui superiorem constituere eiusque iudicio parere. Antecedens autem probatur primo: quia Christus Rex regum et Dominus dominantium Pontio Pilato iudici sese obtulit iudicandus; ergo similiter. — Probatur secundo antecedens: quia Leo IV iudicio Imperatoris se submisit et habetur II, quaest. 7, can. *Nos si incompetenter* (35), ubi ait Pontifex: *Quod si iniuste egimus, cuncta volumus vestro emendare iudicio;* ergo tenet antecedens.

Respondetur primo, omisso antecedenti, distinguendo consequens: *potest* faciens talem non esse religiosum, transeat; ab illo non auferens esse religiosi, nego consequentiam. Si Papa auferret ab aliquo religioso esse religiosi, tunc obedientiae votum ipsi Papae factum pariter auferret: alioquin neutiquam auferre ab illo potest votum illud. Hoc autem obesse nobis non potest: quia cum iam religiosus ille supponatur perfectus, potest suam perfectionem conservare extra religionem constitutus, eo modo quo non habentes obedientiam possunt acquirere et conservare perfectionem. Semper tamen erit cum difficultate toties ponderata. Consequenterque verum semper est obedientiam per se requiri ad melius obtinendam conservandamque perfectionem.

Secundo respondetur distinguendo antecedens: *subdere* in iis quae ipse facere non potest, nego; in iis quae ipse potest facere, subdistinguo: in omnibus, nego; in aliquibus, rursus distinguo: secundum quid, concedo; simpliciter, nego antecedens. Itaque, quia Papa non potest seipsum excommunicare, etc., ita non potest alicui potestatem conferre ut ab ipso excommunicetur. Ceterum, quia Papa potest iudicium ferre in aliorum litigio, eo potest hanc iurisdictionem alteri delegare. Circa quod bene considerandum est quod litigium potest verti inter extrema proprie ac rigorose subiecta Papae vel inter extrema quorum aliquod Papae subiectum proprie non est. Primum evenit, cum liti-

---

(34) i. e. *De statu religionis* t. I (t. III *de religione*), lib. VI, cap. 17, num. 24; ed. Vivès, t. XV, p. 487b.

(35) *Decretum Gratiani*, part. II, causa II, quaest. 7, can. 41; Migne, P. L., t. 187, col. 655: *Nos, si incompetenter aliquid egimus, et in subditis iustae legis tramitem non conservavimus ,vestro ac missorum vestrorum cuncta emendare judicio.* — Sic Leo IV Ludovico Augusto. « *Videtur legendum esse Leo III* » ait Migne, *ib.*, col. 654, nota 146. Hoc *Decretum* GRATIANUS DE CLUSIO collegit et confecit ab anno 1127 ad annum 1151. Cf. Migne, *ib.*, col. 7. — In ed. 1730 legitur: « *q. 6* ».

gantes sunt alia individua ab ipso Papa vel ad minus unum ex una parte et ex alia Camera Apostolica, quae velut distincta a Papa est, sicut a Principe fiscus. Et quia iudicium est actus iustitiae, quae non est ad se, sed ad alterum; propterea potest Pontifex inter dicta extrema iudicium ferre, atque adeo potest hanc iurisdictionem alteri secundum dicta delegare. Secundum evenit, cum unum ex extremis litigii est ipsa persona Papae; tuncque sicut Papa, qui, v. g., aliquem infamavit, non potest seipsum punitive damnare, sed tantum emendative, hoc est, ut famam laeso restituat; sic etiam potest alteri committere hoc iudicium; quod, ut liquet, non est tale simpliciter, sed solum secundum quid: eo quod iustitia, cuius est actus, est secundum quid et non simpliciter talis; quia non est tunc ad alterum. Et hoc est quod Leo Pontifex fecit; qui non in iis quae ipse facere nequibat, nec in omnibus quae facere poterat, nec in iudicio simpliciter tali Imperatoris dictamini se subiecit. Per quod patet ad secundam antecedentis probationem. Haec fuse et egregie Caietanus, II^{a} II^{ae}, quaest. 67, art. 1, ad 2 (36). Verum ex Divo Thoma ibidem aliter vel aliis terminis.

Distinguatur iterum antecedens : *subdere* voluntarie et tanquam arbitro, concedatur; tanquam superiori, qui ut talis supponatur vel talis a Papa fiat, negetur antecedens. Est dicere quod Papa non potest se alicui subdere tanquam superiori: quia talis vel esset superior ante Papae submissionem, vel post. Non primum: tum quia talis superior non datur; tum quia si sic esset superior, nullatenus Papae submissio requireretur ut illa superioritate gauderet, ut notum de se est. Nec secundum: quia Papa non potest facere alium sibi superiorem aut aequalem. Unde illa sua submissione nec supponit nec facit superiorem. Submittit tamen se aliquando iudicio alterius tanquam arbitro, ut sic res discutienda a pluribus exploretur vel, quod potius crediderim, ut sic eius integritas et rectitudo ab omnibus dignoscatur. Quomodocumque sit, nunquam arbiter, cuius iudicio Papa se submittit, superior est; ut liquet in eo quod multoties evenit; quandoquidem videmus plures superiores in inferiorum iudicio submissos, quin ex hoc superioritatem ammittant. Tum quia solum est relate ad illam decisionem, atque adeo secundum quid. Tum quia illi iudicio voluntarie se subdidere.

Omnia dicta docet laudatus Sanctus Thomas (37) hisce verbis: *Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis Superiores, sicut patet in his, qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est, quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri, qui non sunt Superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit. Sicut etiam et Leo Papa se iudicio Imperatoris subdidit.* Per quod patet ad utramque antecedentis probationem; et etiam constat quod non potest Papa eximere a sua obedientia religiosum: eo quod haec obedientia est debita ipsi, ut omnium religionum supremo capiti, quam superioritatem a se abiicere non potest manens Papa. Quod sic ex dictis demonstrari valet: nam exemptum religiosum a sua obedientia vel Papa alteri subderet, vel non. Si non, iam ille non manet religiosus, uti in prima solutione dicebamus. Si sic, rursus: vel ille alter erat subordinatus Papae, vel non. Si non, ergo esset superior vel aequalis Papae. Quod haereticum esset concedere. Si sic, ergo talis religiosus exemptus non est a Papae obedientia. Patet ista: quia tunc casus principalius religiosus ille obtemperans capiti omnium capiti supremo subordinato, magis ipsi supremo capiti obtemperaret: quia propter quod unumquodque tale, etc., ut dicitur in primo *Posteriorum* (38).

---

(36) Ed. Leon., t. IX, pp. 97^{a}-98^{b}.

(37) II^{a} II^{ae}, quaest. 67, art. 1, ad 2; ed. Leon., t. IX, p. 96^{b}: ... *Leo Papa iudicio Imperatoris se subdidit.*

(38) cap. 2, num. 15; ed. Didot, t. I, p. 123; Bekk., 72^{a}, 29-30.

116. Ad secundam probationem minoris numero 113 positae, omissis praemissis, respondetur primo : illum sic a Papa dispensatum non manere religiosum. Unde dicimus idipsum quod in prima solutione ad obiectionem numeri praecedentis.

Respondetur secundo negando maiorem; in cuius probatione gravissime excedunt qui, teste P. Suarez (39), aiunt sententiam illi maiori contrariam non posse iam sine errore defendi. Quem excessum affatim demonstrant ac nervosissime carpunt PP. Salmanticenses, tract. XX, disp. 1, dub. 7, a num. 117 (40), ad quos lectorem remittimus ut sententiam Angelici Praeceptoris illam negantis egregie propugnatam videat. Hunc tamen laborem non suscipimus: quia directe ad nos non spectat, ut vidimus solutione praecedenti. Et licet opinionem contrariam sua probabilitate gaudere non diffiteamur, cruciat tamen, et quidem vehementissime, videre aliquos thomistas sic erga mentem Magistri aperiendam procedere, ut potius doctrinam ab ipso traditam eludant quam aperiant. Hercle! bilem commovet horum meminisse.

117. Contra secundam assertionem arguitur *primo* textu multoties adducto, sed modo urgentius: In verbis quae Christus Dominus respondit adolescenti apud *Matth.*, XIX (41), dicens *Sequere me*, proponitur perfectio essentialis. Sed ibi proponitur obedientia. Ergo haec est essentialis perfectio. Consequentia est bona; et praemissas ex superius dictis veras esse liquet. Minor enim est Divi Thomae adducti numero 110, cuius haec sunt verba (42): *Ad primum ergo dicendum, quod consilium obedientiae includitur in ipsa Christi sequela. Qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem: et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis: quia, ut Hieron. dicit super Matth.:* « *id quod perfectionis est, addidit Petrus* », *cum dixit:* « *et secuti sumus te* ». Maior est eiusdem Divi Thomae, quem dedimus numero 80, cuius verba reproducere liceat (43): *Augustinus dicit, quod vigiliae, et huiusmodi sunt instrumenta perfectionis, sed in hoc, quod sequitur, est perfectio :* « *et sequere me* ». Vide ex Hieronymo, Augustino et Angelico Doctore praemissarum veritatem.

Confirmatur factus discursus in hunc modum: Perfectio substantialis est qua homo redditur perfectus. Sed obedientia homo redditur perfectus. Ergo obedientia est perfectio substantialis. Cetera liquent; et minor est expressa Divi Thomae *in Ioannem*, cap. XI, lect. 1 (44), ubi ait: *Per obedientiam homo perfectus redditur in vita activa, et contemplativa.* Ergo, etc.

118. Nec vim horum discursuum elevabis familiari recursu ad perfectionem instrumentaliter acceptam. Quandoquidem textus adductos de perfectione substantialiter sumpta intelligendos esse liquet primo: quia in eis perspicua mentio fit de illa divisione perfectionis in substantialem et accidentalem seu instrumentalem, et hanc esse propriam paupertatis, austeritatis, vigiliarum et huiusmodi ait adductus Augustinus; illam vero esse obedientiam statuit Augustinus ipse et alii Doctores laudati. Ergo sicut non bene procederet, qui datis textibus adniteretur probare paupertatem, v. g., esse perfectionem substantialem, sic etiam imprudenter faceret, qui iisdem obedientiam esse perfectionem instrumentalem diceret comprobari. Patet ista: quia inibi divisio fit inter paupertatem et obedientiam quoad hoc quod utraque sit perfectio; ac de prima dicitur quod est perfectio instrumentalis; ergo secunda est substantialis; alioquin nulla censenda erit facta contrapositio.

Secundo constat: quia magis pertinet ad perfectionem obedientia quam paupertas; sed haec pertinet ut instrumentum;

---

(39) Cf. supra, nota (34).
(40) num. 117-118; t. XII, pp. 407ª-409ª.
(41) v. 21.
(42) IIª IIæ, quaest. 186, art. 8, ad 1.
(43) *In Matthaeum*, c. XIX; ed. Vivès, t. XIX, p. 512ª.
(44) *In Ioannem*, c. XI, lect. 1, num. 1; ed. Vivès, t. XX, p .148ᵇ.

ergo illa ut substantia. Maior est Divi Thomae, loco allegato ex II^{a} II^{ae} (45). Minor est evidens; et consequentia bona videtur. Probatur tamen dupliciter; primo sic: quia inter ea quae sunt instrumenta perfectionis, unum non pertinet magis ad perfectionem quam aliud; sed obedientia magis pertinet quam paupertas; ergo obedientia non est perfectionis instrumentum. — Secundo probatur consequentia : quia inter omnia quae instrumentaliter concurrunt ad perfectionem, perfectius concurrit continentia; sed obedientia magis pertinet ad perfectionem quam continentia; ergo obedientia non concurrit ut instrumentum, sed est ipsa perfectionis substantia. Consequentia est legitima. Minor edocetur a Divo Thoma art. 8 citato; et maior est *Ecclesiastici,* cap. XXVI, v. 20 (46): *Omnis ponderatio non est digna animae continentis;* ubi non obscure traditur quod in maiori proposita continetur.

Tertio liquet: quia id quod solum instrumentaliter est perfectio, non dicitur absolute perfectio; sed obedientia in datis textibus dicitur perfectio absolute; ergo non tantum instrumentaliter est perfectio. Minor liquet ex ipsa lectione earundem auctoritatum.

Quarto denique constat: quia habens solummodo instrumenta perfectionis non dicitur perfectus; sed habens obedientiam dicitur perfectus, ut patet ex iis quae in confirmatione argumenti docet D. Thomas; ergo obedientia non est instrumentum perfectionis. Probatur maior: quia per hoc quod aliquis habet instrumenta artis, non dicitur artifex aut perfectus in illa arte cuius instrumenta habet, sed ulterius requiritur quod habeat perfecte ipsam artem; ergo habens, etc.

119. Ut omnia praeiacta solvas, scias primo: tria consilia paupertatis, continentiae et obedientiae, quae concurrere ad perfectionem diximus, diverso modo concurrere, licet omnia illa perfectionis instrumenta sint. Diversitas autem consistit in eo quod licet aliquis bonis exterioribus abrenuntiet et continentiam servet, non illico concipitur ut perfectus adhuc perfectione inchoata; secus autem est, si obedire voveat et Christum Dominum tanquam exemplar sequatur;[e] hic enim ex quo Christum sectari eique obedire statuit, perfectus inchoative est. Discriminis ratio est multiplex; prima, quod multi gentiles et peccatores multi continentes et pauperes sunt. Nemo vero qui a Christo Domino vere discit eique obediens obtemperat, est peccator, sed virtuosus. Hincque sequitur quod paupertas de se, et idem est de continentia, non est innegabile virtutis signum: cum in non virtuoso, immo et in infideli reperiatur. Ast in obedientia contrarium evenit propter dicta. Et in hoc sensu locutus est Hieronymus in contrarium adductus, dum ait : Apostolos perfectos fuisse, quia Christum secuti sunt, non quia temporalia dimiserunt. Si causam explores, illam offert Doctor Maximus (47): quia *hoc,* id est, opibus renuntiare, *et Crates fecit philosophus, et multi alii* (minime virtuosi) *divitias contempserunt.*

120. Secunda ratio discriminis est : quod votum obedientiae includit paupertatem et continentiam, non autem e converso, ut docet Divus Thomas dicto articulo 8 (48). Qui enim obedientiam religiosam vovet, ab exteriorum sollicitudine et uxoris vinculo absolutus est. Quomodo autem cum hoc stet quod in professione religiosa triplex illud votum fiat et non sufficiat obedientiam promittere,vide apud D. Thomam, art. 7, ad 3 (49); et ibi Caietanum (50); cuius fundamentum est: quod obedientia propriae voluntatis sacrificium offert. Et propria voluntate oblata, corpus proprium et bona temporalia etiam oblata censentur; alioquin non est intel-

---

(45) *quaest.* 186, art. 8, ad 2.

(36) Hetzenauer, p. 645: *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animae.*

(47) i. e. S. HIERONYMUS, *Commentariorum in evangelium Matthaei libri quatuor,* lib. III, cap. XIX, v. 28; Migne, P. L., t. 26, ed. 1845, col. 138-139; ed. 1884, col. 144: *Non dixit: qui reliquistis omnia, hoc enim et Crates fecit philosophus, et...*

(48) II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 8.

(49) II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 7, ad 3.

(50) II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 7 ,ad 3, num. 2; ed. Leon., t. X, p. 498^{a}.

ligibile voluntatis sacrificium. Ob quae et alia quae inibi Sanctus Doctor adducit, adstruit: *Quod votum obedientiae est religioni essentialius.*

121. Tertia ratio discriminis ea est quae ex dictis sequitur: videlicet, obedientiam quasi formalizare ac veluti valorare paupertatem et continentiam; quandoquidem paupertas, quae nude sumpta nec habet rationem virtutis, si assumatur ad Christi imitationem et ut ipsi obtemperet pauper, iam hoc modo considerata est propriissime perfectionis instrumentum. Consequenterque ex hoc et praecedenti discrimine liquet quod licet ad perfectionem pertineant paupertas obedientiaque, magis tamen pertinet obedientia. Tum quia propter obedientiam pertinet paupertas. Tum quia paupertas clauditur in ipsa obedientia et non econtra.

122. Ultima discriminis ratio est: quod obedientia constituit statum perfectum; paupertas autem et continentia perfectum statum non constituunt; de quo vide Divum Thomam dicto articulo 8. Ex quo fit quod pauper et continens, si obediens non sit, dici non possit perfectus nec quoad statum nec quoad interiorem personae perfectionem. Obediens autem perfectus est, si non quoad interiorem personae perfectionem, quoad statum, quatenus scilicet per obedientiam constituitur in statu perfecto. Indidemque dicitur perfectus et ipse.

123. Secundo scias: quod dum dicitur perfectionem stare in Christi sequela, intelligendum est cum grano salis: nam si intelligatur de perfectione non determinate substantiali, verum dicitur; quia quicumque Christum ex animo sequitur, perfectus est, hoc est, perfectioni studet, per viam perfectionis incedit; secus autem si intelligatur de perfectione substantiali habita. Et ratio est: quia qui quamvis virtutem, Christum ut imitetur, exercet, Christum vere sequitur, licet magis et proximius exercendo hanc virtutem quam aliam; non tamen habet perfectionem substantialem, licet illam pro fine ac termino sui studiosi conatus habeat; a qua perfectione, ut fine inspecta, potest, nec improprie, dici perfectus. In illa ergo Christi sequela stat perfectio simpliciter talis, quae fit media substantiali perfectione habita, et non utcumque habita, sed habita perfecte. Hanc non posse esse obedientiam religiosam affatim demonstratum est, dum secundum nostrum assertum probaremus. Et ex ibi dictis solummodo refricare liceat quod perfectio substantialis debet esse omni perfecto communis; quod obedientiae religiosae convenire quis asserat? Ex his ergo ad omnia obiecta plana est solutio. Igitur

124. Ad argumentum respondetur distinguendo maiorem: *perfectio essentialis* vialis, concedo; simpliciter talis, subdistinguo: ut finis obtinendus, concedo; ut res iam habita, nego maiorem. Deinde distinguo minorem: *obedientia* et alia praeter obedientiam, concedo; sola obedientia, nego minorem; et negetur absolute consequentia, quae ut legitima foret, deberet in illo textu sermo esse de sola obedientia ac de perfectione substantiali ut perfecte habita; quorum utrumque falsum est. Ex quibus liquet inductas auctoritates nobis non obesse. Ceterum quia continent verba in quae quis impingere potest, reputans nobis contrariari, ideo ad primam dicimus: quod obedientia *includitur in ipsa Christi sequela,* verum non sola obedientia, sed etiam caritas, qua Christum sequitur iustus. Sic passim Angelicus ipse Praeceptor se explicat. In eodem scripto super cap. XIX *Matthaei,* postquam retulit Augustinum docentem in Christi sequela consistere perfectionem substantialem, subiunxit (51): *Unde si non est in illis perfectio, in quo consistit?* Et respondet (52): *Dicendum, quod in perfectione charitatis.* Ac si diceret: in Christi sequela includuntur obedientia et caritas. Verumtamen obedientia non est perfectio

(51) Ed. Vivès, t. XIX, p. 512ª: *Unde si non est in illo perfectio, in quo consistit?*

(52) *Ib.*

simpliciter. Videatur Ferrara, III *Contra gent.*, cap. 130, § *Adverte* (53).

Persisto in eadem prima auctoritate et fateor quod obedientia *magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis* (54). Hoc tamen non est quia obedientia sit perfectio substantialis, sed ob motiva data num. 119 et duobus sequentibus. — Pergit D. Thomas et ait (55) cum Divo Hieronymo: *Id, quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dixit: « et secuti sumus te »*. Quod non ad sequelam per caritatem, sed per obedientiam applicat Doctor Sanctus, ut liquet ex sola lectione textus. Quod sane non respuimus, sed fatemur. Ceterum D. Thomas non haec retulit ut probaret obedientiam esse perfectionem simpliciter, sed ut ostenderet quod ex iis quae sunt perfectiones secundum quid, *obedientia magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis* et alia. Consequenterque ob eadem motiva dicitur de illa quod est perfectio ac quod *magis pertinet ad perfectionem*. Quae motiva tribus allegatis numeris expendimus. — Adde quod, ut constat ex dictis numero 122, obedientia, et non paupertas, constituit statum perfectum. Unde ex hac etiam parte eminet, ut inter alia quae sunt perfectiones secundum quid, dicatur titulo speciali perfectio. Non tamen hinc colligere licet ipsam esse perfectionem simpliciter, sed solummodo est perfectio modo dicto numero 123; quod etiam convenit paupertati et aliis; ast inter illa omnia eminet obedientia, quae ob dicta *magis pertinet ad perfectionem*.

125. Per quae patet ad secundum testimonium ex numero 117: quippe concedimus in Christi sequela consistere perfectionem. Haec tamen potest esse secundum quid talis aut simpliciter. Si sit perfectio secundum quid, convenit paupertati, continentiae et obedientiae, sed huic magis. Si sit sermo de perfectione simpliciter, consistit etiam in Christi sequela, non tamen in sequela per obedientiam, sed per caritatem, ut numero praecedenti docuit Sanctus Thomas. Quod si tenaciter velis Divum Thomam intelligendum esse de sequela per obedientiam, non inficiabimur, dummodo loquaris de perfectione status aut si de perfectione interiori animae sermo sit, illum dirigas ad perfectionem secundum quid talem aut inchoatam. Cui non opponitur contrapositio ibi facta inter paupertatem et obedientiam, quia hic scrupulus dissipatus est a numero 119.

Ad confirmationem argumenti distinguatur minor: *perfectus* secundum quid et inchoate aut quoad statum, concedatur; simpliciter quoad interiorem animae perfectionem, negetur minor; et eadem distinctione explicetur auctoritas illa Divi Thomae. Termini ex dictis noti sunt, quin aliud adiicere opus sit. Unde solutionem numero 118 insinuatam modo dicto intellectam approbamus. Nec illam infringunt adhibitae impugnationes.

126. Ad earum primam constat ex dictis. Nec contrapositio illa ibi facta inter obedientiam et alias perfectiones secundum quid aliquid continet contra nos, qui sensum illius auctoritatis et distinctionis ab ipsa assertae numeris praecedentibus dedimus. Consistitque in eo quod inter omnia quae sunt perfectiones secundum quid, eminet speciali titulo obedientia, quae ulterius status perfecti constitutiva est.

Ad secundam distinguatur maior : *ad perfectionem* status ecclesiastici, concedatur; interiorem animae,subdistinguatur: intra eandem lineam perfectionis secundum quid, concedatur; extra illam, negetur maior; et deinde concedatur minor et negetur absolute consequentia. Ad cuius primam probationem dicas : quod si sermo sit de *magis* extra eandem lineam, vera est maior, sed falsa minor. Si vero sermo sit de *magis* intra eandem lineam, minor est vera, sed maior falsa; quae ex hactenus dictis constant. — Ad secundam probationem negetur maior, ad cuius probationem respondet D. Thomas dicto ar-

(53) Romae, 1570, fol. 388*c*. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 397ª, num. 2.

(54) IIª IIᵃᵉ, quaest. 186, art. 8, ad 1.

(55) *Ib*.

ticulo 8 sic: *Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur, quod continentia praeferatur omnibus aliis actibus virtuosis: sed coniugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri, et argenti, quae pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est.*

Ad tertiam dicimus: quod non dicitur absolute tale id quod quamvis sine addito diminuente proferatur, constat tamen ex antecedentibus et consequentibus aut ex aliunde ab eodem auctore dictis, quod non est tale absolute et simpliciter, sed solum secundum quid. Hoc in praesentiarum evenit: quandoquidem iidem Doctores qui sine addito dicunt obedientiam esse perfectionem, etiam ostendunt se non loqui de perfectione simpliciter, sed de perfectione secundum quid, quae tamen superat omnes suae lineae perfectiones. Vel si illam faciunt perfectionem simpliciter, loquuntur de obedientia, ut est constitutiva status religiosi.

Ad ultimam distinguatur maior: *perfectus* simpliciter, concedatur; secundum quid aut inchoative, negetur maior; et hac ipsa distinctione resolvantur omnes propositiones huius instantiae. — Adde: Divum Thomam, ut iam diximus, intelligi posse de perfectione status, non animae.

127. Arguitur *secundo*: Virtutum omnium maxima est perfectio substantialis. Sed obedientia est virtutum omnium maxima. Ergo est perfectio substantialis. Maior liquet: quia perfectio simpliciter seu substantialis est beatitudo ac finis, consequenterque debet esse talis quod omnes alias virtutes superet. Probatur minor: Virtus cuius actus propter nullam aliam virtutem deseritur et propter quam actus aliarum virtutum omnium praetermittuntur, est omnium virtutum maxima; sic est obedientia; ergo. Maior vera est: quia nunquam aliquid intermittitur nisi pro meliori. Unde si pro actu obedientiae aliarum virtutum actus omittuntur, fit consequens obedientiam omnibus aliis praestare et nullam virtutem obedientiam excedere, cum propter nullam liceat quandoque ab obedientia cessare. Minor probatur: tum quia est expressa Divi Gregorii ultimo *Moralium*, cap. 13 (56); tum quia ieiunium, sacri auditionem, orationem, immo et caritatis opera propter obedientiam derelinquimus.

Confirmatur: Obedientia excellentior est religione. Sed religio omnes alias virtutes, praeter obedientiam, superat. Ergo obedientia omnes virtutes excedit. Minor est Divi Thomae, II^a II^{ae}, quaest. 104, art. 3. Maior autem probatur ex I *Regum*, cap. XV, v. 22 (57), ubi dicitur: *Melior est obedientia quam victimae;* sed victimam offerre est actus religionis; ergo hac melior est obedientia.

Respondetur argumento negando minorem; et minor probationis negetur etiam. Ad huius primam probationem dicas cum Divo Thoma, dicto art. 3, ad 3, quod bona quae ex necessitate homo facere tenetur, non possunt ab illo propter obedientiam praetermitti, alioquin illa obedientia foret defectuosa. Bona autem quae homo ex necessitate facere non tenetur, possunt debentque intermitti propter obedientiam. Cuius doctrinae ea ratio est: quia obedientia est bonum quod nunquam praetermittere potest subditus, tenetur enim ad obediendum. Unde posito ex una parte actu ad quem homo ex necessitate non obligatur, et ex alia obedientia, tenetur obedire: non quia obedientia sit vel non sit superior, sed quia obedire est subditis necessarium, aliud vero opus necessarium non est.

128. Dices: Opus praeceptum est bonum ex necessitate faciendum. Sed, accedente obedientia, debet subditus praetermittere opus praeceptum. Ergo. Probatur minor: accedente obedientia, debet subditus praetermittere orationem sibi a regula praeceptam, sacro non interesse, et sic de aliis; ergo vera est minor.

Respondetur distinguendo minorem: *praeceptum* ab ipsa dispensabile, concedo; non dispensabile ab ipsa, nego minorem. Inter praecepta alia sunt dispen-

(56) *Moralium* lib. XXXV, cap. 14 (Vet. 13), num. 29; Migne, P. L., t. 76, col. 766.

(57) Hetzenauer, p. 238: *Melior est enim obedientia...*

sabilia a praelato contrarium hic et nunc huic subdito praecipienti; alia vero non. In primo casu tenetur subditus obedire: quia pro tunc illo praecepto non ligatur; unde nec est opus necessitatis. In secundo autem casu non debet praetermittere opus praeceptum propter obedientiam, quae tunc casus indiscreta est, cui parere subditus deobligatur, iuxta dicta num. 95. Quae autem sint praecepta aut leges ad primam classem spectantes et quae ad secundam, latissima res est et omnia praeceptorum legumque genera et omnes etiam superiores, divino non excepto,comprehendens. De quo fusissime agunt moralistae. Circa praesens tamen punctum videndus est D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 97, art. 4; et ibi Caietanus (58).

Per quae patet ad probationem minoris. Potest enim dispensare praelatus ne subditus orationi intersit, ne ieiunet et ne sacrum audiat aliquo die, propter causas, quae communiter contingere solent, occurrentes. Nec sunt ista ex iis ob quae ad legum illarum conditorem recurrendum est. Unde si isti praelati inferiores possunt haec facere in his illisque debent subditi obtemperare, potiori iure obtemperare debent ipsi legum conditori contrarium ei quod lege cautum est, imperanti. Semper enim debent supponere motivum prudens ex parte superioris ut sic procedat.

129. Consulto diximus quod *potest dispensare praelatus ne subditus orationi intersit,* et non *ut orationem praetermittat,* quae sunt verba replicae factae. Ratio est: quia licet possit dispensari ut subditus loco orationis orationisve tempore cum aliis ad orandum non intersit, sub nullius tamen potestate cadit ut subdito praecipiatur ne mentem in Deum elevatam habeat, ne ad Deum onere indigentiarum pressus petiturus accedat et his similia. Si namque praelatus aliquis hoc praeciperet, audiendus non esset. Tum quia dispensatio debet fieri ad honorem Christi vel utilitatem Ecclesiae, ut docet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 88, art. 12, in corp. Quam ergo utilitatem Ecclesia aucupat aut quis honor Christo resultat ex huiusmodi dispensatione? Tum quia dispensans infidelis est, si bonum commune in dispensatione non inspicit; et imprudens, si motivum ad dispensationem non adsit, ait idem Doctor Sanctus loco proxime allegato ex I^{a} II^{ae} (59) et I *ad Corinthios,* cap. IV, lect. 1 (60). Ex quibus aliisque liquet in talibus dispensari non posse. Et ob hanc causam negavimus secundam minorem argumenti: loquitur enim non de aliquibus bonis quae propter obedientiam deserantur, sed de omnibus omnium virtutum actibus. Divus ergo Gregorius loquitur in sensu a Divo Thoma explanato. Unde nihil in nos opponi ex hac parte valet.

Ac per haec solvitur secunda eiusdem minoris probatio. Omnia enim illa bona obligant: quia praecipimur illa facere. Unde si occurrat occasio in qua illa opera non praecipiantur nobis et aliunde tenemur obedire contrarium imperanti, utique tunc praetermittenda sunt: quia pro tunc obligatio ad ipsa est relate ad subditum tanquam si non esset.

130. Ad confirmationem respondetur negando maiorem, cuius probatio multipliciter solvitur a Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 104, art. 3, ad 1. Primo explicando textum hac distinctione: *melior* in casu, concedo; absolute, nego. Absolute praestat religio obedientiae; non tamen *in casu in quo,* ait Sanctus Thomas, *loquebatur Samuel; quia tunc melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.* Et quod est melius in casu seu huic, non est simpliciter melius.

Secundo explicatur textus sic: *Melior est obedientia* sumpta secundum quod ad religionem pertinet, *quam victimae.* Obedientiam ad religionem pertinere docet allegatus D. Thomas, et ad praecipuum ipsius actum, qui est devotio; oblatio autem victimarum est etiam religionis actus,

(58) Ed. Leon., t. VII, p. 192.
(59) quaest. 97, art. 4.
(60) Ed. Vivès, t. XX, pp. 641^{b}-642^{a}.

sed minus perfectus quam devotio. Unde considerata obedientia secundum quod ad religionem spectat, perfectior est. Hoc tamen non arguit ipsam esse perfectiorem religione, ut de se patet.

Ultimo ait Doctor Angelicus quod ex parte materiae in sacrificium oblatae perfectior est obedientia quam actus offerens victimas : quia per obedientiam offertur propria voluntas, quae omnes exteriores victimas longe superat. Sed hoc etiam inutile prorsus est ad rem praesentem.

131. Arguitur *tertio :* Perfectio substantialis est veluti omnium virtutum origo, quam omnes illae tanquam ductricem sequuntur. Sic est obedientia. Ergo est perfectio substantialis. Maior liquet ex iis quae num. 24 et 25 dedimus, ubi diximus perfectionem substantialem esse illam pretiosam margaritam quam bonas margaritas exquirens adinvenit. Illam ibidem a Plinio didicimus omnibus aliis fideliter stipatam, in quo substantiali perfectioni assimilari dictavimus, aliaque addidimus quae datae propositionis veritatem ostendunt. Iam vero probatur minor ex Augustino lib. I *Contra adversarium,* cap. 14 (61), dicente: *Obedientia maxima est virtus, et, ut sic dixerim, omnium origo, materque virtutum in ea natura, cui sic datum est arbitrium liberae voluntatis, ut eam tamen necesse sit vivere sub potestate melioris.* Similia profert Gregorius, libro ultimo *Moralium,* cap. 12 (62), dicens: *Obedientia sola virtus est, quae virtutes caeteras menti inserit, insertasque custodit.* Ergo obedientiam virtutes aliae veluti matrem ac ductricem insequuntur.

Confirmatur primo: Perfectio simpliciter illa est per quam opera aliarum virtutum meritoria sunt. Sed obedientia est per quam aliarum omnium virtutum opera meritoria sunt. Ergo est perfectio simpliciter. Cetera constant; et minor est expressa Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 104, art. 3, ubi in corpore (63) ait: *Quaecumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt, ut obediatur voluntati divinae. Nam si quis, etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi haec ordinaret ad adimpletionem divinae voluntatis, quod recte ad obedientiam pertinet, meritoria esse non possent.*

Confirmatur secundo : Obedientia est causa et forma aliarum virtutum, etiam theologalium. Ergo est perfectio simpliciter. Antecedens liquet ex modo dictis; id enim quo actus aliarum virtutum meritorii sunt, non potest non esse causa formaque ipsorum. Et consequentia probatur: perfectio simpliciter est finis ad quem omnes virtutes ordinantur; sed ad obedientiam omnes virtutes ordinantur; ergo. Probatur minor: effectus ordinatur ad suam causam et ad id a quo habet suum complementum et perfectionem; sed ex quo obedientia sit causa et forma aliarum virtutum, etiam theologalium, ab ea omnes illae habent suam perfectionem et complementum, suntque effectus illius; ergo.

Urgetur discursus praecedens : Quia obedientia formalizat paupertatem et continentiam, ut supra diximus, ideo est praecipuum constitutivum status perfecti, nempe religiosi. Ergo pariformiter, quia ipsa est forma virtutum omnium concurrentium in anima perfecta, erit utique praecipuum constitutivum animae perfectae, consequenterque erit perfectio simpliciter talis. Antecedens tam ex parte eius quod supponit quam ex parte eius quod praedicat, dictum supra a nobis est; placet tamen verba Divi Thomae ibi adducta reproducere cum aliis subsequentibus. *Votum obedientiae,* ait (64), *est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiae voluntariam paupertatem, et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis.* Hinc-

(61) *Contra adversarium Legis et Prophetarum libri duo,* lib. I, cap. 14, num. 19; Migne, P. L., t. 42, col. 613: *Ut obedientia commendaretur quae maxima est virtus, et, ut...*

(62) *Moralium* lib. XXXV, cap. 14 (Vet. 12), num. 28: Migne, P. L., t. 76, col. 765: *Sola namque virtus est obedientia quae virtutes caeteras...* — In ed. 1730 legitur: « *cap. 13* »; requiritur: « *cap. 12* », nam num. 28 est pars veteris capitis 12.

(63) Ed. Leon., t. IX, p. 387^{b} ... *quod sint* [«*fiunt*» P. etc.] *ut obediatur...*

(64) II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 8, corp.

que paritas, quam illatio intendit, roboratur. Ideo obedientia est constitutivum simpliciter tale status perfecti, quia ipsa formalizat quae concurrunt ad statum perfectum; sed etiam formalizat virtutes omnes quae inveniuntur in anima perfecta; ergo, etc.

132. Respondetur argumento distinguendo maiorem: *origo* in genere causae finalis, concedo; in alio genere causae, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia. Per quod patet ad minoris probationem. Eadem enim distinctione explicandae sunt eae auctoritates. Solutio est Divi Thomae in II *Sent.*, dist. 44, quaest. 2, art. 1 (65), ubi ait: *Ad sextum dicendum, quod una virtus potest ex alia dupliciter oriri: vel per modum causae finalis, et hoc modo virtus ex alia dicitur oriri, quando actus eius ad finem alterius virtutis ordinatur, et per hunc modum charitas, cuius obiectum est finis ultimus, omnium virtutum mater dicitur. Alio modo secundum quod ex actibus unius virtutis vel causatur alia virtus, vel conservatur. Et obedientia hoc modo virtutum mater dicitur; quia ad hoc praecepta Superiorum ordinantur, ut ad virtutes inducant, praecipiendo ipsos actus virtutum, qui virtutes politicas causant consuetudinem inducentes: sed ad virtutes infusas disponunt. Nec dico actum virtutis tantum, qui est a virtute, sed eum etiam, qui est ad virtutem, vel sicut disponens, vel sicut causans: sicut aliquis in peccato mortali existens actum obedientiae habere potest, quamvis obedientia, et aliis virtutibus careat.*

Exscripsi totum Divi Thomae textum, quia in ipso continentur plura non solum ad praesentis argumenti solutionem inservientia, verum etiam ad plurima quae praesentis controversiae propria sunt, penitus spectantia. Itaque obedientia dicitur mater omnium virtutum, quatenus omnium virtutum actus causat non sub ea formalitate qua a suis propriis virtutibus eliciuntur inspiciunturque, sed quatenus praecepti sunt. Sicque etiam virtutum theologalium actus obedientiae hac ex parte subsunt: quandoquidem credimus, speramus, diligimus ut Deo hos actus praecipienti pareamus. Et haec est ratio ob quam dicitur obedientia omnium virtutum mater illas menti inserere insertasque custodire. Sicut ob eandem rationem dicitur virtus generalis. Haec tamen quamquam obedientiae celsitudinem ostendant, non tamen sufficiunt ut dicatur perfectio substantialis. Ratioque est in promptu: quia perfectio substantialis, ut pluries dictum est, est beatitudo nostra finisque omnium nostrorum actuum. Hoc non convenire obedientiae constat ex supra dictis; constat ex D. Thomae testimonio proxime allegato; constat ex modo procedendi ipsius obedientiae: qui enim revelatis assentit, utique assentit obediens; verum enimvero non ut obediat assentitur, sed ut amet vel quia amat supremum illum Dominum actum illum fidei praecipientem. Constat denique (quod caput est) ex Apostolo *ad Timotheum I*, cap. I, v. 5, dicente : *Finis praecepti est charitas.* Unde omnium praeceptorum, virtutum omnium, etiam ipsius obedientiae *finis est charitas.* Ipse obediens dirigit in caritatem suam obedientiam, in quam non dirigit suam caritatem illam habens, foret enim inordinatio perversa.

Nec illa universalitas qua obedientiam erga actus aliarum virtutum gaudere diximus, sic ab illa habetur, ut propter illam perfectio simpliciter dicatur. Quippe perfectio substantialis est prior simpliciter aliis virtutibus, utpote earum finis, sine cuius influxu earum actus non sunt salutares. Quod obedientiae convenire non potest: quia haec nec tempore nec natura est semper prior, adhuc in illa consideratione in qua aliarum virtutum dicitur mater, hoc est, quatenus dicitur quod menti virtutes inserit, insertasque conservat : quia haec ipsius munera non semper exercet, ut docet D. Thomas dicto articulo 3 ex quaestione 104 (66): *Nec tamen sequitur, quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo.* Quorum primum est, quod licet actus vir-

(65) Ed. Vivès, t. VIII, p. 589b ..., *sed ad virtutes acquisitas* [Parm.: « *infusas* »] *disponunt. Nec...*

(66) II^a II^{ae}, ad 2.

tutis sit praeceptus, potest quis interdum actum virtutis implere quin aliquid cogitet de praecepto. Ecce hic datur virtutis actus sine obedientiae concursu; haec enim inspicit formaliter praeceptum. Secundum est, quia infusio gratiae virtutumque potest (66[b1a]) praecedere omnem actum virtuosum. *Et secundum hoc,* concludit Angelicus Doctor (67), *neque tempore, neque natura est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.* Cuius contrarium evenit in perfectione simpliciter: quia cum haec sit intima unio cum Deo, supponens animam pretiosissimis virtutum monilibus decoram ac circumdatam varietate, non potest haec unio celebrari sine perfectissimis actibus illius virtutis, quae perfectio substantialis est, et sine influxu ab ea in ipsas virtutes earumque actus derivato vel per propriam efficientiam, vel per dimanationem. Quod vel sic attigisse sat fuerit : tum quia de hoc in tractatibus de merito et caritate disputatur; tum quia infra de hac eadem materia necessario a nobis aliquid dicendum est. Videantur interim PP. Salmanticenses, tract. XIX, disput. 7, dub. 3 (68), praesertim num. 52 (69).

Constat ergo ex dictis discrimen maximum adesse inter obedientiam et caritatem; ob quod licet obedientia dicatur virtutum mater, non tamen est mater virtutum eo modo qui requiritur ut sit perfectio simpliciter. Et propter eandem rationem non convenit obedientiae quod sit margarita illa pretiosa quam bonas quaerens invenit. Ille enim negotiator, inventa margarita, nil aliud facit, nec debuit, nisi bonis a se possessis renuntiare, ut ipsorum pretio margaritam illam pretiosam obtineret. Qua comparata, suo ultimo fini adhaeret, in cuius sinu feliciter conquiescit. Obediens autem debet ulterius progredi et se suamque obedientiam et ipsius actum in finem praecepti dirigere.

133. Ad primam confirmationem distinguatur maior: *per quam* in ratione finis in alium creatum non dirigibilis, concedatur; aliter, negetur maior. Minor eadem distinctione resolvatur; et negetur consequentia. Solutio liquet ex dictis, iuxta quae intelligendus est Sanctus Thomas in contrarium adductus. Itaque fatemur quod actus virtutum ut meritorii sint, debent ordinari *ad impletionem divinae voluntatis.* Fatemur etiam hoc ad obedientiam spectare. Ast haec non suadent obedientiam esse perfectionem simpliciter. Ratio est quam subtilissime offert Caietanus inibi (70), consistitque in hoc quod dupliciter potest quis implere divinam voluntatem. Primo ut subditus; secundo ut amicus. Perfectio simpliciter non stat in primo, sed in secundo. Unde licet primum exactum sit, ut opus sit meritorium; non tamen sufficit ad perfectionem substantialem, ad quam reducitur adimpletio divinae voluntatis in subdito. Et hoc dupliciter: nam vel reducitur ad ipsam tanquam ad finem desideratum, vel resultat aut provenit ut effectus ab ipsa iam habita causatus. Adimplens quippe ut subditus divinam voluntatem, non illam adimplet ut ibi sistat, sed ut ulterius progrediatur et ad fastigium amici sublimetur. Ad illud, inquam, fastigium in quo constitutus iam non dicitur servus, sed amicus. Et hoc est quod primo diximus, scilicet quod adimplens divinam voluntatem ut subditus dirigit hanc adimpletionem ad complacendum voluntati divinae ut amicus. Secundum est quod disertis vocibus exprimit laudatus Caietanus (71) sic : *Homo enim recognoscens se tali amico subditum, perpendit iustum esse, ut obediat volendo, et nolendo ut subditus quidquid ille praecipit.* Utrobique autem haec divinae voluntatis adimpletio effectus est perfectionis substantialis, ut de se patet. Unde non potest esse ipsa substantialis perfectio.

134. Ad confirmationem patet solutio ex dictis, quin opus sit aliquid addere. — Ad urgentiam respondetur dis-

(66[b1a]) Ed. 1730 : « *possunt* » pro « *potest* ».
(67) *Ib.*
(68) T. XII, pp. 309[b]-322[b].
(69) p. 315.

(70) II[a] II[ae], quaest. 104, art. 3, §. *Et ex hac parte;* ed. Leon., t. IX, p. 338[a].
(71) l. c.: ... *ille praecepit.*

tinguendo maiorem : *formalizat* cum exclusione tendentiae ad finem superiorem, nego; sine tali exclusione, subdistinguo: *status perfecti* in esse status, concedo; in esse perfecti, nego. Obedientiae votum utique formalizat alia duo et facit quod paupertas voluntaria et continentia, quae ex se laudabiles non sunt, ut supra ex Augustino didicimus,assumantur in Christi obsequium, et etiam quod sint status religiosi constitutiva. Ast hoc ita facit quod non excludat tendentiam ad finem ipsius status religiosi, qui est caritas, a qua dicitur perfectus ille status. Et hoc ipsum facit obedientia in anima: quandoquidem formalizat virtutes in ea repertas modo dicto; et quia non excludit directionem earundem ad finem omnium, in quem etiam ipsa obedientia tendit, propterea non dicitur perfecta ab obedientia. Atque ideo ex hac parte paritatem admittimus illamque in obiicientem regerimus.

Ex alia vero parte deficit paritas. Discrimen consistit in eo quod, licet tam persona quam status perficiantur per caritatem et non per aliam virtutem, differunt tamen: quia persona non est perfecta, nisi actu habeat perfectionem substantialem; status vero non est sic, sed permittit; quia status magistrorum perfectionis, quales sunt Domini episcopi, petit habere actu perfectionem: cum unusquisque debeat habere actu eam facultatem in qua est magister. Status autem addiscentium perfectionem, qualis est status religiosus, non petit actu habere perfectionem, sed tendere in illam et habere media idonea ut ipsa perfectio ab illius status professoribus obtineri valeat; inter quae media alia sunt substantialia, et haec sunt tria vota, ex quibus essentialius est obedientia propter dicta. Per quae ad omnia obiecta patet solutio.

135. Arguitur *ultimo :* Virtus cuius actus est totalis conformitas cum Deo, est perfectio simpliciter. Sed perfectissimae obedientiae actus est totalis conformitas cum Deo. Ergo obedientia est perfectio simpliciter. Consequentia bona est; et minor tradita a nobis fuit numero 97 dum gradus obedientiae recenseremus, doceturque a Divo Thoma locis citatis. Maior autem probatur: summa totius perfectionis est, quod anima non habeat aliud velle et aliud nolle praeter nolle et velle Dei; sed hoc provenit a virtute cuius actus est totalis conformitas animae cum Deo; ergo.

Hoc argumentum absdubio premeret, nisi doctrina Caietani numero 113 exhibita praecessisset. Illa tamen et praesens hic nodus enodatur et alii plures qui in nostrum assertum obiici poterant, faciliter dissolvuntur. Respondetur ergo distinguendo maiorem: *totalis conformitas* per modum amici, concedo; subditi, nego maiorem; et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Ad probationem maioris dicimus: quod tota perfectionis summa stat in eo quod homo habeat idem velle et idem nolle cum Deo per modum amici, non autem per modum subditi. Primum obedientia non facit, sed secundum; et ideo non est perfectio substantialis. Mystici doctores dum dicunt obedientiam facere idem velle et nolle inter animam et Deum, loquuntur in secundo sensu, in ipsoque et nos cum ipsis numero allegato locuti sumus.

QUAESTIO QUARTA

Utrum aliquod aliud consilium sit perfectio substantialis?

Emensis consiliis generalibus de quibus aut eorum aliquo dubium esse poterat an in ipso sita esset perfectio, descendimus ad consiliorum particularium sacrum chorum, ut exploremus an perfectio, quae in nullo ex generalibus consistere visum est, in aliquo eorum consistat. Nec de singulis in particulari agere opus est sed de omnibus in communi, quod ex dicendis notissimum fiet.

§. I. Proponitur assertio et brevissime suadetur.

136. Conclusio nostra negativa est : quae probatur ex Augustino in *Enchiridion,* cap. 121 (1), ubi ait: *Quaecumque non iubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est, bonum est homini mulierem non tangere: tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum, et in hoc saeculo, et in futuro.* Ex quibus haec ratio conficitur: Perfectio simpliciter est finis vitae christianae. Sed nullum consilium determinatum, nec omnia illa sunt finis christianae vitae. Ergo nullum consilium, nec illa omnia sunt substantialis perfectio. Minor, in qua poterat esse dissidium, constat ex inducto testimonio. Eo quod finis ultimus, qualis est christianae vitae finis, non refertur ad alium finem. Sed consilia *referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum.* Ergo non sunt finis vitae christianae.

137. Dices : Quodcumque creatum refertur in Deum tanquam in ultimum finem. Sed perfectio substantialis est aliquid creatum. Ergo (primo) refertur in Deum. Ergo (secundo) non est ultimus finis christianae vitae. — Respondetur concedendo omnes propositiones usque ad secundum consequens, quod distinguendum est sic : *finis* increatus, concedo ; creatus, nego consequentiam. Finis ultimus christianae vitae alius est increatus; et hic est Deus Optimus Maximus, ad quem refertur tota vita christiana, et substantialis perfectio, et quidquid creatum est. Alius est creatus; et hic est ultimus; nec in hoc est aliqua repugnantia: quia non est ultimus absolute, sed cum addito, nempe *creatus,* quatenus creatus refertur ad finem ultimum absolute seu increatum. Quatenus medium proximius inter omnia creata ad finem increatum est finis ultimus creatus in quem omnia creata referuntur. Hic finis est perfectio substantialis, quam modo dicto non negamus dirigi in alium finem. Videantur quae diximus disputatione praecedenti, quaestione 2. Consilia autem non solum ordinantur ad increatum finem, verum etiam ad finem ultimum creatum ordinantur, uti disertissimis verbis tradit Augustinus. Unde in illis non potest consistere perfectio simpliciter.

138. Probatur secundo conclusio auctoritate quam ex *Collationibus Patrum* (2) affert Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 184 (3), art. 3: *Ieiunia,* ait, *vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt: quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* In quibus verbis non solum continetur nostra resolutio, sed etiam ostenditur ipsius fundamentum. Etenim nullum consilium seorsim sumptum, nec omnia simul accepta sunt finis disciplinae christianae, *sed per illa pervenitur ad finem,* hoc est, ad perfectionem substantialem. Ergo, etc.

139. Probatur ultimo : Perfectio substantialis non consistit in paupertate, nec in castitate, nec in obedientia. Ergo nec in aliorum aliquo ex consiliis, nec in omnibus simul sumptis consistere valet. Antecedens liquet ex omnibus in hac disputatione dictis; et consequentia probatur: tum quia tria illa consilia perfectiora aliis omnibus sunt. Unde si in nullo eorum consistit perfectio simpliciter, multo minus in alio vel in aliis sita erit. Tum etiam, quia hic simul urgent fere omnia quae in hac disputatione dicta sunt ad suadendum nec paupertatem, nec castitatem, nec obedientiam fore perfectionem substantialem. Quandoquidem sine omnibus aliis consiliis potest reperiri perfectio; et illa non sunt omnibus communia; aliaque habent propter quae non potest consistere in illis substantialis per-

(1) *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate liber unus,* cap. 121, num. 32; Migne, P. L., t. 40, col. 288.

(2) IOANNES CASSIANUS, *Collationum XXIV collectio,* collat. I, cap. 7; Migne, P. L., t. 49, col. 490: *Igitur jejunia, vigiliae,...*

(3) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 104* ».

fectio. Tum denique, quia omnia consilia quae supersunt, ad tria illa paupertatis, castitatis et obedientiae reduci docet D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 108, art. 4 (4), his verbis : *Omnia consilia particularia ad illa tria generalia, et perfecta reducuntur.* Unde si illa tria generalia et perfecta, ad quae alia particularia reducuntur, non sunt perfectio simpliciter, nec ista pariter esse possunt.

§. II. Respondetur unico argumento.

140. Contra conclusionem arguitur sic: Propositum faciendi semper quidquid perfectius esse cognoscatur, est consilium. Sed in hoc stat perfectio simpliciter. Ergo haec consistit in aliquo consilio. Maior certa est: quia Deus vult ut semper faciamus id quod melius esse cognoscimus. Tum quia sic utiliores nobis sunt nostrae operationes. Tum quia vult nos *conformes fieri imaginis Filii sui* (5), qui de se dixit: *Quae placita sunt ei, facio semper. Ioan.* cap. VIII, v. 29. Minor vero probatur: propositum illud est principium actus omnium perfectissimi et irreferibile in alium finem praeter increatum, ac demum inter alia est finis in quem dirigitur tota sollicitudo vitae christianae; ergo in illo proposito consistit perfectio simpliciter.

141. Aequivoce procedit argumentum, cuius aequivocatio si non detegitur, premit sane. Ut sine offensione procedas, observa: quod dum dicimus perfectionem non consistere in consiliis, nullatenus denegamus quod consilia praerequirantur ad obtinendam perfectionem; praerequiruntur absdubio ex parte principii seu virtutis in qua consistit perfectio substantialis habitualis, quaeque elicit actus illi virtuti correspondentes obiectumque illius ea omni perfectione, qua praesens exsilium sustinet, amplexantes. Hoc, inquam, verum est, nec a nobis negatur. Quod autem negamus, est quod detur aliquod consilium quod sit principium elicitivum actus perfectionis substantialis, atque adeo quod sit perfectio simpliciter habitualis. Cuius ratio praecipua est modus concurrendi consiliorum ad actus ipsos perfectionis. Hoc autem ut penitius calleas,

142. Observa secundo quod iam disputatione praecedenti numero 35 ex Divo Thoma, loco citato ex II^{a} II^{ae} et *Quodlibet.* IV, art. 24, diximus: consilia non requiri ad imperfectam praeceptorum adimpletionem, sed ad perfectam. Si namque requirerentur ad primam, forent utique de necessitate salutis, quod nemo asseret. Mediant ergo inter utramque adimpletionem consilia, quae virtutes seu principia ipsa perficiunt ut perfectius adimpleant opera praecepta. Ex qua veritate duas elicere debes. Prima est quam numero praecedenti dedimus, videlicet consilia non esse principia elicitiva alicuius operationis quae quoad substantiam praecepta non sit, sed esse principia actuum qui quoad substantiam supponuntur praecepti; alioquin non esset unicum munus consiliorum deservire ad perfectam observationem praeceptorum : tunc enim interdum ad observantiam rei nullatenus praeceptae deservirent. Unde sicut (quod supra ex Divo Thoma dicebamus) nullum consilium datur quod ad tria generalia consilia, de quibus in hac disputatione egimus, non reducatur, sic non datur consilium quod ad aliquod ex praeceptis legis non revocetur. V. g., datur praeceptum de non furando, quod praeceptum sine aliquo consilio salutariter adimpletur. Accedit consilium evangelicae paupertatis, quo non solum aliena non furantur, verum et propria dimittuntur. Et sic praeceptum illud expeditius perfectiusque observatur: quia, ut observat D. Thomas, propria dimittens longe distat ab auferendo aliena. Datur praeceptum de non moechando prohibens sui generis delicias Deo iniuriosas. Accedit continentia, quae vel licita dicti generis fugit et sic perfectius observatur tale praeceptum. Et, ut unico verbo rem absolvam quin omnia praecepta excurram, datur

(4) corp.

(5) *Rom.*, c. VIII, v. 29.

praeceptum legis, quodcumque illud sit, de aliquo faciendo vel vitando, accedit votum de illo ipso opere vitando vel faciendo, quod quidem est consilium et eo perfectius adimpletur praeceptum.

Secunda veritas quam ex iacto fundamento elicere debes, consistit in eo quod circa difficultatem an consilium omne vel aliquod sit vel non sit perfectio simpliciter, idem iudicium ferendum est de consilio ac de virtute praecepti adimpletiva cui correspondet. Unde si talis virtus talis conditionis est ut, quantumcumque perficiatur, nunquam potest esse perfectio substantialis, idem dicendum est de consilio ei correspondente. Ratioque a priori huius doctrinae ea est : quod perfectio substantialis non consistit in hoc quod perfectissime adimpleatur praeceptum, nisi alias talis virtus praecepti adimpletiva sit finis legis et praeceptorum eius, sitque beatitudo vel initiata in hac vita, vel consummata in futura. Unde quaevis virtus quae non sit adimpletiva praecepti omnium maximi et ad omnia legis praecepta praeambuli, sitque omnium eorum finis, repugnat quod sit perfectio simpliciter, tametsi infinite perficeretur. Quocirca dicebamus supra quod licet obedientia, v. g., perfecta infinite redderetur, non posset in ea, adhuc infinite perfecta, consistere perfectio substantialis : quia nunquam posset elicere actum videndi et amandi Deum, in quo beatitudo consistit; nunquamque posset non dirigi ut ad finem ad illam virtutem quae est immediatum proximumque medium ad attingendum finem ultimum simpliciter. Consequenterque cum, ut dictum est, consilia sapiant conditionem virtutum ad quas spectant deserviantque ad eas perficiendum quo melius praecepta adimpleant, propterea consilium correspondens obedientiae non potest esse perfectio substantialis, etiamsi actus heroicae obedientiae habeat.

143. Ultimo observa : Propositum faciendi semper id quod perfectius est, nihil aliud est quam propositum obediendi perfecte et nihil aliud volendi aut nolendi quam illud quod Deum velle aut nolle intelligimus. Quod inde liquet: quia, ut ex Divo Thoma didicimus, consilia omnia particularia reducuntur ad tria generalia consilia paupertatis, castitatis et obedientiae. Unde si dictum consilium est particulare, ad aliquod ex illis spectat; nec est imaginabile quod valeat ad aliud pertinere praeterquam ad consilium obedientiae. Si autem non est particulare consilium, erit utique ipsum obedientiae consilium generale. Quod dicimus: quia modo recusare volumus gravissimam controversiam de qua postmodum disputabimus: an scilicet omnes qui obedientiae voto subsunt, teneantur eo ipso ad faciendum quod melius esse cognoscunt? An vero hoc propositum diversum sit ab obedientiae voto ? Quodcumque asseratur, clarum est vel esse vel reduci ad obedientiam.

Similiter certum est quod dictum propositum, quomodocumque sumatur, habet suam latitudinem. Unde sicut praecepta adimplentur perfecte et imperfecte, ita et illud propositum faciendi quod est perfectius potest perfectius et minus perfecte observari. Quod patet a simili trium consiliorum generalium. Omnes enim qui illis nedum ex proposito, qualiter de proposito modo agimus, verum etiam ex voto subsunt, non servant ea perfecto modo, sed multi non parum imperfecte. Nec loquor de illa violantibus, sed de imperfecte adimplentibus. Unde liquet quod idem evenit in praeiacto proposito et in quocumque alio. Ex his ergo

144. Respondetur facto argumento omittendo maiorem propter dicta numero praecedenti, et negando minorem ; ad cuius probationem negetur antecedens quoad omnes suas partes. Quippe tale propositum vel est, vel reducitur ad votum obedientiae, cuius actus nec sunt omnium perfectissimi, nec irreferibiles in finem ultimum creatum, nec sunt scopus in quem tota sollicitudo christianae vitae collineat; hoc enim est privative proprium alterius virtutis; et quod haec obedientiae convenire haud possint, clarum de se est affatimque ex praenotatis liquet. Solummodo posset difficultatem ingerere quod dictum propositum ad votum obedientiae

reducatur; hanc tamen difficultatem numero praecedenti superavimus.

145. Dices: Ubi non datur praeceptum superioris, non adest obedientia. Sed ut quis faciat quod melius est, non datur praeceptum superioris. Ergo in hoc non datur obedientia. Maior patet: quia obedientia specificatur a superioris praecepto, consequenterque implicat actus obedientiae ubi praeceptum superioris non adest. Minor autem probatur: quia facere quod melius est, est consilium; ergo ibi non adest praeceptum.

Respondetur, concessa maiori, negando minorem; loquimur enim de illo qui tenetur ad operandum quod perfectius esse cognoverit, ex voluntaria obligatione quam sibi imposuit. Et iste tenetur ex honestate reddere quod proposuit, licet non ex gravi obligatione factum propositum intra lineam religionis constituente. Haec enim a voto provenit, quod hic non adesse supponimus. Adest tamen vinculum, cuius fractio facit propositum stultum infideleque.

146. Instabis: Qui tale propositum facit, dum illud facit, facit opus consilii non supponentis votum aut simplicem promissionem in faciente. Ergo tale opus non respicit Deum praecipientem solutionem promissi. Ergo non est actus obedientiae. Patet ista : quia in sic procedente non supponitur obligatio.

Respondetur distinguendo antecedens : *in faciente* respectu illius operis, concedo; respectu aliorum, nego antecedens. In faciente illud propositum vel supponimus votum obedientiae, vel non. Si non, ex desiderio subiiciendi se illi obligationi pro aliis actibus procedit illud propositum. Et hoc sat est ut reductive ad obedientiam spectet. Supponitur enim propositum in desiderio efficaciter applicato ut re ipsa habeatur. Et hoc ipsum evenit in promittente votum obedientiae, in quo non supponitur obedientia nisi in spe iamiam voti existentiam dicente. Si supponitur votum obedientiae in faciente illud propositum, spectat modo nuper dicto opus illud ad obedientiam. Et insuper spectat ex alio capite: quia videlicet ex affectu ad ipsum votum obedientiae, cui subest, vult promittens illam libertatem, quam habet, voluntarie sacrificare. Et ob istud etiam reducitur ad obedientiam ille actus. Quod si mavis recurrere ad diversum genus causae in quo propositum, dum fit, praecedit ipsum actum, non abnuam, dummodo tamen fatearis sufficere illud primum.

147. Replicabis : Dum quis sine voto obedientiae praesupposito et sine animo faciendi dictum propositum facit quandoque quod perfectius esse cognoscit, exercet opus consilii. Sed tale opus nullatenus potest ad obedientiam spectare. Ergo nec dictum propositum. Consequentia patet. Maior supponit verum et verum enuntiat. Minor vero probatur: quia in illo non adest principium vi cuius possit ad obedientiam reduci dictus actus, sicut dari in alio dicebamus.

Respondetur distinguendo maiorem : *opus consilii* secundum quid talis, concedo ; simpliciter talis, nego maiorem. Deinde negetur minor; ad cuius probationem dicatur : quod illa opera exercens habet virtutem obedientiae, habet etiam paupertatem voluntariam non voto firmatam, nec qua bonis exterioribus abrenuntiet, sed qua paratus est ut, si ad utilitatem animae expediens vel necessarium esse cognoscat, aliqua vel etiam omnia dimittere libens faciat. Habet etiam virtutem castitatis. Et hoc est sufficientissimum fundamentum ut ad illas reducamus ea opera, maxime cum non sint opera consilii simpliciter, sed secundum quid. Doctrina haec est Divi Thomae, I^{a} II^{ae}, quaest. 108, art. 4, in corpore (6), ubi ait: *Haec autem* (consilia generalia) *simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita : sed observatio uniuscuiusque*

(6) Ed. Leon., t. VII, p. 288^{a}: *... pauperi quam* [« *quando* » Pa] *dare... quod licite posset facere, consilium sequitur in casu illo: puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste...*

eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo: puta, cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam, quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam, quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite potest facere, consilium sequitur in illo casu : puta, si benefaciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si remittat offensam, cuius iuste posset exigere vindictam : et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia, et perfecta reducuntur. Vide D. Thomam ea quae diximus, edocentem; et insuper vide quam verum sit id quod supra praelibavimus, videlicet non dari consilium cuius actus vel proprie vel reductive ad lineam praecepti non revocetur, quod brevissime sic exhibeo: omnia consilia particularia ad tria generalia reducuntur, ut vidimus ex Divo Thoma; sed tria illa consilia generalia reducuntur ad virtutes sibi correspondentes ; ergo nullum est consilium quod tandem non revocetur ad virtutem praeceptam.

148. Inferes: Ergo omnia consilia tam particularia quam duo generalia reducuntur ad obedientiam. — Respondetur concedendo consequentiam: ut enim constat ex supra dictis, obedientia est virtus generalis et forma materque virtutum. Unde ad illam reducuntur modo quaestione praecedenti tradito aliae virtutes. Consequenterque et consilia et haec maxime ; sunt enim minus perfecta in linea consiliorum; et in quacumque linea minus perfectum reducitur ad magis perfectum. Quod non solum verificatur de consiliis particularibus, verum etiam de castitate et paupertate, ut docet D. Thomas, II[a] II[ae], quaest. 188, art. 7, ad 1 (7), dicens: *Paupertas minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis: nam votum continentiae praeeminet voto paupertatis, et votum obedientiae praefertur utrique.* Et quaestione 186, articulo 8 (8) statuit obedientiae votum perfectius esse aliis duobus; et inter alia fundamenta hoc proponit: *Secundo, quia votum obedientiae continet sub se alia vota.* Videatur ibi Sanctus Doctor.

149. Insurgis : Ergo qui professionem emittit, nullum aliud votum debet facere praeter votum obedientiae. Probatur ista: tum quia ex dictis liquet: eo enim, promissa paupertate, non est necessarium promittere consilia particularia illius lineae, quia ea omnia ad illam reducuntur; ergo similiter. Tum etiam, quia quidquid paupertate et castitate offertur, est materia spectans ad voluntatem; ergo est materia oblata per obedientiam, qua voluntas ipsa mactatur.

Respondetur negando consequentiam. Ad primam probationem distinguatur antecedens : *reducuntur* tanquam materia propinqua, concedatur ; remota, negetur antecedens. Et similiter distinguatur antecedens secundae probationis : *est materia* communis ac remota, concedatur, propinqua, negetur antecedens. Solutio est Divi Thomae, II[a] II[ae], quaest. 186, art. 7, ubi ait: *Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem, cui etsi subiiciantur omnia humana, quaedam tamen sunt, quae specialiter sibi tantum subduntur, scilicet actiones humanae: nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum; et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, et exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitae, necessarium fuit votum continentiae, et paupertatis: sed ad disponendum actiones proprias secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.* Videri debet inibi Caietanus (9).

Unde in professione religiosa praeter votum obedientiae debent paupertatis et continentiae vota nuncupari. Nec tenet paritas illa in prima probatione posita: quia illa consilia particularia versantur

(7) Ed. Leon., t. X, p. 513[b]; *Paupertas... minimum* [« *est* » P] *inter...*

(8) corp.

(9) num. 2; ed. Leon., t. X, p. 498[a].

circa materiam privative propriam illius consilii generalis, ad quod reducitur. Alia plura quae in propositum assertum militant, praetermittimus: quia ex dictis in praecedenti praesentique disputatione non parum nota sunt, et ex dicendis, maxime quaestione sequenti, penitus aperientur.

QUAESTIO QUINTA

Utrum perfectio consistat in praeceptorum decalogi observantia?

Pergimus perfectionis margaritam pretiosam exquirentes. Et quamquam nec inter generalia consilia, nec inter particularia illam invenerimus, pergimus scientes quod

Labor omnia vincit
Improbus,

ut docet Virgilius, lib. I *Georgicorum* (1). Et quod, ut asserit Terentius in *Heautontimorumenos* (2), *Nihil tam difficile est, quin inquirendo investigari possit.* Et quia, ut Horatius monet libro *Epodon ad Canidiam* (3),

Nullum a labore me reclinat otium,

insisto et evangelici negotiatoris sollicitudinem aemulor, si forte ipsius de pretiosa margarita reperta gaudium valeam aemulari. Bonas margaritas iam inveni, dum consiliorum amoenam silvam lustravi. Illa enim, ut dictum est, conducunt per se ad perfectionem comparandam; quamobrem solent interdum dici perfectiones; at quia non sunt perfectio simpliciter, quam inquirimus, idcirco ad legis praecepta appellamus et forsan inter illa bonum istud occlusum reperiemus.

§. I. Tituli brevissima explicatio et dubii resolutio.

150. *Decalogus est lex naturalis, et divina decem praeceptis comprehensa, digito Dei in duabus tabulis scripta, et per manum Moysis populo Hebraeorum tradita.* Definitio haec desumitur ex Divo Thoma, *Opusc.* IV (4). Ex ea constat praecepta decalogi esse decem, quae loco citato (5) Divus Thomas proponit et exponit. Traduntur haec decem praecepta cap. XX *Exodi* et cap. V *Deuteronomii.* Quorum primum est (6): *Non habebis Deos alienos in conspectu tuo.* Secundum (7): *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Tertium (8): *Memento, ut diem sabbati sanctifices,* etc., quae in catechismo continentur. Inter quae certissimum est praeceptum illud maximum de dilectione Dei et praeceptum illi simile de proximi dilectione non reperiri, sicut nec alia plura. Cuius rationem edisserit D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 100, art. 3, ubi locutus de duobus illis praeceptis caritatis, ait: *Ad primum ergo dicendum, quod illa duo praecepta sunt prima, et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam, vel per fidem: et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.* In quibus duo docet Angelicus Doctor. Primum, quod caritatis praecepta non continentur inter praecepta decalogi, sed se habere praeambule ad ipsa. Cuius fundamentum ab Angelico Doctore adducto pe-

---

(1) v. 145-146; collect. Nisard, p. 185a: ... *vicit*...
(2) Act. IV, scena II, v. 675; collect. Nisard, p. 75^{b}: ...; *quin quaerendo investigari possit.*
(3) Carmen XVII, v. 24; collect. Nisard, p. 77^{a}.
(4) *Opusc. IV* (III apud Vivès): *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio,* cap. 11; ed. Vivès, t. XXVII, p. 152^{b}, quoad sensum tantum. — At vero haec definitio verbotenus invenitur apud SALMANTICENSES, *Cursus theologiae moralis,* tract. XXI, cap. 1, punct. 1, num. 1; ed. Venetiis 1728, t. V, p. 68^{a} ... *populo Hebraeorum delata.*
(5) cap. 11-29; pp. 152,^{b}-170^{b}.
(6) *Exod.,* c. XX, v. 3; Hetzenauer, p. 63: *Non habebis Deos alienos coram me.* — *Deut.,* c. V, v. 7; Hetzenauer, p. 148: *Non habebis Deos alienos in conspectu meo.*
(7) *Exod.,* c. XX, v. 7.
(8) *Ib.,* v. 8.

tendum est.Nostra enim haec non referunt, nisi quatenus necessaria sunt ut quaestionis titulus explicetur. Dicimus ergo quod, dum de praeceptis decalogi dubitamus an in eorum adimpletione perfectio substantialis consistat, non loquimur de omnibus praeceptis quae quoquomodo ad decalogum valeant spectare, sive ut prima et communissima principia, sive ut conclusiones in ipsis communissimis principiis praecontentae, sive alias. Unico verbo : non loquimur nisi de illis decem praeceptis quae ex *Deuteronomio* et *Exodo* incepimus recensere. Secundum quod allegatis verbis docet Angelicus Doctor, est praesentis quaesiti resolutio, dum eius grave fundamentum indigitat. Unde

151. Sit nostra assertio negativa; quae probatur ratione desumpta ex allato Divi Thomae testimonio. Etenim *omnia praecepta decalogi ad praecepta charitatis referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.* Ergo in praeceptis decalogi non adest perfectio simpliciter. Antecedens continet verba Divi Thomae; et consequentia probatur ex multoties dictis in hac disputatione. Perfectio simpliciter est finis ultimus inter creatos, eo ipso in alium praeter increatum irreferibilis, et ad quem tota vitae christianae sollicitudo dirigitur. Sed praecepta decalogi diriguntur in praecepta caritatis. Ergo in ipsis non stat perfectio essentialis.

Confirmatur primo etiam ex dictis : Perfectio simpliciter est beatitudo inchoata in exsilio et consummata in gloria. Sed adimpletio praeceptorum decalogi non est beatitudo modo inchoata et postmodum consummata. Ergo nec est perfectio simpliciter. Maior patet ex iis quae tam in hoc tomo quam in praecedenti dicta sunt. Probatur minor: Quantumcumque crescat perfectio observantiae praeceptorum decalogi et quacumque status variatione facta, semper primum praeceptum est non colere Deos falsos; secundum, non assumere nomen Dei in vanum; et sic de aliis. Sed non assumere nomen Dei in vanum et non colere falsos deos quantumcumque perfectissime et in quocumque statu observetur, nunquam est aut esse potest hominis beatitudo in praesenti inchoata et consummata in futuro, ut de se liquet. Ergo tenet minor.

Confirmatur secundo etiam ex traditis in hac disputatione : Perfectio substantialis est intima unio cum ultimo fine nostro. Sed decalogi observatio non est sic. Ergo non est perfectio simpliciter. Probatur minor: tum quia intima unio cum Deo fit per virtutes theologales, quae non sunt inter decem praecepta decalogi. Tum quia si praecepta decalogi essent intima unio cum Deo, vel essent omnia, vel aliqua; non omnia, quia aliqua eorum, immo fere omnia sunt negativa. Et adimpletio praecepti negativi repugnat quod sit perfectissimus actus positive Deum attingens. Sed nec affirmativa. Primo, quia iam non in omnibus decalogi praeceptis perfectio consisteret. Secundo, quia ipsa praecepta affirmativa longe sunt a ratione perfectionis substantialis, ut patet in praecepto parentes honorandi, in cuius adimpletione certum est perfectionem simpliciter talem stare non posse.

152. Roborantur discursus facti maiori expensione eorum quae modo dicebamus: Si perfectio substantialis consisteret in praeceptis decalogi, vel esset in omnibus, vel in aliquibus, aut in aliquo eorum. Sed hoc est falsum. Ergo et quod in illis consistat perfectio. Cetera constant; et minor, quatenus negat aliquod vel aliqua decalogi praecepta esse perfectionem substantialem, liquet ex dictis in confirmatione praecedenti: tum quia si in aliquo vel in aliquibus consistit, ergo non in omnibus, quod est litigium praesens. Tum etiam, quia quodvis vel quaecumque assignentur, subsunt dictis dicendisque pro omnibus, ut intuens facillime deprehendet. Quoad primam vero partem probatur ipsa minor: perfectio substantialis est unicum principium proxime influens in actus perfectissimos; sed praeceptorum decalogi observantia non est actus proxime elicitus ab unico principio; ergo in eorum omnium observantia non stat perfectio substantialis. Maior certa est: quia, ut ex dictis constat, perfectio substantialis est finis ultimus, in quem tendit tota sollicitudo

vitae christianae, quo medio fini simpliciter ultimo unitur anima. Minor vero facile probatur: quia observantia praeceptorum decalogi non est ab unico principio proxime in cuiuscumque praecepti adimpletionem influente ; aliud est enim principium quo proxime parentes honoramus, et aliud quo proxime sanctificamus festa, aliud quo non mentimur, et aliud quo non furamur; ergo tenet prima pars illius minoris.

Urgetur hoc : Praecepta decalogi nedum adimplentur per virtutes diversas quae proxime in eorum observantiam influant, verum etiam adimplentur sine ipsis virtutibus. Ergo observantia eorum non est perfectio essentialis. Patet ista: quia perfectio substantialis est principium permanens, potentiam cui inest illustrans, animamque Deo suo adhaerere faciens ; quae et plura alia sine illa nullatenus haberi possunt. Antecedens autem probatur primo : quia est expressum Divi Thomae, I^{a} II^{ae}, quaest. 100, art. 9; et in II *Sent.*, dist. 28, art. 3, in corp. (9); et *De malo*, quaest. 2, art. 5, ad 7 (10). Cuius loco ex I^{a} II^{ae} (11) haec sunt verba: *Neque enim ab homine, neque a Deo punitur tanquam praecepti transgressor, qui debitum honorem parentibus impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.* Vide quomodo honor parentibus debitus sine pietatis habitu exhibetur ; et idem dic de aliis decalogi praeceptis. — Secundo probatur antecedens: quia si praecepta illa non possent adimpleri sine virtutibus quibus directe correspondent, iam modus virtutis caderet sub praecepto; sed modus virtutis sub praecepto cadere non potest; ergo. Consequentia formalis est; et praemissae certae sunt; quarum maior declaratur. Ratio propter quam modus virtutis dicitur non cadere sub praecepto, est quia actus adimpletivus praecepti potest fieri sine virtute, ut videre est apud laudatum Divum Thomam. Unde si asseratur actum praecepti non posse fieri sine virtute, non adest fundamentum ut modum virtutis sub praecepto cadere denegemus. Minor autem expenditur etiam: si modus virtutis sub praecepto caderet, cum ex una parte praeceptum supponatur urgere et ex alia non adsit virtus in homine (quod modo etiam supponimus), sine qua impossibile est praeceptum quoad modum virtutis impleri, fit consequens quod omnis actus tunc ab homine elicitus non solum non sit adimpletivus praecepti, sed quod etiam sit peccaminosus, utpote praecepto tunc casus obliganti non satisfaciens. Haec autem esse prorsus dissona quis non videat? Unde dicendum est modum virtutis non cadere sub praecepto posseque hoc adimpleri sine habitu, si de praeceptis decalogi sermo sit. Videatur adductus Divus Thomas, qui ea quae in hanc doctrinam opponi possunt, dissolvit.

153. Dices tamen: Si praecepta possent observari sine virtute, possent etiam sine caritate et gratia. Sed non possunt observari sina caritate et gratia. Ergo nec sine virtute. Probatur minor : quia est error Pelagii asserere praecepta posse sine gratia impleri.

Respondetur distinguendo maiorem : *si praecepta* legis, concedo; decalogi, nego maiorem. Praecepta legis sunt praecepta decalogi et etiam alia inter quae est praeceptum illud maximum caritatis, quod sine habitu caritatis impleri non potest. Implicat enim actum caritatis elici ab alio principio proximo praeterquam a caritate, quae etiam dari sine gratia non potest. Unde Pelagius dicens posse omnia praecepta legis impleri sine gratia, erravit; non autem errat, qui praecepta decalogi (quod nos facimus) observari sine gratia et caritate posse divisive ac per breve tempus asserat.

154. Replicabis: Iuxta eundem D. Thomam, art. 10 sequenti, etiam modus caritatis non cadit sub praecepto. Ergo vel quod modus virtutis cadat sub praecepto, non est quod actus impletivus praecepti eliciatur a virtute, contra ea quae diximus numero 152; vel actus caritatis po-

(9) II *Sent.*, dist. 28, quaest. 1, art. 3, corp.; ed. Vivès, t. VIII, p. 379^{a}.

(10) Ed. Vivès, t. XIII, p. 358^{b}-359^{a}.

(11) Ed. Leon., t. VII, p. 218^{a}: ..., *qui debitum honorem impendit parentibus, quamvis...*

test dari sine caritate. Consequenterque non est necessarius habitus caritatis pro observatione omnium praeceptorum legis.

Respondetur distinguendo antecedens : *sub praecepto* aliarum virtutum, concedo; ipsius caritatis, nego antecedens. Sicque intelligendum esse Doctorem Angelicum ex eius doctrina locis citatis apertissime liquet. Et II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 1 (12), ait: *Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de caeteris praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis, quae dantur ex aliis actibus virtutum: puta sub hoc praecepto « honora patrem tuum, et matrem tuam » non cadit, quod hoc ex charitate fiat. Cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.* Ratioque ea est quam postmodum art. 4 sequenti aperit idem Doctor Sanctus, videlicet quod actus virtutis cadit sub praecepto prout est virtutis actus, ad quod non sat est quod actus cadat super debitam materiam, sed insuper requiritur quod debitis circumstantiis vestiatur. Cum autem caritas respiciat finem ultimum, propterea non sufficit quod Deum diligat, sed debet illum ut ultimum finem diligere, atque adeo super omnia: consequenterque praeceptum caritatis hunc modum respicit, sine quo caritas non est dabilis. Modus autem aliarum virtutum non respicitur a caritate ita ut requiratur caritas ut dentur actus quibus praecepta virtutibus illis correspondentia adimpleantur. Et ita possunt observari in absentia caritatis. Audiatur Angelicus ipse Doctor articulo illo 4, ubi ait : *Ad primum ergo dicendum, quod sub praecepto, quod datur de actu alicuius virtutis, non cadit modus, quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub praecepto modus ille, qui pertinet ad rationem propriae virtutis; et talis modus* (in charitate) *significatur, cum dicitur « ex toto corde ».*

155. Oppones : In hoc testimonio plane asserit Divus Thomas quod sub praecepto alicuius virtutis cadit modus pertinens ad rationem propriae virtutis, et ponit exemplum in caritate, de qua tunc loquebatur. Ergo quoad hoc nullum adest discrimen inter caritatem aliasque virtutes, atque ideo aliarum virtutum modus cadit etiam sub praecepto.

Respondetur: modum intrinsecum virtutis cadere utique sub praecepto, uti liquido docet D. Thomas: quia sine hoc intrinseco modo non datur actus virtutis, et consequenter nec adimpletur praeceptum. Oportet considerare ad dictorum evidentiam, quod in praecepto quo parentes honorare eisque subvenire iubemur (idem de aliis intellige), inveniuntur tria: primo enim invenitur substantia actus; secundo, modus intrinsecus ipsius; tertio, eiusdem extrinsecus modus. Substantia actus est ipsa honoratio seu subventio reipsa exhibita. Modus intrinsecus est proportionata subventio, ut scilicet parentibus subveniatur cum proportione ad ipsorum indigentiam et ad filii subvenientis statum et possibilitatem. Modus extrinsecus est ordo istius actus ad alium finem, quem non respicit ex se aut ex virtute sui principii elicitivi, sed ex caritatis imperio. Hinc ergo, si pater patitur indigentiam ut quatuor et illam valet filius sublevare, si sublevat ut duo, subvenit quidem, sed praeceptum non adimplet, ob improportionem subventionis cum suiipsius possibilitate et parentis indigentia. Requiritur ergo quod opem parenti ferat cum aequalitate seu proportione explicata. Et hic est modus intrinsecus illius actus, sine quo iste non est adimpletivus praecepti: quia hoc non quamcumque honorationem subventionemve praecipit,sed imperat sufficientem. Verum enimvero ista proportionata subventio dari valet daturque de facto sine caritate; quapropter licet sit praecepti adimpletiva, non est meritoria. Hincque patet discrimen inter caritatem et alias virtutes: harum enim actus possunt dari quin sint praemii supernaturalis meritorii; actus autem caritatis non aliter potest dari, nisi prout est meritorius vitae aeternae, consequenterque nec potest dari

(12) Ed. Leon., t. VIII, p. 331^{b} : ... *cum de* [« *caeteris* » P1k*a*] *praeceptis*...

sine ipsa caritate.Fundaturque ista harum virtutum disparitas in quadam paritate inter ipsas reperta. Quandoquidem cuiuscumque virtutis proprium esse vidimus quod modus intrinsecus illius cadat sub praecepto non aliter adimplebili, nisi per appositionem illius intrinseci modi; cum autem modus intrinsecus caritatis sit ordo ad ultimum finem, qui ordo nec potest sine ipsa caritate dari, nec potest non esse meritorius; propterea non adimpletur praeceptum caritatis sine habitu caritatis et sine ordine ad finem ultimum supernaturalem, quem respicere est proprium caritatis. Unde manet verum id quod numero 152 diximus de actibus praeceptorum decalogi impletivis.

§ II. Argumentorum solutio.

156. Contra propositam assertionem fere nihil est, quod ex dictis in tota hac disputatione faciliter solvi non valeat. Ast ut aliqua quae tradidimus explicatius offeramus, arguitur *primo:* Perfectio essentialis consistit in Christi sequela et imitatione. Sed in praeceptorum observantia stat Christi imitatio. Ergo et substantialis perfectio. Probatur minor ex Divo Thoma *super Matthaeum,* cap. XIX (13) dicente quod Christum imitatur, qui mandata observat; ergo, etc.

Confirmatur : Perfectio substantialis consistit vel in praeceptorum impletione, vel in observatione consiliorum. At non consistit in hac. Ergo in illa. Consequentia bona est; et minor liquet ex quaestione praecedenti. Maior autem probatur: quia quidquid nos ducit ad perfectionem et perfectio ipsa nobis proponitur vel ut praeceptum, vel ut consilium, ut sciamus quibus mediis et quo tendere debeamus; eoque dixit Augustinus libro *De perfectione iustitiae* (14): *Perfectio charitatis homini in hac vita praecipitur, quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur.* Unde praeceptis et consiliis instruimur, ut omne nostrum bonum consequamur. Ergo in observatione consiliorum vel praeceptorum stat substantialis perfectio.

Respondetur argumento distinguendo maiorem : *perfectio essentialis* ut finis, concedo; reipsa habita, subdistinguo : *praeceptorum* decalogi, nego ; aliorum, concedo; et sub eadem distinctione et subdistinctione minoris negetur absolute consequentia. Quicumque viam spiritus serio lustrat, Christum Dominum imitatur; ad quod non requiritur quod iam sit perfectus, alioquin solum perfectis viam spiritus ambulare concessum foret, quod est absurdum. Debet tamen omnis qui Christi Domini vestigiis insistit, vel actu habere perfectionem simpliciter, vel illam tanquam finem in quem gressus dirigit, intueri. Rursus haec ipsa perfectio res quidem praecepta est, sed non quae cadat sub aliquo ex decem praeceptis decalogi, sed sub alio quo iubemur illam actu habere vel in vita praesenti, vel in futura. Unde nec praeceptorum decalogi observatio,nec consiliorum impletio perfectio substantialis est; nec quicumque Christum imitatur, perfectus est, sed vel habet perfectionem, vel in illam tendit per observationem mandatorum; in quo sensu locutus est Divus Thomas loco allegato.

157. Dices : In substantialem perfectionem itur non solum praeceptis, sed etiam consiliis. At Divus Thomas dum loquitur de Christi imitatione, non meminit consiliorum, sed mandatorum, ut patet ex eius verbis. Ergo non loquitur de perfectione substantiali inspecta ut fine, sed de ipsa ut habita.

Scrupulus hic multipliciter dispelli potest. Primo dicendo Divum Thomam hic utique consiliorum non meminisse, alibi tamen hoc multoties fecisse, uti vidimus dum de tribus consiliis generalibus loqueremur, specialiter quaestione 2 explican-

---

(13) Ed. Vivès, t. XIX, p. 510b.

(14) *Liber de perfectione justitiae hominis,* cap. 8, num. 19; Migne, P. L., t. 44, col. 301: *Cur ergo non praecIperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur.*

tem a numero 83 verba illa *Apocalypsis* (15) : *Hi sequuntur Agnum quocumque ierit.* Unde etsi modo solum de mandatis loquatur, consilia non excludere intelligere debemus. — Secundo dispellitur: quia D. Thomas non loquitur de praeceptis decalogi, sed de aliis in quibus perfectionem substantialem sitam esse mox videbimus; proptereaque sub disiunctione locuti sumus, dicentes Divum Thomam posse intelligi vel de imitatione perfectionis ut finis inspectae, vel de ipsa ut habita. Si primo modo intelligatur, loquitur iuxta primam solutionem. Si intelligatur secundo modo, loquitur iuxta secundam. Unde nihil contra nos habetur: quia nunquam verum erit loqui Angelicum Praeceptorem de praeceptis decalogi ut in eorum impletione perfectionem substantialem stare doceat.

Ad confirmationem patet ex dictis distinguendam esse maiorem : *praeceptorum* decalogi, nego maiorem; aliorum ab illis, concedo maiorem. Nec Divus Augustinus nobis contrarius est, quin potius datam doctrinam confirmat: quandoquidem assignat perfectionem finem a nobis obtinendum vel in solo, vel in caelo. Unde ait quod proponitur nobis perfectio substantialis ut sciamus in illam dirigendos esse pedes nostros per viam mandatorum consiliorumque gradientes. Et hoc omnibus commune est; dantur tamen aliqui adeo fideliter ambulantes ut vel in hoc exsilio perfectionem illam designatam nanciscantur. Quod omne ex superioribus liquet; et etiam constat quod praecepta decalogi et consilia non sunt ipsa perfectio.

158. Arguitur *secundo :* Praecepta decalogi sunt praecepta caritatis. Sed in praeceptis caritatis stat perfectio substantialis. Ergo in praeceptis decalogi. Minor est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 186, art. 2, in corpore, ubi ait: *Ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum charitatis.* Maior autem probatur: praecepta decalogi referuntur ad caritatem *sicut conclusiones ad principia communia,* ut numero 150 vidimus ex Divo Thoma; ergo sunt praecepta caritatis.

Respondetur primo, omissa maiori, distinguendo minorem: *stat* instrumentaliter et dispositive, concedo; formaliter constitutive, nego minorem. Et hac distinctione explicetur auctoritas Divi Thomae, qui, etiam si praecepta decalogi sint caritatis praecepta, loquitur de illis ut perfecte observatis. Sicque asserit pertinere dispositive seu instrumentaliter *ad perfectionem;* quod quidem diversum est ab eo quod eorum perfecta observatio sit substantialis perfectio.

159. Dices: Perfecta praeceptorum observatio non est dispositive perfectio. Ergo est perfectio substantialis. Probatur antecedens primo: quia imperfecta praeceptorum observatio disponit ad perfectionem; ergo perfecta observatio praeceptorum est ipsa perfectio. Antecedens liquet; et consequentia bona est. Tum quia imperfecta observatio praeceptorum disponit ad perfectam eorundem observantiam. Tum etiam, quia magis ad perfectionem conducit perfecta quam imperfecta praeceptorum adimpletio. Unde si adimpletio imperfecta est dispositive perfectio, perfecta observatio erit formaliter perfectio. — Secundo probatur illud antecedens: ad perfectionem dispositive talem non praerequiruntur consilia; sed consilia debent praecedere perfectam praeceptorum impletionem; ergo haec non est dispositive perfectio. Consequentia legitima est; et praemissae ex hactenus dictis notae sunt.

Respondetur negando antecedens; ad cuius primam probationem, concesso antecedenti, negetur consequentia, quae male infertur. Quod ut bene noscas, memento inter disponentia ad aliquam formam alia imperfecte ac remote, alia perfecte et proxime, perfectius ac proximius alia concurrere. Similiter perfectam praeceptorum observantiam posse sumi relate ad perfectionem habendam vel ut effectus illius iam habitae. Sub nulla ex his considera-

(15) c. XIV, v. 4.

tionibus potest esse dicta perfecta observatio formaliter perfectio, ut ex ipsis terminis liquet. Non sub prima : quia iam perfectio non esset habenda, sed reipsa habita. Non sub secunda: quia perfectio substantialis non est effectus suiipsius. Ex quibus ad primam consequentiae probationem dicas: imperfectam praeceptorum impletionem esse dispositionem imperfectam ad perfectionem, ad quam perfecta illorum observatio perfecte conducit. Unde utraque praeceptorum observatio perfectio dispositive est, cum illa differentia maioris vel minoris perfectionis approximationisque in disponendo. Quod si perfecta adimpletio perfectionem supponat, tunc non est dispositio ad perfectionem, sed effectus signumque perfectionis. Videantur quae ex Caietano diximus numero 133. Quapropter observatio imperfecta disponit ad perfectam observationem, quae est signum et effectus perfectionis substantialis, sicut et ad ipsam perfectionem substantialem disponit. Immo et ad ipsam adimpletionem, quae perfecte dispositio est, disponit imperfecta observatio, sicut in omnibus aliis dispositionibus verum est. Per quae patet ad utramque consequentiae probationem.

Ad secundam probationem antecedentis distinguatur maior : *dispositive* imperfecte, concedatur; perfecte, negetur maior. Et concessa minori, distinguatur consequens: *dispositive* imperfecte, est verum; perfecte, est falsum. Termini ex dictis liquent. Itaque ut praecepta perfecte adimpleantur, praerequiruntur consilia, quae removent impedimenta observationis perfectae. Haec tamen perfecta praeceptorum observatio non est substantialis perfectio, sed vel perfecta ad ipsam dispositio, vel eiusdem signum et effectus. Unde ex illo consiliorum concursu nostrae doctrinae veritas non infringitur.

160. Respondetur secundo et directe ad factum argumentum distinguendo maiorem : *caritatis* reductive, concedo; formaliter, nego maiorem; et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia. Praecepta decalogi sunt reductive praecepta caritatis: quia ad caritatis praecepta praecepta decalogi reducuntur *sicut conclusiones ad principia communia;* eoque consistere in ipsis haud valet substantialis perfectio, ut dictum est.

QUAESTIO SEXTA

Utrum perfectio consistat essentialiter in caritate?

Plura alia praecepta et alia quae praecepta non sunt, praetermittimus, quin specialiter inquiramus an in ipsis consistat substantialis perfectio. Movemurque primo : quia ex dictis affatim constat pars negativa. Secundo, quia ex dicendis clarius adhuc constabit. Tertio, quia in calce totius disputationis breviter attingemus ea quae specialem aliquam difficultatem praeseferre viderimus. Unde de caritate supernaturali sermonem instituentes, an ipsa sit formaliter perfectio supernaturalis exploramus.

§. I. Perfectio vitae christianae stat formaliter et substantialiter in caritate.

161. Assertionem hanc non potuimus multoties in superioribus non insinuare; illamque passim docet Divus Thomas et noster Seraphicus Doctor; estque inter omnes doctores unanimi consensu recepta. Probatur ergo primo ex Sacra Scriptura: quia apud *Matthaeum,* c. XXII (1), ait Christus Dominus : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est*

(1) v. 37-40; Hetzenauer, p. 975: ... *Diliges proximum tuum, sicut...*

maximum, et primum mandatum. Secundum autem est simile huic. Diliges proximum sicut te ipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet, et Prophetae. Quibus verbis legis doctori Dominum tentare volenti dixit caritatem supernaturalem esse perfectionem substantialem. Et quia in datis verbis plura praesenti controversiae deservientia continentur, propterea in eorum expensione aliquantulum immorabor.

Quaerit legis doctor (2) : *Quod est mandatum magnum in lege?* Et respondet Dominus totius legis: duplex esse mandatum magnum. Primum est dilectio Dei; secundum, dilectio proximi. Horum primum, nempe dilectio Dei, est primum absolute et maximum: *Hoc est maximum, et primum mandatum.* Quae sic elucidat inibi D. Thomas (3) : *Primum origine, maximum dignitate, et capacitate.* Assignatque rationem dicens (4) : *Quia omnis inclinatio appetitivae virtutis est in amore; ideo habemus mandatum quod colamus Deum in dilectione; ad Rom., XIII: « Plenitudo legis dilectio est ».* Hoc sane motivum est ob quod dilectio Dei sit primum et maximum mandatum legis: quia videlicet ipsa Dei dilectio est *plenitudo legis,* id est, est perfectio substantialis. Aliud autem caritatis praeceptum, nempe dilectio proximi, simile est praecepto dilectionis Dei : quia eiusdem virtutis utraque dilectio actus est. Verum, quia de primo dilectionis praecepto studium praecipuum nobis in praesenti est, propterea nonnulla alia in allato textu ulterius consideramus, proximi dilectionem non excludentes.

In his duobus mandatis universa lex pendet, et Prophetae, ait Praeceptor Sanctissimus, id est, exponit ibi Divus Thomas (5), *tota doctrina legis, et Prophetarum dependet ab his. Finis in appetibilibus se habet sicut principium in speculativis: procedit enim scientia a principiis ad conclusiones, et sic tota scientia ex principiis iudicatur, sicut et in omnibus operabilibus totum dependet a fine. Quia ergo dilectio est finis, I ad Timoth., I: « Finis praecepti est charitas », ideo ab istis dependent omnia alia.* His ergo edocemur caritatem esse finem totius spiritualis processus. Et quia omnis motus a fine dirigitur ac dependet, ideo hic spiritualis motus per legem et prophetas designatus dependet a caritate. Non enim est aliquid sive in lege praeceptum sive a prophetis edoctum, quod caritatem ut finem non inspiciat.

Hunc igitur Dominum Deum nostrum quem diligere praecipimur, ex toto corde, ex tota anima et ex tota mente diligere debemus, secus autem praecepti impositi fractores erimus. Et quid est Deum sic diligere? Aliqua circa hoc supra a nobis dicta sunt, modo vero placet magistralis glossa, cuius hic meminit Divus Thomas, dicens (5^{b1a}): *Magistralis quaedam glossa exponit, quod anima est imago Dei secundum suas potentias, secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem; ita quod illud, quod dicitur ex corde, ad intelligentiam referatur, quod dicitur ex anima, ad voluntatem, quod ex mente,ad memoriam; ita ut perfecte Deo vivatur.* Unde ille perfecte Deo vivit, qui perfecte Deum amat; et ille perfecte Deum amat, qui toto suarum potentiarum pondere fertur in Deum quem amat.

162. Secundo patet eadem veritas nostri asserti ex Divo Paulo, I *ad Timotheum,* cap. I, v. 5 (6), ubi ait: *Finis praecepti est charitas,* ut numero praecedenti dictum est. Modo autem audiendus est Divus Thomas sic Pauli textum exponens, ibi, lect. 2 (7): *Sed quomodo charitas est finis praecepti? Ad hoc sciendum, duo sunt consideranda : primo, quod omnia praecepta legis sunt de actibus virtutum, et quod per omnes actus virtutum ordinatur homo unus ad alium. Secundo, quod obiectum unius virtutis est finis alterius: quia quandocumque una potentia est circa aliquem finem, ad illam ordinantur omnia,*

(2) *Ib.*, v. 36.
(3) Ed. Vivès, t. XIX, p. 552a.
(4) *Ib.*
(5) *Ib.*, p. 552b.
(5^{b1a}) *Ib.*, p. 551b.
(6) Hetzenauer, p. 1154: *Finis autem praecepti...*
(7) Ed. Vivès, t. XXI, p. 454b-455a.

quae sunt eiusdem sicut ad finem; sicut fraenefactiva ad equestrem; quia officium equestris est eius finis, haec autem ad ducem. Virtutes autem theologicae ultimum finem habent pro obiecto. Aliae autem sunt circa ea, quae sunt ad finem. Virtutes ergo omnes respiciunt theologicas sicut finem. Inter theologicas vero illa plus habet de ratione finis, quae propinquius se habet ad ultimum finem. Fides autem ostendit eum, spes facit tendere in eum, charitas unit. Ergo omnes ordinantur ad charitatem. Perspicue pariterque profunde mentem Apostoli aperit Angelicus Doctor, qui suo discursu demonstrat quare dicatur caritas finis praecepti. Quae eo ipso quod finis praecepti sit, est substantialis perfectio, prout clarius numero sequenti ostendemus. Plures alias scripturas non adducimus in comprobationem eiusdem veritatis, tum quia ex dictis satis superque convincitur, tum quia de re ab omnibus admissa agimus.

163. Probatur deinde conclusio sic discursibus ex datis scripturis deductis: Etenim perfectio substantialis est finis omnium virtutum et quo mediante omnes illae in ultimum finem increatum diriguntur. Caritas est finis virtutum omnium et ea media omnes virtutes diriguntur in ultimum finem. Ergo caritas est substantialis perfectio. Consequentia bona est; et maior liquet ex pluries in hac disputatione dictis: eo enim a ratione perfectionis essentialis exclusimus consilia tum generalia tum particularia et etiam ipsa praecepta decalogi, quia illa omnia aut eorum aliquod non est finis aliarum omnium virtutum, praeceptorum aut consiliorum ; ac insuper quia inter illa omnia non est aliquid quod ex sua natura respiciat ultimum finem, proindeque in ipsum finem ultimum alia dirigat. Indidemque liquet ex superioribus perfectionem essentialem fore hominis beatitudinem, de cuius ratione est quod sit finis omnium operationum hominis : quandoquidem tota vitae sollicitudo ad propriam beatitudinem obtinendam collineat.

Minor autem probatur primo ex dictis duobus numeris praecedentibus, ubi ex Sacra Scriptura vidimus caritatem esse finem praeceptorum, a qua quidquid lex continet et prophetae vaticinati sunt et praedicarunt, pendet ut finis ultimus habeatur; quod clarissime ostenditur glossis adductis Angelici Praeceptoris. Probatur secundo eadem minor ex nostro Extatico Doctore qui in suo caelesti *Epithalamio,* cantu XXVIII (8), sic ad rem praesentem modulatur:

Mi alma se ha empleado,
Y todo mi caudal en su servicio :
Ya no guardo ganado,
Ni ya tengo otro oficio;
Que ya solo en amar es mi exercicio.

In declaratione ultimi carminis (9) mirissime docet expertissimus Doctor animam essentiali perfectione fulgidam nullo alio vivere pascique in hoc exsilio, nisi amore illo perfectissimo quo erga suum Dilectum flagrat; totum quod est et habet, sive ad lineam naturalem attinens, sive ad supernaturalem spectans, ipsius studium, habilitas corporis, omnes potentiae sensusque, totum hoc amore movetur et in amore. Quidquid facit, amore facit; in omni quod patitur, amoris dulcedinem experitur: quia amor ille caelestis, quo felicissime amburitur, illorum omnium finis est; ab illo ergo ordinantur et tanquam a propria eorum forma valorantur. Sic docet idem Theodidactus Parens cantu praecedenti, versu ultimo (10), hisce

(8) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVIII; (I escrit). canc. XIX; ed. crit., t. II, p. 309 y 557.

(9) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVIII, v. 5; ed. crit., t. II, p. 311: *Como si dijera: que ya todos estos oficios están puestos en ejercicio de amor de Dios: es á saber, que toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, sentidos interiores y exteriores, y apetitos de la parte sensitiva y espiritual, todo se mueve por amor y en amor, haciendo todo lo que hago con amor, y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor.* — *El primer Cántico espiritual*, can. XIX, v. 5; ed. crit., t. II, p. 558-559: *Como si dijera, que ya todas estas potencias y habilidad de el caudal de mi alma y mi cuerpo, que antes algún tanto empleaba en otras cosas no útiles; las he puesto en ejercicio de amor. Esto es lo que dice David:* Fortitudinem meam ad te custodiam; *es á saber, que toda la habilidad de mi alma y cuerpo se mueve por amor, haciendo todo lo que hago por amor, y padeciendo por amor, todo lo que padesco.*

(10) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVII, v. 5; ed. crit., t. II, p. 307: ... *emplea en amar.* — Totum hoc deest in *El primer Cántico espiritual,* canc. XVIII, v. 5; ed. crit., t. II, p. 556.

verbis: *De lo dicho queda entendido claro, que el alma, que ha llegado á este estado de desposorio espiritual, no sabe otra cosa, sino amar, y andar siempre en deleytes de amor con el Esposo: porque como en esto ha llegado á la perfeccion, cuya forma y ser (como dice San Pablo) es el amor. Pues quanto un alma más ama, tanto es más perfecta en aquello que ama: de aqui es, que esta alma, que ya está perfecta, todo es amor, si assi se puede decir, y todas sus acciones son amor, y todas sus potencias y caudal emplea en amor.* Est dicere: Ex dictis perspicuum manet quod anima, quae suo caelesti Domino desponsata est, nihil scit praeter amare et amoris deliciis frui cum suo Sponso: quia cum in hoc nacta sit perfectionem, cuius forma et *esse* (uti asserit Divus Paulus) est amor, etc. Videatur Sanctus Doctor toto illo loco; profundissima enim aptissimaque profert de propriae experientiae ditissimo promptuario.

Probatur denique illa minor: quia, iuxta omnes theologos, caritas est forma omnium aliarum virtutum; ergo est earum finis, quo medio in ultimum finem tendunt. Antecedens notum est; illudque docet D. Thomas in III *Sent.*, dist. 23, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 1 (11), et alibi pluries, et noster Mysticus Doctor verbis allegatis. Et consequentia probatur: quia cum caritas non sit forma essentialis seu intrinseca virtutum, sed forma a cuius influxu aliae virtutes formantur, ut sic valeant ad ultimum finem ordinari; eo ipso debet esse finis in quem revocetur quidquid huius lineae in aliis virtutibus reperiatur. In quo amplius immorandum non est, suppositis iis quae a Divo Thoma didicimus numero 162 in fine. Videatur idem Angelicus Doctor, II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 8, et ibi noster Philippus a Sanctissima Trinitate (12).

164. Confirmatur: Perfectio substantialis unit animam cum suo ultimo fini. Caritas suo ultimo fini unit animam. Ergo est perfectio substantialis. Maior constat ex iis quae in praesenti ac praecedenti disputatione dicta sunt; multoties enim diximus perfectionem consistere in unione cum ultimo fine. Minor autem probatur ab auctoritate: quia mysticae theologiae Parens Dionysius relatus a Divo Thoma *Opusculo* LXI (13) ait: *Amor est copula amantis cum amato.* Deinde ipse Divus Thomas numero 162 adductus inquit: *Charitas unit.* Idem docet *Opusculo* citato (14) his verbis: *Amor omnem artem, et facultatem transcendens copulat animam Deo, creaturam Creatori, finitum infinitio semper congrue, semper vere, semper bene.* Similiter Seraphicus noster Doctor, lib. II *Noctis*, cap. 13 (15), ait: *Cum proprium amoris sit unire, coniungere, aequare, assimilareque amantem rei quam diligit, etc.* Et cap. 18 (16) repetit: *Solus amor est, qui unit copulatque animam cum Deo.* His ergo innumerisque aliis quae praetermittimus, ostenditur veritas illius minoris; quae insuper

Probatur ratione: Illa virtus cuius est proprium tendere in ultimum finem sub ratione talis, est quae unit animam cum suo ultimo fine. Inter omnes virtutes est proprium caritatis tendere in ultimum finem sub ratione talis. Ergo inter omnes virtutes caritas unit animam cum suo ultimo fine. Consequentia est omnino formalis; et de praemissis nemo dubitare potest.

165. Probatur tandem assertio discursu plures includente desumptoque magna ex parte ex Divo Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 2, art. 4, de quo videri possunt quae diximus a numero 106 usque ad 109. Etenim perfectio substantialis debet esse primo omnibus communis; secundo est id quo in

(11) Ed. Vivès, t. IX, pp. 365^{b}-366^{a}.

(12) *Disputationes theologicae in Summam D. Thomae*, II^{a} II^{ae}, disp. 11, dub. 5; Lugduni 1653, t. III, pp. 229^{a}-231^{b}; Coloniae Agrippinae, 1656, t. III, pp. 321^{b}-325^{a}.

(13) *Opusc. LXI* (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi*, cap. 27, grad. 8; ed. Vivès, t. XXVIII, pp. 361^{b}-362^{a}.

(14) l. c., p. 362^{a}.

(15) i. e. *Noche oscura del espiritu*, canc. I, v. 2, §. 3 (cap. 13); ed. crit., t. II, p. 95: *Y la propriedad del amor sea querer unir, juntar é igualar y asimilar á la cosa amada,...*

(16) i. e. *Noche oscura del espiritu*, canc. II, v. 2, §. 2 (cap. 18); ed. crit., t. II, p. 111: *Porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios.*

patria glorificamur; tertio est id quo patriae felicitatem meremur ; quarto non est indifferens ad bonum et ad malum; quinto est per se sufficiens habenti; sexto denique illam habens nullum malum timere debet ex eius exercitio. Sed haec omnia in caritate concurrunt. Ergo illa est essentialis perfectio. Maior quoad omnes suas partes liquet ex numeris allegatis. Unde difficultas devolvitur ad minorem, quae quoad primam partem certissima est: omnibus enim communis est caritas Dei; et miseri qui caritate carent, non est ob caritatis defectum, sed ob ipsorum stultitiam. Egregie Mysticus noster Doctor in sua spirituali *Egloga,* cantu XV (17) hoc aperit, dicens:

La noche sossegada
En par de los levantes de la aurora:
La musica callada:
La soledad sonora:
La cena, que recrea, y enamora.

Ubi inter alia plura notanda venit cena illa, quam introducit. Quae cena, exponit idem Sanctus Doctor (18), illa est de qua animarum Sponsus cap. III *Apocalypsis,* v. 20 locutus fuit, dicens: *Ecce sto ad ostium, et pulso: si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum, et caenabo cum illo, et ipse mecum.* Qui hac cena fruitur, perfectus est, uti docet idem Sanctus. Rogo nunc: cena haec proponitur alicui determinato subiecto, populo, provinciae, nationi? Minime, sed omnibus: *Si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi ianuam.* Omnibus haec Summi Regis mensa proponitur, quae dilicias confert et amorem.

Quoad secundam partem probatur minor: quia caritas in patria est quieta ac pacifica fruitio summi boni, in cuius fruitione stat complementum beatitudinis nostrae; ergo illa est qua in patria completive glorificamur. — Probatur quoad tertiam: quia radix totius nostri meriti est caritas. — Probatur quoad quartam: quia caritas non potest esse nisi in anima iusti: quandoquidem est inseparabilis a gratia sanctificante. — Probatur quinta pars : quia habens caritatem habet quidquid requiritur ut beatitudinem consequatur. Quo absdubio caret, qui caritate caret, ut dicitur I *ad Corinthios,* cap. XIII, liquetque ex iis quae numero 163 docuit noster Extaticus Parens, dicens amorem esse formam et *esse* perfectionis: quia sine ipso nec perfectio adest, nec virtutes sunt formatae, sed informes. — Probatur ultima pars: quia, ut dicitur I *Ioannis,* cap. IV, v. 18: *Perfecta charitas foras mittit timorem* servilem,uti cum Divo Thoma, *Disputata de charitate* (19), alibi (20) diximus. Unde caritatem habens nihil timere debet; cum Deo carus sit, cui aethera et tartara famulantur. Et sane nihil timendum ab eo cuius Deus Pater et Sponsus est, negabit nemo. Unde praeter hoc quod est caritatem amittere, nihil timendum restat habenti caritatem, qui eo ipso quod caritate fulget, Deum ut Patrem et Sponsum habet, dicente Divo Thoma, II^a II^{ae}, quaest. 19, art. 2, ad. 3: *Per charitatis amorem Deus Pater noster efficitur secundum illud ad Romanos, VIII : « Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater. » Et secundum eandem charitatem dicitur etiam Sponsus noster, secundum illud II ad Corinth., XI: « Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo ».* Quod si de ipso caritatis exercitio sermo sit, clarius constat nullum timorem seu rem illum incutientem latere in eo quod Deus semper ac summopere diligatur. O utinam illuc, Domino indulgente, elevemur, ubi incessabili amore ipsi indulgenti Domino adhàereamus.

§. II. Aliquot argumenta propono.

166. Promiscue obiectiones contra dicta et argumenta aliqua assertum impugnantia exhibebo; quia alium procedendi modum necessarium in praesentiarum non reor. Igitur arguitur *primo:* Timor non est perfectio essentialis. Ergo nec amor.

(17) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XV; (I escrit.), canc. XIV; ed. crit., t. II, p. 233 y 532.

(18) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XV, v. 5, §. *Pero para que;* ed. crit., t. II, p. 247. — Tota haec § deest in *El primer Cántico espiritual,* canc. XIV, v. 5; ed. crit., t. II, p. 543.

(19) Quaest. 1, art. 10, ad 4; ed. Vivès, t. XIV, p. 262^b.

(20)Cf. supra, disp. 15, quaest. 2, num. 43.

Antecedens certum est; et consequentia probatur: Eo amor esset perfectio substantialis, quia Christus Dominus appellat maximum mandatum legis illud praeceptum proponentis cap. VI *Deuteronomii*, v. 5. Sed ibi, cap. X, v. 12, proponitur timor ut aequalis dilectionis praecepto iis verbis: *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum.* Ergo si timor non est perfectio substantialis, nec amor.

Respondetur primo negando consequentiam; ad cuius probationem negetur minor. Ex eo enim quod ibi ponantur timor et amor, inferre non licet quod ut aequales intimentur. Quod satis superque ostendit divina Christi auctoritas timorem subticentis ac de amore esse praeceptorum maximum, a quo lex et prophetae pendent, affirmantis. Unde cum perfectio substantialis in ea virtute ponenda sit, quae sit motor, forma et finis aliarum virtutum; propterea excluditur timor, cui haec convenire haud possunt; non autem caritas, quae, ut dictum est, est forma, finis motorque virtutum. Videatur Divus Thomas in III *Sent.*, dist. 27, art. 4 (21), nervosissime ostendens illa tria munia esse propria caritatis et modum quo illa exercet.

Respondetur secundo seu potius solutio tradita fulcitur ab ipso Divo Thoma, *super Matthaeum*, cap. XXII (22), dicente: aliquos Deum timere timore servili, qui timor longe distat a perfectione. Alii timent Deum timore procedente ex amore; et isti timent quia amant Deum. Unde non potest perfectio consistere in illo timore filiali, sed in ipsius origine, qui est amor.

167. Arguitur *secundo:* Si caritas esset perfectio, maiorem caritatem habens esset perfectior. Sed non est perfectior habens maiorem caritatem erga Deum. Ergo perfectio non consistit in caritate. Probatur minor: non plus diligitur a Deo habens maiorem caritatem; ergo non est perfectior. Patet ista: quia sicut perfectus simpliciter diligitur, sic magis perfectus diligitur plus. Antecedens autem constat: quia Christus Dominus plus dilexit Divum Ioannem evangelistam quam Divum Petrum, cum amor Petri erga Christum amori evangelistae praestaret.

Confirmatur primo: Perfectior est caritas angelorum hominum caritate et tamen plus Deus diligit homines quam angelos. Ergo perfectio non stat in caritate. Maior patet: quia Deus voluit sublimare naturam perfectiorem ad sublimiorem caritatem. Minor autem probatur primo: quia assumere naturam humanam fuit signum maximum divinae dilectionis erga homines, iuxta illud (23): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Sed *nusquam angelos apprehendit,* ut dicitur *ad Hebraeos*, cap. II, v. 16 (24). Ergo. — Probatur secundo: quia homines sunt pluribus modis membra Christi quam angeli; sed ex creaturis Deus diligit *eas amplius, quae sunt membra Unigeniti sui,* ait Magister in III *Sent.*, dist. 32 (25); consequenterque plus homines diligit ob assignatum motivum.

Confirmatur secundo et urgetur: quia Deus quandoque diligit minus habentem caritatem quam in peccato existentem; ergo caritas non est perfectio. Patet ista: quia si perfectio foret, nec Deus minus diligeret iustum, nec peccatorem amaret, ut de se patet. Et antecedens probatur in iusto praescito quem Deus minus diligit quam peccatorem praedestinatum.

Respondetur argumento negando minorem et antecedens probationis; ad huius probationem respondet Sanctus Thomas in III *Sent.*, dist. 31, quaest., 2, art. 3, quaestiunc. 3 (26), in haec verba: *Petrus plus dilexit Christum dilectione, quae ab*

---

(21) III *Sent.*, dist. 27, quaest. 2, art. 4, qla 3; ed. Vivès, t. IX, pp. 437ª-438ᵇ. — In ed. 1730 erronee legitur: « *dist. 2* ».

(22) Ed. Vivès, t. XIX, p. 551ª.

(23) *Ioan.*, c. III, v. 16; Hetzenauer, p. 1042: *Sic enim Deus...*

(24) Hetzenauer, p. 1165: *Nusquam enim Angelos apprehendit.*

(25) PETRUS LOMBARDUS, III *Sent.*, dist. 32, cap. 1; ed. 1916, t. II, p. 694.

(26) Ed. Vivès, t. IX, p. 491ᵇ-492ᵇ: ... *ad personam ejus specialius spectabat. Unde et...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 2* ».

ipso in membra diffunditur: sed Ioannes plus dilexit dilectione, quae in Christo sistit: et ideo Petro Dominus commisit curam membrorum : Ioanni autem curam Matris, quae ad personam eius specialiter spectabat. Unde et Petrus a Christo plus diligebatur quantum ad affectum interiorem; quia donum maioris charitatis erat ei tunc collatum. Sed Ioannes magis diligebatur quantum ad signa exterioris familiaritatis, etc. Et per hoc patet solutio ad obiecta; quia uterque plus diligebat et quodammodo plus diligebatur.

Idem argumentum proponit Angelicus ipse Doctor I[a] parte, quaest. 20, art. 4 (27); et postquam aliquot aliorum placita refert, inter quae solutio modo data legitur, nodum ex propria mente solvit (28) egregiis hisce verbis: *Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare, quia, ut dicitur Proverb., XVI: « Spirituum ponderator est Dominus » et non alius.* Ex his solutionibus elige quam malueris. Mihi semper secundam praeferre statui: tum quia est de mente Praeceptoris; tum quia in *Summa theologica* datur, ubi ultima ipsius voluntas continetur; tum ob alia quae cuique illico pervia sunt. Nec haec iudicii recusatio aliquod argumento robur in nostrum assertum praestat. Semper enim verum est maiori caritate fulgidum plus amari a Deo.

Ad primam confirmationem respondetur primo negando maiorem cum Divo Thoma proxime allegato (29) : quia *loquendo de humana natura communiter eam angelicae comparando secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur: cum eadem sit « mensura hominis, et Angeli », ut dicitur Apocal.,* XXI (30). *Ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniantur.* Probatio maioris ruinosa est,nec asylum habet in Divo Thoma, II[a] II[ae], quaest. 24, art. 3, ad 3, et I[a] part., quaest. 62, art. 6, ut liquet ex lectione litterae primi loci adiuncta glossa Caietani (31) necessario videnda; de quo etiam Araujo ibi (32). Dixit in adducta auctoritate *communiter:* quia si comparatio fiat cum humanitate a Verbo assumpta, illam *Deus plus amat quam omnes Angelos, et melior est, maxime ratione unionis* (33).

Respondetur secundo, omissa maiori, negando minorem, quatenus asserit omnes homines plus a Deo diligi quam omnes angelos. Ad primam probationem egregie respondet Sanctus Thomas, art. 4 citato ex I[a] parte, ad secundum, his verbis : *Quantum ad conditionem naturae Angelus est melior homine: nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.* Per quae solvitur secunda probatio. Excessus enim ille est conformitas naturae, quam, ut dictum est, assumpsit Deus, non quia homines plus diligeret, sed ut hominum ruinam modo convenientissimo repararet. Quod de angelis non verificatur : tum quia non omnes ceciderunt, sed minor fuit numerus cadentium quam perseverantium, ut dicitur I[a] parte, quaest. 63, art. 9; tum etiam ob inflexibilitatem ipsorum.

Ad secundam confirmationem distinguatur antecedens cum Divo Thoma, in III *Sent.*, dist. 32, quaest. 1, art. 5 (34): *minus* absolute, concedatur ; relate ad tempus in quo caritatem habet, negetur antecedens. Itaque duo illi de quibus confirmatio loquitur, possunt considerari absolute vel pro tempore in quo reprobus caritatem habet, qua caret praedestinatus. Primo modo plus diligitur praedestinatus in peccato existens; rationemque assignat Divus Thomas : quia videlicet dilectio est causa electionis. Unde electus ad gloriam maiori dilectione diligitur quam a gloria exclusus; indidemque pri-

(27) argum. 3.
(28) *Ib.*, ad 3.
(29) I[a], quaest. 20, art. 4, ad 2; ed. Leon., t. IV, p. 256[a]: ... *inveniuntur.*
(30) In ed. 1730 legitur: « *Apocal. 20* ».
(31) num. 2; ed. Leon., t. VIII, pp. 176[b]-177[b].
(32) *De Fide, Spe et Charitate, in Secundam Secundae Angelici Doctoris commentarius,* quaest. 24, art. 3; Salmanticae 1635, pp. 387[a] sqq.
(33) I[a], quaest. 20, art. 4, ad 2.
(34) qla 1; ed. Vivès, t. IX, p. 500[a]. — In ed. 1730 erronee legitur: « *dist. 33* ».

mus absolute et simpliciter plus diligitur. Secundo autem modo eminet secundus. Hoc tamen veritatem a nobis assertam non impugnat, immo illam confirmat.

168. Arguitur *tertio :* Ideo caritas esset perfectio substantialis, quia in suum proprium finem dirigit actus aliarum virtutum, ob quod dicitur earum finis et forma. Sed hoc non probat caritatem esse perfectionem substantialem. Ergo. Maior liquet ex dictis numero 163. Et minor probatur: Sicut caritas ordinat in suum finem actus aliarum virtutum, sic aliae virtutes, v. g., religio dirigit in proprium finem actus caritatis. Ergo vel religio est caritatis forma, vel caritas non est forma religionis, atque adeo nec perfectio substantialis. Cetera constant; et antecedens probatur: quia nullum inconveniens adest in eo quod religio ordinet caritatis actum in Dei cultum. Ergo.

Confirmatur : Ex fine paenitentiae et religionis possunt fieri actus fere omnium virtutum. Sed nec paenitentia nec religio sunt earum formae. Ergo ex quo caritas dirigat in suum finem actus aliarum virtutum, non probatur esse ipsarum formam. Probatur maior: nam ut quis Deo satisfaciat pro peccatis, potest offerre offertque actus iustitiae, religionis, temperantiae et aliarum; insimulque non est actus virtutis, quem religio non possit in Dei cultum ordinare. Ergo tenet maior.

Respondetur argumento distinguendo maiorem: *in suum proprium finem* tanquam in finem *cuius gratia,* concedo; tanquam in finem effectum, nego maiorem et minorem; ad cuius probationem negetur maior. Itaque inter caritatem dirigentem actus aliarum virtutum in suum finem et alias virtutes in suos fines actus caritatis ordinantes hoc interest: quod finis caritatis, in quem ipsa ordinat actus aliarum virtutum, est eorum finis *cuius gratia;* unde per ordinem ad illum perficiuntur habentque debitam perfectionem, sine qua meritorii non sunt. Unde caritas, quae illos ad talem finem ducit, est illorum virtutumque eos elicientium forma et finis, consequenterque est perfectio substantialis. Aliae autem virtutes, v. g., religio, licet possit ordinare in Dei cultum caritatis actum, hic tamen independenter ab illa ordinatione omnino perfectus est, nec respicit finem religionis ut finem *cuius gratia:* foret quippe perversus ordo quod habitus et actus qui sunt ad finem ultimum tanquam ad proprium finem, illo modo ordinarentur ad media finesve intermedios. Ad illos quidem ordinari possunt, ut dictum est de fine religionis. Verum religionis finem respicit caritas ut finis effectus, et hoc non utcumque, sed quia ipsa caritas movet religionem ut in suum proprium finem imperet caritatis actum. Unde huius imperii radix est ipsa caritas media sua motione ad eum modum, quo voluntas movet intellectum ut imperet novum actum ipsius voluntatis. Et ob hanc rationem caritas est substantialis perfectio. Videantur nostri *Salmanticenses,* tract. XIX, disp. 7, num. 45 (35).

Dices: Ex data doctrina infertur eundem actum caritatis esse ab ipsa simul elicitive ac imperative. Hoc implicat, ut de se patet. Ergo. — Respondetur quod ly *imperative* potest sumi vel formaliter, vel radicaliter, seu aliis terminis mediate vel immediate. Si sumatur immediate, minor est vera et maior falsa. Si sumatur mediate, vera est maior sed falsa minor. Itaque fatemur implicare eundem actum elici formaliter et immediate ab habitu et simul imperari immediate et formaliter, propter motiva extemplo cuique obvia; quod autem actus ab habitu immediate et formaliter eliciatur et interdum ab eodem mediate ac virtualiter imperetur, nullum inconveniens retrudit ; maxime quia semper talis actus proprie et formaliter imperatur a religione, quamquam haec secundum sibi propria illum imperare non valeat, sed ex accepta motione caritatis.

Ad confirmationem distinguatur maior: *possunt fieri* per accidens, concedatur;

---

(35) Tract. XIX (*De charitate*), disp. 7, dub. 3, num. 45; ed. V. Palmé, t. XII, p. 311b-312b.

per se, negetur maior. Ad probationem dicas: posse quidem ex fine paenitentiae et religionis fieri actus temperantiae aliarumque virtutum infusarum. Verum iis actibus est prorsus per accidens quod in talem paenitentiae finem ordinentur; sine tali enim directione omnem suam substantialem perfectionem habent per hoc quod in suum quisque finem ordinetur, ac denique in finem ultimum per caritatis imperium dirigatur. Quod sic non est in actibus virtutum aliarum infusarum, quos in ultimum finem caritas ordinat: quandoquidem haec ordinatio non est ipsis accidentalis seu adventitia, sed propria et exacta ab ipso actu eiusque obiecto. Quod inde liquet, quia obiectum talis actus est finis intermedius illius. Et cum de ratione finis intermedii sit respicere finem ultimum, propterea non est accidentale actui cuius finis intermedius est, quod, eo attacto, in finem ultimum transeat: non enim intelligitur completus motus illius actus usque dum in finem ultimum tendat. Unde adest manifestum discrimen ut caritas dicatur et sit virtutum forma et perfectio; non autem virtutes aliae.

169. Arguitur *quarto :* Perfectio substantialis unit perfectissime animam cum Deo. Sed amor non unit animam cum Deo. Ergo non est perfectio substantialis. Probatur minor primo: quia Divus Augustinus, lib. *De Spiritu et anima,* cap. 4 (36), docet quod amor est iam habiti; ergo ante amorem supponitur unio amantis cum amato. — Secundo probatur minor: quia Divus Dionysius, cap. 7 *Caelestis Hierarchiae* (37), ait esse proprietatem amoris quod sit acutus et fervidus; sed fervidum et acutum non est causa unionis, sed potius divisionis; ergo. Probatur minor : quia acutum penetrando dividit; et fervidum per exhalationem resolvitur; ergo,etc. — Tertio probatur: si amor uniendi vim haberet, foveretur similitudine; sed amor potius dissimilitudine fovetur; ergo. Minor liquet ex artificibus eiusdem artis, qui, ut in plurimum, non multum se invicem diligunt; quod non habent relate ad artifices dissimilis alterius artis. — Probatur denique: quod subiectatur in appetito sensitivo, non potest unire animam cum Deo; amor sic est; ergo. Probatur minor ex Aristotele ac Divo Thoma illam multoties edocentibus.

Respondetur distinguendo minorem : *amor* naturalis, qui est animae passio, concedo; amor supernaturalis caritatis, nego minorem. Notissima est differentia inter hos duos amores. Primus est passio et non virtus. Secundus est virtus et non passio. Primus, ut ex terminis distinctionis constat, est naturalis; secundus est supernaturalis. Primus subiectatur in appetitu sensitivo; secundus in rationali. Unde nil mirum quod non uniat animam Deo primus, et illam uniat secundus. Immo contrarium mirissimum foret. Per quod patet ad ultimam minoris probationem.

Ad primam probationem minoris respondetur : Divum Augustinum ibi loqui de amore *secundum perfectam sui rationem,* ut docet D. Thomas in III *Sent.,* dist. 26, quaest. 1,art. 3 (38), et hanc perfectionem habet amor ex praesentia rei amatae, antequam iam dabatur amor et unio inter amantem et amatum; et ideo dicitur quod amor dum habet illam perfectionem, est iam habiti: quia videlicet est rei quae prius, licet non adeo perfecte, habebatur. Sicut ipse amor dum intenditur, illa intensio est rei iam habitae, licet non cum illa intensione quae de novo habetur.

Ad secundam probationem dicas: egregie Dionysium dixisse, dum acutum et fervidum amoris proprietates posuit: quia sicut acutum dividit et dividendo ad intima rei pervenit, sic amor intima amati penetrat, ad interiora eius perveniens. Unde haec divisio est ad maiorem et intimiorem unionem. Sed *quia nihil,* ait D. Thomas, loco citato, dist. 27, quaest. 1, art. 1, ad 4 (39), *potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est*

(36) *De spiritu et anima liber unus,* cap. 4; Migne, P. L., t. 40, col. 782: *Dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudendum speramus.* — Auctor huius opusculi est Alcherus Clarevallensis, cf. Migne, t. cit., col. 779-780. — In ed. 1730 legitur: « *cap. 5* ».

(37) Migne, P. G., t. 3, col. 205.

(38) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 403[a].

(39) Ed. Vivès, t. IX, p. 421[b]:

forma: ideo hanc divisionem penetrationis praecedit alia divisio, qua amans a se ipso separatur in amatum tendens. Et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere: quia quod fervet, extra se bullit, et exhalat. Quod si haec de amore in communi vera sunt, perfectiori modo invenientur in amore perfectissimo caritatis divinae, quae, auctore laudato Divo Thoma, dist. 28, quaest. 1, art. 1, in corpore (40), amorem includit et aliquid addit.

Ad tertiam probationem respondetur : amorem in similitudine radicari, si ea quae ex genio et natura amoris attendi debent, inspiciantur. Per accidens tamen solet similitudo non amorem, sed discordias concitare, ut liquet in exemplo apposito. Ex eo enim quod eiusdem artis plures artifices sint in populo, lucrum minuitur et ex hoc ortum ducunt rixae iurgiaque. Hoc autem fundamentum non viget erga aliarum artium artifices. Totum hoc est per accidens. Videatur modo adductus Divus Thomas ad 3 (41), qui rem istam radicitus exponit.

§. III. Proponitur ultimum argumentum.

170. Arguitur *ultimo :* Perfectio substantialis consistit in virtute inter omnes perfectissima. Caritas non est perfectissima inter omnes virtutes. Ergo in illa non consistit perfectio substantialis. Bona est consequentia; et maior a nobis tradita est in praecedentibus. Minor autem probatur ex Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 30, art. 4, ubi clarissime docet misericordiam perfectiorem esse omnibus virtutibus etiam theologalibus; ergo tenet minor.

Huic argumento, quod sane urgentissimum iudicamus, minus deferre videntur aliqui gravissimi discipuli D. Thomae, asserentes Praeceptorem Angelicum solum docere misericordiam esse perfectiorem non absolute et simpliciter, sed in determinato genere, qualiter etiam docet humilitatem esse inter omnes virtutes praestantissimam; idem docet de religione, de obedientia ac de aliis. Ex quo solum inferre licet Angelicum Doctorem non absolute, sed in determinato genere illas virtutes aliis praetulisse; realiter enim quaevis ex pluribus virtutibus foret omnibus virtutibus simpliciter excellentior : quod ridiculam involvit contradictionem. Unde sicut ille excessus quem interdum aliquibus virtutibus concedit D. Thomas, est tantum secundum quid et in genere determinato, eodem modo locutum dum misericordiam omnibus virtutibus praeponit, putandum est. Unde misericordia est aliis perfectior secundum quid, non simpliciter. Sic, ut praemisimus, Magistrum exponunt gravissimi eius discipuli; de quo vide, si lubet, Bergomensem in *Tabula aurea* (42); Capponi ad citatum articulum (43) et alios.

171. Verum enimvero si hoc sit mentem Praeceptoris aperire aut potius oneri, gravissimo quidem, difficultatis succumbere, alii viderint. Quaestio est de aperiendo libro. Audiatur textus et sic feratur iudicium. Dupliciter considerat Divus Thomas in illo articulo misericordiam : primo secundum se, secundo ut in illam habente. Rursus habens misericordiam vel est Deus, vel creatura. His praesuppositis, ingreditur Angelica resolutio, et ait : quod si misericordia consideretur in secundo habente seu creatura, non est maior omnibus virtutibus; sic enim caritas potior est misericordia. Ratioque huius resolutionis ea est quam Doctor Sanctus (44) assignat dicens : *Etenim qui supra se aliquem habet, maius est, et melius coniungi superiori, quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quam*

(40) p. 445^{b}.

(41) III *Sent.*, dist. 27, quaest. 1, art. 1; ad 3; ed. Vivès, t. IX, p. 421^{a}.

(42) PETRUS DE BERGOMO, *Tabula aurea*, voce « *Misericordia* », num. 4-6; *Concordantiae*, dub. 711 et 898; *Opera omnia D. Thomae*, Romae 1570, t. XVI, fol. 177^{a}; et fol. 21^{b} et 27^{a}.

(43) SERAPHINUS CAPPONI A PORRECTA, II^{a} II^{ae}, quaest. 30, art. 4; Romae, 1773, t. V, pp. 335^{a}-336^{b}.

(44) l. c., corp.

misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Vidimus quid Divus Thomas sentiat de superioritate misericordiae in secundo habente consideratae. Superest ut quid de eadem secundum alias considerationes sumpta tradiderit, videamus.

Secundum se quidem, ait (45), *misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam, quod aliis effundat. Et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet, et hoc maxime superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo: et in hoc dicitur maxime eius Omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem misecordia non est maxima, nisi ille, qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se.* Haec Divus Thomas. Ex quibus poterit iudicium ferre cordatus de illa expositione praeiacta, et illam prorsus a mente Angelici Doctoris alienam deprehendet. Nullibique reperiet Praeceptorem Angelicum hac methodo processisse dum aliarum virtutum superioritatem discutit. Tunc enim vel sub aliquo munere, vel in determinato genere aliquas earum praestare aliis simpliciter sublimioribus tantummodo adstruit. Quod et modo etiam facit locutus de misericordia prout in secundo habente. Sic enim sumpta misericordia, ait quod est inferior caritate. *Sed inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, in quantum huiusmodi, est superioris et melioris* (46). Vide misericordiam superiorem non absolute, sed in genere determinato, videlicet *inter omnes virtutes, quae ad proximum pertinent.*

172. Rogo nunc : Misericordia secundum se et in habente primo est alio modo potior inter virtutes ac ipsa ut in secundo habente vel non ? Si non, corruit totus Divi Thomae discursus divisionesque illae misericordiae in secundum se et in habente primo et secundo. Quippe si secundum se et in habente primo non aliter est potior, nisi eo modo quo in habente secundo potior est, ubi est veritas illius resolutionis: *Secundum se quidem misericordia maxima est?* Et illius duplicem resolutionem implicantis, scilicet : *sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille, qui habet, sit maximus?* Si verum dicis in eo ipso quod loqueris, pessum ire huiuscemodi resolutiones certum est. Si sic, ergo cum misericordia in secundo habente sit potior secundum quid et in genere determinato ipsa in primo habente et secundum se, non solum secundum quid, sed simpliciter erit potior. Ergo cum Divus Thomas ponit exemplum in caritate, ut ostendat illi subesse misericordiam prout in secundo habente, clare insinuat misericordiam in primo habente et secundum se ipsi caritati praeferri. Ergo aliter opinari non est ad mentem Divi Thomae procedere.

In quo nec minimum dubium nobis est, quamquam assertum summis difficultatibus concuti fateamur. Has enim examinare nostra non refert, cum solum ea quae directe ad nostram mysticam theologiam spectant, in toto hoc nostro *Cursu* examinemus. Non potuimus tamen, fidelitate impellente, displicentiam non exprimere, cum glossam litteram Sanctissimi Nostri Praeceptoris, ut putamus, destruentem viderimus. Duo modo nobis facienda supersunt. Primum est exhibere modum quo misericordia potior sit caritate, virtute theologali et inter theologicas virtutes superiore, dicente Apostolo, I *ad Corinth.*, XIII (47): *Maior autem horum est charitas.* Secundum est factum argumentum solvere.

173. Circa primum dicimus: assertum Divi Thomae, quod, prout iacet, admittimus ac propugnare parati sumus, eo modo intelligendum esse quo a Sancto Doctore explicatur.Clarissime enim et cum omni prorsus distinctione procedit. Sicque illud amplectitur profundissimoque magisterio explicat et vindicat Caietanus

(45) l. c.; ed. Leon., t. VIII, p. 243a: ... *quod aliis effundat; ...: et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari...*

(46) l. c., corp.

(47) v. 13.

loco citato (48) et infra quaest. 59, art. 9 (49); ibique etiam, hoc est, quaest. 30 allegata, Bañez (50), Medina (51), Malderus (52) et Illustrissimus Araujo (53). Idem etiam tuentur nostri Salmanticenses, tract. IX, in annotationibus ad articulum 1 quaestionis secundae ex Iª IIªᵉ, ubi numero 9 (54) dicunt : *Quemadmodum iuxta doctrinam Divi Thomae 2. 2, quaest. 30, art. 4, misericordia dicitur maxima omnium virtutum secundum se (et fit collatio etiam cum charitate, ut intuenti constabit) quia misereri, et donare aliis est maxime superioris; cum quo tamen stat, quod in hominibus, et etiam in Angelis, qui habent Deum superiorem, maior sit charitas, ut ibidem dicitur.* Haec praedicti Patres. Et hoc de primo. Circa secundum

174. Respondetur argumento distinguendo maiorem: *perfectissima* secundum se, nego maiorem; in illam habente, subdistinguo: si sit ab alio dependens, concedo; si sit independens ab alio, nego maiorem. Et sub iisdem distinctionibus minori applicatis negetur absolute consequentia. Itaque perfectio substantialis nostra consistit in coniunctione ad nostrum ultimum finem; quiaque caritas est qua ultimo fini nostro unimur, propterea in illa stat omnis substantialis perfectio. Unde maior perfectio misericordiae secundum se sumptae et in primo habente nihil obest, quominus tota hominis perfectio in caritate sita sit.

175. Dices : Omnes virtutes respiciunt tanquam finem perfectionem substantialem, a qua informantur et habent esse virtutis. Sed hoc stare non potest quin caritas sit inter omnes virtutes maxima. Ergo ruit data doctrina.

Respondetur concedendo maiorem de omnibus virtutibus, etiam de ipsa misericordia prout virtus moralis est, qualiter est in secundo habente; sic enim caritati et aliis virtutibus theologicis, immo et religioni cedit. Et haec est ratio ob quam perfectio substantialis consistit in caritate. Quomodo autem, cum habituum perfectio ab obiecti perfectione desumatur, caritas, cuius obiectum perfectius est, minus perfecta sit quam misericordia secundum se aut prout in primo habente considerata, aliaque dubia absdubio emergentia, vide apud laudatos theologos; nobis enim sat fuerit illos nominasse et perfectionem essentialem esse in caritate sitam serio ac regia via tradidisse.

QUAESTIO SEPTIMA

Utrum perfectio essentialis consistat in caritate prout dicit dilectionem Dei et proximi ?

Ostendimus caritatem supernaturalem esse substantialem perfectionem. Et quia caritas ipsa ambit dilectionem Dei et etiam proximi dilectionem, idcirco explorare volumus an ut est dilectio Dei, an vero ut proximi dilectio est, an autem sub utraque consideratione perfectio sit?

§. I. Nonnulla praemitto ac duas assertiones statuo.

176. Dari duplex caritatis praeceptum certum est et constat ex verbis Christi Domini apud *Matthaeum,* cap. XXII, v. 37 (1), quae dedimus numero 161, ubi duo

(48) IIª IIªᵉ, quaest. 30, art. 4; ed. Leon., t. VIII, pp. 243ª-244ᵇ.

(49) Sic in ed. 1730; requiritur: Iª IIªᵉ, quaest. 59, art. 1, ad 3; ed. Leon., t. VI, p. 381.

(50) *Scholastica commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris S. Thomae,* quaest. 30, art. 4; Duaci 1615, t. I (t. III *Commentariorum in Summam*), pp. 435ᵇ-437ᵇ.

(51) MEDINA Bartholomaeus commentarium in *Secundam secundae* D. Thomae non fecit.

(52) MALDERUS (Ioannes —, episc. Antverpiensis), *De virtutibus theologicis et iustitia et religione commentaria ad Secundam Secundae D. Thomae,* quaest. 30, art. 4, concl. 3; Antverpiae, ex off. Plantiniana 1616, p. 219ᵇ.

(53) ARAUJO (Franciscus de —, O. Pr.), *De fide, Spe et Charitate, in Secundam Secundae Angelici Doctoris commentarius,* quaest. 30, art. 4, §. *Ad tertium dubium,* num. 51-52; Salmanticae, 1635, pp. 534ª-535ᵇ.

(54) T. V, p. 193ᵇ.

(1) Melius foret: v. 37-40.

caritatis praecepta asseruntur: unum inter omnia praecepta maximum aliudque simile illi, a quibus *tota lex pendet et Prophetae* (2). Dum autem audis duo esse caritatis praecepta, cave ne iudices caritatem supernaturalem non fore unam virtutem. Unica quidem est, sed de illa datur duplex illud praeceptum; cuius rationem offert Divus Thomas II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 2 (3), dicens: *Ad primum ergo dicendum, quod licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Praecepta autem dantur de actibus virtutum: et ideo oportuit esse plura praecepta charitatis.* Hoc ergo duplex praeceptum datur propter illos duos caritatis actus; de quibus modo dubitamus an sint perfectio ipsa substantialis, quae iam in caritate consistere disputabimus.

177. Sit prima conclusio: *Caritas, ut est dilectio Dei, est perfectio essentialis.* Certissima haec veritas liquet ex verbis supra positis Christi Domini dicentis dilectionem Dei esse mandatum *maximum* inter omnia mandata *primumque.* Nec extra chorum erit addubitare cur Dominus interrogatus de mandato magno,*Magister, quod est mandatum magnum in lege* (4)? respondit (5) appellans illud mandatum non magnum, sed *maximum* et *primum?* Quod luculentissime edisserit Divus Thomas, *Opusc.* LXI, cap. 1 (6), simul nobis offerens fundamentum quo assertum suadeamus: *Hoc est,* ait, *magnum et primum mandatum. Hoc, inquam, est maximum. Magnum, quia mandat hoc lex naturalis in mentibus omnis creaturae rationalis divinitus indelebiliter impressa. Maius, quia remandat, et repetens iterum remandat lex mosaica a Deo data, et per angelos ordinata. Deuteron., VI, etc. Maximum, quia illud confirmat lex evangelica per ipsum Dei Filium tradita, etc. Primum tripliciter: primum in intentione iubentis. Finis enim in quolibet, ea quae ad finem sunt, in intentione praecedit, I Tim., I: « Finis praecepti est charitas ». Finis non terminans vel consumens, sed consummans, ad quem omne praeceptum ordinatur, Rom., XIII: « Plenitudo legis est dilectio ». Psalm 118: « Omnis consummationis vidi finem ». Item primum in necessitate observationis, etc. Item primum est in ordine dignitatis: hic enim actus dignissimus est.*

Haec Divus Thomas locutus de caritate prout est dilectio Dei; qui *Opusc.* IV (7) haec de ipsa caritate fatur: *Haec lex, scilicet divini amoris, quatuor efficit in homine valde desiderabilia. Primo causat in eo spiritualem vitam.Manifestum est enim, quod naturaliter amatum est in amante; et ideo, qui Deum diligit, ipsum in se habet. I. Ioan., IV: « Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo ». Natura etiam amoris est, quod amantem in amatum transformat. Unde si vilia diligimus, et caduca, viles, et instabiles efficimur. Osee, IX* (7bis)*: « Facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt ». Si autem Deum diligimus, divini efficimur, etc... Secundum, quod facit charitas, est divinorum mandatorum observantia. Gregor.: « Nunquam est Dei amor otiosus.Operatur enim magna, si est: si vero operari renuit, amor non est ». Unde manifestum signum charitatis est promptitudo implendi divina praecepta. Videmus enim amantem propter amatum magna, et difficilia operari. Ioan., XIV: « Si quis diligit me, sermonem meum servabit ». Sed considerandum, quod qui mandatum, et legem divinae dilectionis servat, totam legem implet. Est autem duplex modus divinorum mandatorum. Quaedam enim sunt affirmativa, et haec quidem implet charitas, quia plenitudo legis, quae consistit in mandatis, est dilectio, qua mandata servantur. Quae-*

---

(2) *Ib.*, v. 40; Hetzenauer, p. 975: *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetae.*

(3) Ed. Leon., t. VIII, p. 332^{b}: *Ad primum ergo dicendum quod, si* [« *licet* » P etc.] *caritas...*

(4) *Matth.*, c. XX, v. 36.

(5) *Ib.*, v. 38.

(6) *Opusc. LXI* (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi,* cap. 1; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 324^{a}: *Hoc est magnum et primum mandatum. Matth., XXII. Hoc, inquam,...*

(7) *Opusc. IV* (III apud Vivès): *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio,* cap. 2-3; ed. Vivès, t. XXVII, pp. 145^{b}-146^{a}.

(7bis) In ed. 1730 erronee legitur: « *Osee 1* ».

dam vero sunt prohibitoria: haec etiam implet charitas, quia « non agit perperam », ut dicit Apostolus I Corinth., XIII. Tertium, quod facit charitas, est quia est praesidium contra adversa, etc... Quartum vero est, quod ad felicitatem perducit; solum enim charitatem habentibus aeterna beatitudo promittitur. Omnia enim absque charitate insufficientia sunt... Et sciendum, quod solum secundum differentiam charitatis est differentia beatitudinis, et non secundum aliquam aliam virtutem. Multi enim magis abstinentes fuerunt, quam Apostoli, sed ipsi in beatitudine omnes alios excellunt propter excellentiam charitatis. Ipsi enim fuerunt « primitias spiritus habentes », sicut dicit Apostolus Rom., VIII. Unde differentia beatitudinis est ex differentia charitatis. Et sic patent quatuor, quae in nobis efficit charitas. Ex quibus omnibus nonnullos discursus pro more efformo, ut propositum assertum etiam a ratione persuadeam.

178. Probatur ergo assertio ratione sic primo: Caritas, prout est mandatum primum et maximum legis, est perfectio substantialis. Prout est dilectio Dei, est mandatum primum et maximum legis. Ergo prout est dilectio Dei, est substantialis perfectio. Consequentia bona est; et maior per se nota, supposito quod caritas est perfectio, ut vidimus quaestione praecedenti, et suppositis quae in praecedentibus de ipsa perfectione dicta sunt. Minor autem liquet ex ipsis verbis Christi Domini, qui agens loco praeallegato de caritatis praecepto, prout est dilectio Dei, docet esse primum et maximum praeceptorum (8).

Confirmatur primo haec ratio: Caritas, prout est dilectio Dei, est finis formaque virtutum omnium. Prout sic est substantialis perfectio. Ergo prout est dilectio Dei, est perfectio substantialis.Minor constat ex quaestione praecedenti, ubi ex eo probavimus virtutem caritatis esse perfectionem substantialem : quia omnium virtutum finis ac forma est. Maior autem edocetur a Divo Thoma in prima auctoritate numero praecedenti exhibita et etiam II^{a} II^{ae}, quaest. 27, art. 6, in corpore (9), ubi ait : *Finis autem omnium actionum humanarum, et affectionum est dilectio Dei, per quam attingimus ultimum finem.*

Confirmatur secundo : Virtus tribuens vitam spiritualem, et qua legis praecepta observantur, munitque animam contra adversa, ac denique quae est sufficiens ut anima beetur, et adeo ad hoc necessaria, ut sine illa non sit dabilis beatitudinis consecutio, est perfectio substantialis. Sic est caritas, prout est dilectio Dei. Ergo caritas, prout est dilectio Dei, est essentialis perfectio. Minor liquet ex iis quae in secunda auctoritate numero antecedenti posita docuit Angelicus Doctor. Et maior non indiget probatione.

179. Probatur secundo conclusio sic: In vera et speciali amicitia hominis ad Deum stat perfectio substantialis hominis. Caritas, ut est dilectio Dei, est vera amicitia hominis ad Deum. Ergo caritas, prout sic, est perfectio substantialis. Maior inde constat quod motus totius christianae vitae eo tendit ut Deus tanquam amicus habeatur; inde talis amicitia est finis spiritualis processus. Minor autem probatur primo: quia caritas est supernaturalis amicitia inter hominem et Deum, ut docet Divus Thomas II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 1; ergo caritas, prout est dilectio Dei, est stricta amicitia ad ipsum. Probatur ista primo ex antecedenti: quia si caritas est ex se amicitia, hoc debet explicare in eius actu primario; ergo cum dilectio Dei sit actus primarius caritatis, talis actus est actualis amicitia. — Probatur secundo : actus secundarius caritatis quo diligitur proximus, est actualis amicitia ad proximum, ut modo supponimus, de quo PP. Salmanticenses, tract. XIX, disp. 2, dub. 3 (10); ergo actus primarius quo Deus diligitur est amicitia ad Deum. — Probatur secundo minor principalis: quia amicitia definitur per

(8) *Matth.*, XXII, v. 38.
(9) Ed. Leon., t. VIII, p. 229^{a}: *...per quam maxime attingimus ultimum finem.*
(10) Ed. V. Palmé, t. XII, pp. 65^{a}-74^{b}.

hoc quod sit *mutuae benevolentiae amor in alicuius boni communicatione fundatus* (11); sed caritas, prout est dilectio Dei, sic est; ergo. Probatur minor: nam talis actus est amor; nec posset esse dilectio, nisi amor esset; quandoquidem dilectio supponit amorem et addit quod sit ex electione. Unde id quod circumscripta electione dicitur amor, supposita electione, nominatur dilectio. Constat autem amorem caritatis erga Deum electionem supponere. Unde est dilectio, atque ideo amor. Non tamen est amor concupiscentiae, sed benevolentiae ; de cuius ratione est quod bonum volitum non sibi ipsi velit amans, sed amato; quod in praecipuo caritatis actu reperiri quis negabit? Deinde haec benevolentia debet esse mutua, quod nihil aliud est nisi quod fundetur in communicatione alicuius boni; quod certe actui primario caritatis divinae convenit, ut notum de se est. Ergo caritas, prout est dilectio Dei, est *mutuae benevolentiae amor,* etc., consequenterque est amicitia.

180. Dices: Amicitia non est virtus specialis, sed quid consequens omnem virtutem. Ergo (primo) perfectio essentialis non est amicitia specialis. Ergo (secundo) caritas, ut dicit rationem amicitiae, non est substantialis perfectio. Antecedens edocetur a Philosopho, VIII *Ethic.,* cap. 1 (12) et a Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 114, art. 1, ad 1. Ex quo habetur bonitas illationum. Primae quidem: quia si amicitia est quid commune ad omnes virtutes, ergo perfectio substantialis non consistit in illa amicitia, sed in aliquo speciali quod non inveniatur in omni virtute. Hincque apparet secundae illationis bonitas: quia caritas est perfectio substantialis secundum id quod eam secernit ab aliis virtutibus, non autem secundum id in quo cum illis convenit; ergo ex eo quod, prout est dilectio Dei, sit amicitia, non infertur quod, prout sic, sit essentialis perfectio.

Respondetur distinguendo antecedens: *amicitia* naturalis, ommitto; supernaturalis, nego antecedens. Solutio est Divi Thomae, *De virtutibus,* quaest. 1, art. 5 (13), ubi ait : *Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso, quod aliquis est virtuosus, sequitur, quod diligat sibi similes. Secus autem est de charitate, quae est quaedam amicitia ad Deum elevans hominem in id, quod metam naturae excedit.* Unde quamquam amicitia naturalis quam cognovit Philosophus, de quaque loquitur Sanctus Thomas in obiectione allegatus, non sit specialis virtus, sed ad omnem virtutem consequatur propter rationem modo ab Angelico Doctore traditam; amicitia supernaturalis est specialis perfectissima virtus, nec consequitur ad alias virtutes, immo ad illas omnes praesupponitur illas formalizans vitamque eis conferens, uti pulchre docet Angelicus idem, *Disput. de Charitate,* art. 2 (14), hisce verbis: *Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso, quod aliquis habet virtutem, et amat bonum rationis: consequitur ex ipsa inclinatione virtutis, quod diligat sibi similes, scilicet, virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia, quae est ad Deum, in quantum est beatus, et beatitudinis author, oportet praestitui ad virtutes, quae in illam beatitudinem ordinant. Et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed praeambulum, ut ostensum est, oportet, quod ipsa sit per se virtus.*

181. Omisimus antecedens intellectum de amicitia naturali, non solum (quod sufficeret) quia loquimur de supernaturali amicitia, verum etiam quia adhuc loquentes de amicitia naturali, non est adeo certum ut obiectio videtur intelligere. Quod

(11) Cf. SALMANTICENSES, tract. XIX, disp. 1, dub. 1, §. 1, num. 1; t. XII, p. 4^{a}.

(12) num. 1; Didot, t. II, p. 90; Bekk. 1155^{a}, 1-3: *Etenim aut virtus quaedam est amicitia, aut cum virtute conjuncta.* — Textus vero qui datur apud D. Thomam, II^{a} II^{ae}, quaest. 114, art. 1, arg. 1, est versio mala VIII *Ethic.*, cap. 3, num. 6; Didot, t. II, p. 93; Bekk. 1156^{b}, 7-8, cap. 4.

(13) Ed. Vivès, t. XIV, p. 193^{b}.

(14) *Quaest. disput. de caritate,* quaest. 1, art. 1, ad 8; ed. Vivès, t. XIV, pp. 236^{b}-237^{a}.

non negabit, qui Divum Thomam, IIª IIᵃᵉ, quaest. 23, art. 3, legerit. Ibi enim ait Doctor Sanctus: *Ad primum ergo dicendum quod, Philosophus in VIII Ethic. non negat amicitiam esse virtutem, sed dicit, quod est « virtus, vel cum virtute ». Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes, quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia.* Et, aliquibus interiectis, ait : *Potest tamen dici, quod non est virtus per se ab aliis distincta.* Concluditque : *Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quam sit virtus.* Ubi, ut vides, nec Philosophus nec Divus Thomas negant prorsus amicitiam naturalem virtuosam esse virtutem specialem. Et hoc intelligi debet de illa amicitia quae principaliter consistit in affectu. Secus autem, si sermo sit de amicitia consistente in solis exterioribus verbis factisve; haec enim licet sit improprie amicitia, proprie tamen est virtus diciturque affabilitas; de quo vide Angelicum Praeceptorem loco in obiectione citato et ibi Caietanum (15). Qualitercumque autem hoc sit, caritas supernaturalis est specialissima virtus eique essentialiter convenit quod sit amicitia stricta et perfectissima, quod in primario ipsius actu ostenditur. Videatur idem Divus Thomas, Iª IIᵃᵉ, quaest. 26, art. 3, ubi aliqua huc spectantia docet, tradens qualiter conveniant qualiterque differant *amor, dilectio, caritas et amicitia.* Vide etiam quae dictavi disputatione praecedenti, num. 10, ut tacita sic obiectio conteratur.

182. Sit secunda assertio : *Caritas, prout est amor proximi, est etiam perfectio substantialis.* Conclusio, sicut et praecedens, est Divi Thomae, IIª IIᵃᵉ, quaest. 184, art. 3. Probaturque primo illo textu Divi *Matthaei*, cap. XXII referentis quod postquam Christus Dominus ostendit mandatum maximum legis, videlicet dilectionem Dei, designavit etiam praeceptum dilectionis proximi dixitque esse simile primo illi praecepto de dilectione Dei, a qua etiam legem et prophetas pendere docuit. Hincque sumitur fundamentum quo assertum, breviter tamen, suadeamus.

Etenim dilectio proximi est finis formaque virtutum omnium. Ergo est perfectio substantialis. Patet ista : eo enim dilectio Dei est substantialis perfectio, quia omnes virtutes formalizat in illamque tanquam in finem diriguntur, ut liquet ex dictis. Antecedens autem probatur primo : Eo dilectio Dei est forma et finis omnium virtutum, quia ab ea pendent omnia in lege contenta et a prophetis praedicata; sed haec etiam pendet a dilectione proximi, ut constat ex verbis Christi Domini, *ibi* (16): *In his duobus praeceptis pendet tota lex et Prophetae;* ergo. — Probatur secundo: Eo dilectio Dei est finis formaque virtutum, quia est summa totius legis; sed hoc idem invenitur in dilectione proximi, iuxta Divum Paulum, *ad Romanos,* cap. XIII, v. 8, dicentem : *Qui enim diligit proximum, legem implevit;* ergo idem quod prius. — Probatur tertio ex eodem Paulo, ibidem, v. 10, inferente: *Plenitudo ergo legis est dilectio,* videlicet proximi, de qua in antecedenti locutus fuerat; ergo est finis formaque virtutum, sicut de ipsa virtute caritatis hoc affirmatur, quia est legis plenitudo. — Probatur tandem: Praeceptum de proximi dilectione est simile praecepto de dilectione Dei; ergo dilectio proximi est virtutum forma. Antecedens patet ex auctoritate Christi Domini (17). Et consequentia probatur: quia similitudo inter utramque dilectionem debet desumi ab eo in quo dilectio Dei differt ab omnibus virtutibus: si namque ab eo in quo cum illis convenit sumeretur, omnes aliae virtutes earumque praecepta forent pariter similia praecepto dilectionis Dei; sed in hoc quod sit virtutum forma et finis, differt dilectio Dei ab aliis; ergo in hoc est similis proximi dilectioni.

183. Confirmatur primo: Quod discer-

(15) IIª IIᵃᵉ, quaest. 114, art. 1; ed. Leon., t. IX, p. 442.

(16) *Matth.*, c. XXII, v. 40; Hetzenauer, p. 975: *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetae.*

(17) *Matth.*, c. XXII, v. 39.

nit filios Dei ab amicis discipulisque diaboli, est perfectio essentialis. Dilectio proximi discernit discipulos Domini a discipulis diaboli. Ergo est essentialis perfectio. Minor, in qua poterat difficultas consistere, probatur ex verbis Christi Domini apud *Ioannem*, cap. XIII, v. 35, dicentis: *In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.* Quae verba ita Divus Thomas expendit *Opusc.* IV (18): *Non dicit in suscitatione mortuorum. Non in aliquo evidenti signo, sed hoc est signum: Si dilectionem habueritis ad invicem.* Et super adductum textum (19) sic fatur: *Quicumque connumeratur militiae alicuius Regis, debet portare eius insignia. Insignia autem Christi sunt insignia charitatis. Quicumque ergo vult annumerari militiae Christi, debet charitatis charactere insigniri. Et hoc est, quod dicit: In hoc cognoscent omnes, etc.* Et subdit (20): *Attende autem, quod cum Apostoli multa dona receperunt a Christo: sicut vita, et intellectus, et bona habitudo corporis. Quaedam vero spiritualia: sicut opera miraculorum, etc. Omnia ista non sunt signa discipulatus Christi, cum possint esse communia bonis, et malis; sed speciale discipulatus Christi signum est charitas, et mutua dilectio.*

184. Confirmatur secundo: Quia Christus totius nostrae perfectionis Auctor appellat praeceptum de proximi dilectione mandatum suum (21). Ergo in tali praecepto stat perfectio essentialis. Consequentia videtur bona: si namque dilectio haec non esset praecipuum inter virtutes concurrentes ad spiritualem perfectionem, non videtur suum a perfectionis Auctore adeo specialiter nominandum praeceptum de tali dilectione. Antecedens autem liquet ex verbis ipsius nostri Redemptoris apud *Ioannem*, cap. XV, v. 12, dicentis: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem.* Cum autem alia plura dentur praecepta, prudentissime dubitat inibi (22) Divus Thomas: *Cum multa alia sint praecepta Domini in sacro eloquio, quaeritur quare solum observationem charitatis dicit esse praeceptum suum? Ad quod secundum Gregorium dicendum est, quod charitas est radix, et finis omnium virtutum.* Et post pauca infert (23): *Ergo omnia praecepta quasi ad hoc ordinantur, ut homo benefaciat proximo, et non molestet eum.* Prosequitur Redemptor noster divinum suum sermonem ad Apostolos et, paucis interpositis, repetit (24): *Haec mando vobis, ut diligatis invicem.* Audiendus modo est Sanctus Thomas ibi (25): *Possent enim dicere* (Apostoli) *quare haec omnia Christus diceret eis. Unde Dominus respondens, dicit: Haec mando vobis, etc., quasi omnia, quae dico, sunt inducentia vos ad dilectionem proximorum. I Timoth., I: «Finis praecepti est charitas». Vel dicendum secundum Chrysostomum quod possent discipuli dicere: Domine, cur nobis tot de dilectione tua commemoras? numquid ut improperes? Sed Dominus dicit: non; immo ut incitem vos ad dilectionem proximi.*

Vide ergo motivum quod Legifer divinus habuit ut praeceptum dilectionis proximi suum inter omnia praecepta diceret: quia videlicet, cum adeo hominum perfectionem exoptet, praeceptum de illa virtute quae omnium virtutum finis et forma est, suum inter omnia dicit. Et ob eandem rationem sermones suos, actiones et passiones direxit ut homines ad mutuam dilectionem incitaret. Hoc ipso ostendens in tali proximorum dilectione hominum perfectionem consistere.

---

(18) *Opusc.* IV (III apud Vivès): *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, cap. 7; ed. Vivès, t. XXVII, p. 150ª.

(19) *In Joannem Evangelistam expositio*, c. XIII, v. 35, lect. 7, num. 4; ed. Vivès, t. XX, p. 224ᵇ.

(20) l. c., pp. 224ᵇ-225ᵇ.

(21) *Ioan.*, c. XV, v. 12.

(22) *In Joannem Evangelistam expositio*, c. XV, v. 12, lect. 2; ed. Vivès, t. XX, p. 260ª: *Sed cum sint alia praecepta...*

(23) *Ib.*

(24) *Ioan.*, c. XV, v. 17.

(25) *In Joannem Evangelistam expositio*, c. XV, v. 17, lect. 3, num. 7; ed. Vivès, t. XX, p. 264ᵇ-265ª.

§. II. Respondetur argumentis.

185. Contra primam conclusionem arguitur *primo:* Perfectio substantialis sita est in sola dilectione proximi. Ergo non consistit in dilectione Dei. Illatio est infallibilis; et antecedens probatur ex iis quae numero 182 diximus ad suadendum assertum secundum. Etenim ibi vidimus Divum Paulum Dei dilectionem nullatenus commemorasse, sed solius dilectionis proximi meminisse, de eaque dixisse esse totius legis observantiam, iis verbis (26): *Qui enim proximum diligit, legem implevit.* Post quae et alia quae subiungit, concludit (27): *Plenitudo ergo legis est dilectio,* scilicet proximi, de qua sola ibi loquebatur. Urgentius autem hoc ostendit, dum aliqua legis mandata recenset et, iis recensitis, ait (28): *Et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Quibus perspicue ostendit perfectionem essentialem in sola dilectione proximi consistere. Quod sic probatur: Illa praecepta quae ibi exprimit Paulus, non sunt perfectio essentialis; ergo nec illa quae non explicat, sed in illis verbis includit: *Et si quod est aliud mandatum.* Modo sic: sed in illis verbis includuntur alia omnia mandata praeter illa quae recenset, etiam ipsum praeceptum dilectionis Dei, ut liquet ex universalitate illius clausulae : *Si quod est aliud mandatum.* Ergo nec praecepta in illa clausula implicita, nec alia verbis antecedentibus expressa sunt perfectio substantialis. Consequenterque soli dilectioni proximorum convenit.

Confirmatur primo : Perfectio essentialis est vita animae virtutumque. Sola dilectio proximi hoc habet. Ergo illa et non dilectio Dei est essentialis perfectio. Probatur minor: Id solum est vita animae et virtutum, quo solo ablato, perit vita illa; et, eo solummodo posito, datur. Sed, posita sola dilectione proximi, ponitur illa vita; et, ea ablata, aufertur. Ergo. Minor pro prima parte probatur ex Divo *Ioanne* Evangelista, *Epist.* I, cap. III, v. 14, dicente: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ubi non ad dilectionem Dei, sed ad proximi dilectionem refert transitum illum de morte ad vitam. Pro secunda etiam parte probatur eadem minor ex iis quae immediate docet (29), videlicet : *Qui non diligit, manet in morte. Omnis, qui odit fratrem suum, homicida est.* Ergo, etc.

Confirmatur secundo : Perfectio substantialis, ut constat ex dictis supra, est seipsa et sola sufficiens ad obtinendam perfectam beatitudinem. Caritas, ut est praecise dilectio proximi, sic est. Ergo, ut est dilectio Dei, non est perfectio essentialis.Probatur minor ex eodem *D. Ioanne,* qui rogatus a suis cur adeo frequenter eis proximi dilectionem intimaret, respondit (30) : *Quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit.* Ubi nec verbum adest de dilectione Dei, sed sola dilectio proximi sufficiens esse traditur.

Ut textus quibus rationes factae innituntur, aliosque plures qui adduci poterant, sine confusione intelligas, notare debes doctrinam Divi Thomae in *ad Romanos,* cap. XIII, lect. 2 (31), dicentis: *In dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut causa includitur in effectu.Dicitur enim I Ioannis : « Et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum ». Et e converso dilectio proximi includitur in dilectione Dei, sicut effectus in causa.* Hincque provenit, ut addit ipse Doctor Sanctus (32), *quod in Sacra Scriptura quandoque fit mentio solum de dilectione Dei, quasi sufficiat ad salutem, secundum illud, etc... quandoque autem fit mentio solum de dilectione proximi. Ioan., XV: « Haec mando vobis, ut diligatis invicem ».* Hanc eandem doctrinam tradit Magister in III *Sent.,*

(26) *Rom.,* c. XIII, v. 8; Hetzenauer, p. 1108: *Qui enim diligit proximum, legem implevit.*
(27) v. 10.
(28) v. 9.
(29) *Ib.,* v. 14-15.
(30) Cf. S. HIERONYMUS, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres,* lib. III, cap. VI, v. 10; Migne, P. L., t. 26, ed. 1845, col. 433; ed. 1884, col. 462.
(31) Ed. Vivès, t. XX, p. 566b.
(32) *Ib.*

dist. 27 (33), dicens : *Cum autem duo sint praecepta charitatis, pro utroque saepe unum ponitur: nec immerito: quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus omne mandatum legis dicit instaurari, id est contineri, et impleri in hoc verbo, « diliges proximum tuum sicut te ipsum ». Et Christus dilectionem proximi specialius commemorat dicens: « Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos »; ubi illud maius mandatum dilectionis Dei videtur praetermissum. Sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis: quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere, quem Deus praecipit diligi. Et qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum?* Per haec ergo soluta manent obiecta. Unde

Respondetur argumento negando antecedens. Perfectio quippe substantialis consistit in duobus praeceptis caritatis, uti probat Divus Thomas locis allegatis, clarissimeque docuit Christus Dominus illo suo oraculo iam exhibito, videlicet (34) : *In his duobus pendet tota lex, et Prophetae.* Non dixit in horum uno, sed in utroque; consequenterque dilectio Dei perfectio essentialis est. Ad primam probationem antecedentis liquet ex dictis in illis verbis: *qui diligit proximum, legem implevit* includi dilectionem Dei tanquam causam in suo effectu. Unde non est ibi praetermissa dilectio Dei, *sed bene intelligentibus utrumque invenitur* praeceptum. Similiter ad secundum textum dicimus ibi inclusam esse sicut in effectu Dei dilectionem. Quamobrem, etiamsi concedamus Paulum in illa sua illatione solius dilectionis proximi expresse meminisse, praeceptum tamen dilectionis Dei inclusum ibi esse fatendum est. Diximus *etiamsi concedamus, etc.:* quia sine calumnia potest sustineri Apostolum in illa sua illatione de utraque dilectione locutum fuisse. Sed quidquid sit de hoc, in illa *bene intelligentibus utrumque invenitur* praeceptum.

Per quae ad ultimum testimonium constat in illis verbis: *Et si quod aliud mandatum* non includi (35) dilectionem Dei: eo quod huius dilectionis praeceptum includitur in sequentibus: *In hoc verbo instauratur: diliges, etc.,* uti vidimus expresse traditum a Magistro. Unde illa verba *si quod est aliud, etc.* referuntur tum ad quartum praeceptum decalogi, cuius ibi Apostolus non meminit, referens alia praecepta secundae tabulae; tum ad alia praecepta, quae decalogi non sunt. Quare ad illum discursum ibi efformatum dicitur : omnes illas propositiones admittendas esse praeter minorem subsumptam quoad secundam partem et ultimam consequentiam, quod ex dictis notum est.

Ad primam et secundam confirmationem patet ex dictis dilectionem proximi esse vitam animae, quae eius absentia perit; hoc tamen habet quia includit dilectionem Dei tanquam sui causam. Eoque dilectione proximi vivit anima et etiam dilectione Dei in proximi dilectione inclusa. Et similiter, absente dilectione proximi, deest animae vita: quia eo ipso abest Dei dilectio. Ac tandem sola dilectio proximi sat est ad consequendam salutem : quia nunquam datur dilectio proximi sine dilectione Dei. Nec cum dicitur *sola dilectio proximi,* potest non intelligi dilectio Dei: eo quod proximus, qui ex caritate diligitur, diligitur propter Deum. Unde si praeceptum dilectionis proximi observatur, sufficit: quia, eo observato, adest dilectio Dei. En in hoc sensu intelligendus est Divus Ioannes, dum dixit proximi dilectionem sufficere ad salutem consequendam. Unde ex textibus allegatis et ex innumeris aliis quae tum in Scriptura sacra tum apud Patres occurrunt, nihil habetur quo nostrum assertum primum infringatur. Quod autem ex illis extemplo occurrit, est utramque nostram assertionem veram esse, eoque nobis non obsunt, sed prosunt.

186. Arguitur *secundo:* Caritas, ut dicit dilectionem Dei, non potest perfecte haberi in hac vita. Ergo in Dei dilectione

(33) cap. 7; ed. Quaracchi, 1916, t. II, pp. 677-678.

(34) *Matth.*, c. XXII, v. 40; Hetzenauer, p. 975: *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetae.*

(35) « *includit* » in ed. 1730.

non stat substantialis perfectio. Patet ista: quia perfectio essentialis huius vitae, de qua loquimur, non potest consistere in eo quod solum imperfecte haberi potest, ut de se liquet. Antecedens autem probatur: Caritas, ut est dilectio Dei, cadit sub illo praecepto *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, etc.* (36). Sed hoc praeceptum impleri in hac vita non potest. Ergo. Probatur minor ex Divo Augustino, libro *De perfectione iustitiae,* 16 (37), dicente quod in plenitudine caritatis patriae praeceptum illud implebitur: *Diliges Dominum Deum tuum, etc.* Cui consonat Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 6 (38), docens: *Plene, et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum: in via autem impletur, sed imperfecte.*

Respondetur distinguendo antecedens: *perfecte* perfectione conveniente naturae caritatis, concedo; perfectione conveniente huic statui, nego antecedens. Solutio est Divi Thomae, *Disputata de charitate,* ar. 10 (39), de qua iam in superioribus (40) actum a nobis est possibilitatem perfectionis explorantibus. Unde breviter dicimus quod tam Divus Augustinus quam Angelicus Doctor in testimoniis obiectis solummodo negant caritati in via perfectionem quam illa ex sua natura habere potest, nempe quod semper actu feratur in Deum, quam perfectionem habebit in patria. In via autem habet perfectionem quae secundum praesentem statum haberi potest; quae perfectio relate ad illam primam deficiens est, pro hoc tamen exsilio perfecta res est. Et haec pro argumento hoc, ne dicta inutiliter repetamus.

187. Dices: Caritas est perfectio secundum illum actum quem in patria potest habere perfecte, attenta natura caritatis. Sed caritas non potest Deum perfecte diligere in patria. Ergo. Probatur minor: Deus debet totaliter diligi ut perfecte diligatur; sed, attenta natura caritatis, Deus non potest totaliter diligi; ergo nec perfecte. Maior liquet: tum quia Deum perfecte diligi est diligi ex toto corde, atque ideo totaliter; tum etiam quia perfecte aliquem cognoscere est illum cognoscere totaliter, sin minus non erit cognitio perfecta; unde diligere aliquem perfecte est illum totaliter diligere. Minor autem probatur: si caritas creata, attenta sua natura, Deum totaliter diligeret, aequaliter illum diligeret ac ipse Deus se diligit: quandoquidem Deus non plus quam totaliter, sed totaliter diligit seipsum; hoc est absurdum ingens; ergo caritas nullomodo Deum totaliter diligit.

Respondetur negando minorem. Ad probationem distinguatur maior: *perfecte* a seipso, concedatur; a creatura, subdistinguatur: *totaliter* totalitate imperfecta, concedatur; totalitate perfecta seu adaequationis, negetur maior. Et sub secunda distinctione minori applicata negetur absolute consequentia. Ad probationem minoris distinguatur similiter minor: *totaliter* totalitate adaequationis, concedatur; alia, negetur minor. Solutio est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 27, art. 5, ubi inquirit: *Utrum Deus possit totaliter amari?* Summa illius doctrinae est quod Deus solummodo a seipso potest amari totaliter totalitate adaequationis: quia cum haec totalitas dicat adaequationem inter dilectionem et modum diligibilitatis se tenentis ex parte obiecti, et Deus sit infinite diligibilis, propterea nulla creatura potest illum hac totalitate diligere; sed solum a seipso, cuius dilectio infinita est, eius diligibilitas adaequatur. Caritas autem creata Deum diligit totaliter totalitate imperfecta, quae eo ipso quod imperfecta est, non petit obiecti infinite diligibilis diligibilitatem adaequare in modo illam diligendi. Ista autem totalitas imperfecta ex duplici capite sumitur. Primum est ipsum obiectum amatum, quod tunc tota-

(36) *Deut.*, c. VI, v. 5; *Matth.*, c. XXII, v. 37.

(37) Sic in ed. 1730; requiritur: *Liber de perfectione justitiae hominis,* cap. 8, num. 19; Migne, P. L., t. 44, col. 300-301: *In qua plenitudine charitatis praeceptum illud implebitur,* Diliges Dominum Deum tuum.

(38) corp.; ed. Leon., t. VIII, p. 335^{b}: *... In via vero impletur,...*

(39) *De caritate,* quaest. 1, art. 10, corp.; ed. Vivès, t. XIV, t. 260^{b}-261^{a}.

(40) Disp. 15, quaest. 4, num. 70.

liter hac totalitate diligitur, quando totum quod ad ipsum pertinet, amatur. Sicque caritas viae Deum totaliter amat: quia Deum ipsum super omnia diligit et illi placere satagit. Secundum caput est caritas ipsa, quae tunc totaliter Deum diligit, cum toto suae activitatis pondere in Deum sine intermissione fertur. Et hac totalitate amat Deum caritas beatorum. Ex quibus habetur quod Deus solummodo a seipso amatur perfecte totalitate adaequationis. A caritate autem creata amatur etiam perfecte, sed non totalitate adaequationis, sed illa totalitate et cum illa differentia quas modo expendimus.

188. Arguitur *tertio* contra secundam conclusionem: Proximum diligens non habet perfectionem. Ergo haec non consistit in dilectione proximi. Consequentia bona est. Si namque in proximi dilectione consisteret, quicumque illam haberet, perfectus foret. Antecedens probatur ex cap. XIX D. Matthaei, v. 17, ubi dicitur Christum Dominum respondisse adolescenti viam perfectionis cognoscere desideranti: *Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Proposuit Redemptor noster mandata quae servare tenebatur, inter quae proximi dilectionem collocavit, dicens (41) : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Quo audito, dixit adolescens (42): *Omnia haec custodivi a iuventute mea, quid adhuc mihi deest?* Cui Dominus (43): *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, etc.* Haec est illius antecedentis probatio urgens: quippe ille qui a iuventute sua proximum dilexit, cognoscit se adhuc non habere id in quo perfectio sita est. Et quod caput est, Veritas hoc approbat dicens: *Si vis, etc.* Non dicit: *in te habes id, in quo perfectio consistit, ex quo proximi dilectionem habeas.* Non dixit: *Perfecte dilige proximum, et ita perfectus eris.* Nil horum dixit; sed ostendit perfectionem in alio consistere diverso ab illis quae se a iuventute observasse fatebatur.

Respondetur primo negando antecedens. Ad probationem dic cum Divo Hieronymo (44) adolescentem mentitum fuisse, cum dixit se a iuventute praeceptum de dilectione proximi observasse. Quod inde colligit Doctor Maximus (45) quod cum audivit *vade, et vende etc... et da pauperibus. Abiit tristis.* Quod non faceret, si proximum, uti asserebat, diligeret. — Respondetur secundo cum aliquibus, quos suppresso nomine allegat Divus Thomas (46), quod Dominus non dixit illud de dilectione proximi, ut constat ex quibusdam libris in quibus non invenitur; et apud Marcum non habetur: referuntur alia praecepta, illud tamen de proximi dilectione non refertur. — Respondetur tertio,quod in evangelio Nazaraeorum (47) ponuntur ea quae hic Matthaeus narrat, non tamen eo ordine. Nam cum Dominus praecepta adolescenti proponeret usque ad dilectionem proximi exclusive, dixit adolescens: *Haec omnia custodivi a iuventute mea.* Et tunc Dominus dixit : *Diliges proximum tuum.* Unde nihil sequitur ex dato textu contra nostram resolutionem.

189. Omnes istae glossae eo tendunt ut vel adolescentem mendacem ostendant, vel textum Divi Matthaei, ut minus quantum ad ordinem, non approbare videantur, quibus assentire nequaquam possumus. Verum omnes illas glossas in statera iudicii appendamus, ut sic veritatem quam exploramus, invenire possimus. Contra dictamen Maximi Doctoris videtur stare Divus Marcus, cap. X, v. 31, dicens: *Iesus autem intuitus eum, dilexit eum, et dixit ei: Unum tibi deest, vade, etc.;* sed si ipse

(41) *Ib.*, v. 19.
(42) *Ib.*, v. 20.
(43) *Ib.*, v. 21; Hetzenauer, p. 972: ..., *vade, vende quae habes,...*
(44) *Commentariorum in evangelium Matthaei libri quatuor,* lib. III, cap. XIX, v. 20; Migne, P. L., t. 26, ed. 1845, col. 137; ed. 1884, col. 142.
(45) l. c.: ... *quomodo postea audiens:* Vade, et vende quae habes, et da pauperibus, *tristis recessit, quia habebat possessiones multas?*
(46) *In Matthaeum Evangelistam expositio,* cap. XIX, §. *Dicunt quidam;* ed. Vivès, t. XIX, p. 511[b].
(47) *Sanctum Domini Nostri Jesu Christi Hebraicum Evangelium secundum Matthaeum,* cap. XIX; Parisiis 1551.

praecepta non observasset, illum Christus non dilexisset; ergo Christi dilectio ostendit adolescentem non protulisse mendacium. Quid ergo, Doctoris Maximi expositionem deseremus? Minime. Illam amplexamur prout explicat Divus Thomas IIª IIᵃᵉ, quaest. 189, art. 1, ad 1, ubi ait : *Intelligendum est, eum mentitum esse quantum ad perfectam observantiam huius praecepti.* Et post alia utilissime videnda subdit : « *Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit, « Diliges proximum tuum sicut te ipsum », et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere ». Quod est intelligendum de perfecta impletione huius praecepti. Imperfecte autem, et communi modo verum est, eum observasse praecepta.* Unde liquet iuvenem illum verum ac falsum simul iisdem verbis ad diversa relatis protulisse. Mentitus est, quia praeceptum dilectionis proximi perfecte non observaverat. Et hoc est quod asserit Divus Hieronymus. Non mentitus est, quia illud ipsum praeceptum et alia imperfecte adimpleverat. Et hoc supponit Divus Marcus, cum dignum divino amore illum exhibet. Consequenterque constat veritas expositionis Divi Hieronymi et etiam genuinus litterae sensus nobis constat.

190. Pungit tamen: Quod licet dictis textus adductus explicetur, argumento proposito non occurritur. Si namque in dilectione proximi perfectio staret, diceret Iesus: quod pro nanciscenda perfectione deest, nihil est aliud nisi quod proximum, quem diligis imperfecte, perfecte diligas. Non hoc fecit caelestis Magister, sed in alio perfectionem sitam esse innuens dixit: *Si vis perfectus esse, vade, et vende, etc.* Ergo ex hoc urgenter liquet dilectionem proximi perfectionem non esse.

Secunda glossa admittenda non est. Id enim quod Matthaeus narrat, ut fide sanctum tenemur credere. Unde cum Matthaeus asserat Christum Dominum praeceptum dilectionis proximi proposuisse, ita factum esse debemus sine haesitatione fateri. Praeterquam quod etiam si haec excogitatio vera foret, adhuc factum argumentum, ut modo ponderabamus, neutiquam solveretur. — Ultima expositio eodem fere modo excluditur ac praecedens. Unde cogimur sic textum exponere, quod factum argumentum solvatur.

Igitur respondemus admittendo expositionem Divi Hieronymi ut a Divo Thoma (48) explicatam. Unde dicimus: adolescentem illum vere a iuventute sua proximi dilectionem habuisse, imperfectam tamen, ut ostendit ipse in eo ipso quod fecit, cum Dominus consuleret divitiarum alienationem ut illas proximis egentibus impertiret; quod, ut diximus, observavit Hieronymus (49) et laudatus D. Thomas (50) ex Origine (51) observavit.Modo autem volens ad perfectionem conscendere, dictum ei fuit impossibile esse consequi perfectionem sine perfectione ipsa, quae essentialiter consistit in dilectione perfecta Dei et proximi dilectione perfecta. Hoc docuit Christus Dominus, ut docet Divus Thomas, *Opusc. XVIII,* cap. 15 (52), dignissimus quod ab omnibus audiatur. Ipsius verba iam referentis iam exponentis subiicio : « *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et veni, sequere me* ». *Ubi omnium bonorum exteriorum abdicationem ad duo videtur ordinare, scilicet ad dilectionem proximi, cum dicit « et da pauperibus », et ad dilectionem Dei, cum dicit « et sequere me. »* Vide quomodo verbis ipsis quibus secunda nostra assertio impugnabatur, utraque iam assertio comprobetur. Unde patet Christum Dominum pro perfectione obtinenda consuluisse illi adolescenti non aliquid novum quod iam prius non haberet quoad substantiam,

(48) IIª IIᵃᵉ, quaest. 189, art. 1, ad 1.
(49) l. c.; cf. supra, nota (44).
(50) l. c.; cf. nota (48).
(51 Apud S. Thomam, l. c., datur contractio quaedam veteris interpretationis Originis *Commentariorum in evangelium secundum Matthaeum* tom. XV, num. 15; Migne, P. G., t. 13, col. 1293-1296.
(52) *Opusc.* XVIII (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 15; ed. Vivès, t. XXIX, p. 134ᵇ: ..., *cum dicit: « sequere me ».* — In ed. 1730 legitur: « *cap. 14* ».

sed ipsam Dei ac proximi dilectionem, quam habebat, perfecte habendam docet; primam in suiipsius sequela: *Sequere me;* secundam in erogatione bonorum exteriorum inter proximos indigentes : *Da pauperibus.*

191. Nec intelligas ipsam bonorum distributionem esse perfectionem; non enim ipsa est perfectio, sed ordinatur ad perfectionem ex quo ad proximi dilectionem, in qua perfectio consistit, ordinatur. A perfecta enim dilectione proximi imperatur illa adeo egregia ab omnibus abdicatio. Quod luculenter tradit Divus Thomas *super Matthaeum* (53) dicens: *Ille ergo perfectus est in charitate, qui diligit Deum* (et proximum) *usque ad contemptum sui, et suorum.* Mox repetit (54): *Quicumque habet charitatem perfectam usque ad contemptum sui, et suorum, perfectionem habet.* Ubi, ut vides, aliud est contemnere seipsum, quod fit per votum obedientiae quo propria voluntas contemnitur ac perimitur, et aliud est motivum ob quod homo seipsum contemnit. Si homo contemnit seipsum omnemque suam voluntatem perimit ob amorem Dei, perfectam Dei dilectionem habet, atque ideo perfectus est. Cuius perfectionis signum evidens est illud propriae voluntatis holocaustum. Unde perfectio non stat essentialiter in holocausto illo, sed in Dei amore ad illud holocaustum impellente. Similiter aliud est contemptus sui et suorum ob amorem proximi, et aliud ipse amor proximi incitans ut propria vita, v. g., pro proximo contemnatur et ut omnes facultates propriae distribuantur inter proximos. Haec omnium facultatum inter proximos liberalis distributio non est formaliter ipsa essentialis perfectio; signat tamen amorem proximi perfectissimum, sine quo dabilis non est illa adeo generosa bonorum inter pauperes distributio. Unde Christus Dominus instruere volens adolescentem viam perfectionis scire desiderantem, dixit: *Si vis perfectus esse, etc... da pauperibus.* Ac si diceret, iuxta propositam D. Thomae intelligentiam: tunc perfectus eris, cum omnia tua pauperibus contuleris. Non quia ipsa omnium tuorum collatio sit formaliter perfectio seu proximi dilectio, sed quia imperatur a perfecta proximi dilectione eamque signat. Non enim dabile est quod absit proximi perfecta dilectio, si adest liberalis illa collatio.

192. Arguitur *quarto* contra eandem conclusionem: In unione cum fine supernaturali stat perfectio essentialis. Dilectio proximi non est unio cum fine supernaturali. Ergo non est perfectio essentialis. Maior continet certissimam doctrinam, qua multoties in superioribus usi sumus. Minor autem probatur primo: dilectio est unio diligentis cum re dilecta; sed res dilecta per proximi dilectionem non est ultimus finis, sed ipse proximus; ergo. — Probatur secundo illa minor: dilectio est unio diligentis cum obiecto formali *quod* ipsius dilectionis; obiectum formale dilectionis proximi non est finis ultimus, sed proximus ipse; ergo. Probatur minor: dilectio Dei et dilectio proximi differunt specie; ergo habent diversa obiecta formalia. Ergo cum ultimus finis sit obiectum formale dilectionis Dei, non potest idem ultimus finis esse obiectum formale dilectionis proximi. Ergo eius formale obiectum est proximus.

Respondetur primo distinguendo maiorem: *in unione* sive mediata aut virtuali, sive formali et immediata, concedo; formali ac immediata, subdistinguo : *stat perfectio* quae est habitus, concedo; quae est actus talis habitus, adhuc distinguo: primarius, concedo ; secundarius, nego maiorem. Et sub prima distinctione applicata minori distinguatur consequens aliis duabus distinctionibus. Explicatur solutio: Perfectio essentialis, ut diximus quaestione praecedenti, est habitus supernaturalis caritatis, cuius propensio est ad unionem cum ultimo fine supernaturali. Iste habitus habet actum primarium et actus secundarios. Primarius actus est dilectio Dei, media qua ipse habitus caritatis Deo actu et formaliter unitur. Obiec-

(53) cap. XIX; ed. Vivès, t. XIX, p. 512ª

(54) *Ib.*, p. 512ᵇ.

tum specificativum huius actus est idem ac obiectum habitus caritatis, nempe Deus ultimus finis supernaturalis. Ab hoc obiecto speciem capiunt habitus et actus, illud immediate respiciunt, illique immediate ac formaliter uniuntur. Habet etiam habitus caritatis actus secundarios, quorum unus est dilectio proximi. Huius actus obiectum formale ac specificativum non est Deus, sed proximus; nec consequenter ratio *sub qua* proxime in proximum tendit est ipsa divina bonitas, sed entitas creata gratiae qua proximus fulget vel qua fulgere desiderat. At quia ita proximum ex caritate diligimus, quod illum propter Deum diligamus, ideo iste actus secundarius habet aliam rationem *sub qua* virtualem seu radicalem, quae est ipsa ratio formalis *sub qua* habitus caritatis actusque primarii. Quocirca dilectio proximi, quae est immediata unio cum proximo, mediate unit nos cum Deo fine ultimo supernaturali. Nec alia maior unio requiritur ad essentialem perfectionem, quae solum est talis per modum actus secundarii. Sicut ob eandem rationem, etiam si illa dilectio sit actus virtutis theologicae, eo quod actus secundarius illius virtutis est, non petit terminari immediate ad Deum, ad quem absdubio habitus actusque primarius terminantur. Pariformiter, licet perfectio substantialis quae per modum habitus aut actus primarii eius sit unio immediata cum ultimo fine supernaturali, hoc tamen non exposcit perfectio substantialis quae est actus secundarius. Sicque dilectio proximi cognoscitur non esse maximum praeceptum, quandoquidem non est unio immediata cum ultimo fine; quia tamen est mediata unio cum fine ultimo, est simile maximo legis praecepto. Per quae patet ad totum argumentum, quod in falsitate minoris fundabatur. Ut autem plenius solvatur,

Respondetur ad primam minoris probationem distinguendo minorem: *res dilecta* immediate ac formaliter, concedo; virtualiter ac mediate, nego minorem. Termini ex dictis liquent. Ad secundam probationem dicas: dilectionem quae est actus primarius caritatis, esse quidem unionem immediatam cum ultimo fine supernaturali, qui est eius obiectum *quod* formale; at dilectio quae est actus secundarius caritatis, est unio immediata cum proximo: quia hic est eius formale obiectum; et etiam est unio mediata cum fine ultimo supernaturali, propter quem proximus diligitur. Quod sat esse ad perfectionem substantialem per modum actus secundarii iam diximus. Probatio illius minoris nec dicta impugnat nec contra nos est, qui fatemur dari diversitatem illam inter dilectionem Dei et proximi dilectionem.

193. Contra hanc tamen solutionem multipliciter obiicies: Primo, quia est expresse contra Patres Salmanticenses, qui tract. IV, disp. 3, num. 39 (55), perspicue docent proximi dilectionem nullatenus terminari ad proximum ut ad finem proximum immediate ac per se primo inspectum, moventurque ad hoc asserendum, *quia contra rationem actus virtutis theologalis est, ut terminetur immediate, et formaliter ad alium, praeter quam ad Deum.* Ruit ergo doctrina data.

Obiicies secundo : Idem est obiectum habitus et actus. Sed obiectum habitus caritatis est Deus. Ergo cum dilectio proximi sit actus caritatis, eius formale obiectum Deus est. Maior probatur : quia habitus speciem habet ab actibus et obiecto; ergo idem est obiectum habitus et actus. Si namque actus haberet obiectum diversum ab obiecto habitus, iam iste a tali obiecto non specificaretur, ut de se patet.

Obiicies tertio et praecipue: Quia tradita doctrina est contra Divum Thomam, II^a II^{ae}, quaest. 25, art. 1, docente: *Idem specie actus est, quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus.* Ergo falsum est quod dilectio proximi habeat obiectum formale diversum ab obiecto formali dilectionis Dei; consequenterque falsum est quod eae dilectiones specifice distinguantur.

(55) T. II, p. 46^b.

Respondetur ad primam obiectionem: materiam de qua agimus, non esse adeo certam, ut pro utraque parte non sint fundamenta maxima sibi invicem adversantia. Cuius rei non alios testes adducere opus est, nisi ipsos Patres Salmanticenses, qui loco in obiectione allegato ea sane dicunt quae in illa repraesentantur. Consule tamen eos Patres, tract. VIII, disp. 1, dub. 4, toto § 5 (56), et videbis quid circa praesentem controversiam doceant. Eosdem etiam consule tract. XIX, disp. 2, dub. 3 et 4 fere per tota (57), praesertim tamen num. 39 et 40 (58), ubi si non diversa tradunt, diverso tamen modo ex parte procedunt. Quod proculdubio inconsequentiae non est, sed incertitudinis magnae ex parte rei de qua agimus.

Directe autem dicimus: quod licet ibi doceant actum dilectionis proximi esse eiusdem speciei cum actu dilectionis Dei, locis aliis a nobis modo adductis eos actus specifice differre docent eo distinctionis genere quod iam explicabimus. Modo argumentum dipellimus secundum unum modum ex iis quibus utuntur theologi; postmodum vero aliter procedemus. Possemus etiam dicere: Patres Salmanticenses loco citato in obiectione afferre dilectionem Dei et proximi non ut rem de qua disputent, sed ut exemplum quo ibi a se dicta confirment. Ad quod sat est quod exemplum gaudeat probabilitate, non tamen requiritur quod sit sententia adducentis. Uti iidem Patres non raro docent solventes auctoritates D. Thomae et Aristotelis. De cuius testimoniis haec ob traditum fundamentum docet Angelicus Doctor I^{a} parte, quaest. 48, art. 1, ad 1 et quaest. 67, art. 2, ad 2, ubi ait: *Non tamen est multum curandum de eis exemplis, quae Aristoteles inducit in libris logicalibus : quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.*

Idem ergo dicimus in nostro casu. Unde asserimus dilectionem proximi ad ipsum proximum terminari ut ad obiectum *quod* formale. Et licet de ratione virtutis theologicae sit terminari immediate ad Deum, hoc habet per actum primarium ipsius, secus autem per secundarium : quia hic actus *deficit a rigore theologico,* ut docent dicti Patres loco citato ex tract. XIX, num. 73 (59) et num. 67 (60), ubi ex paritate fidei infusae, quae etiam est virtus theologalis, probant actus secundarios caritatis ad ens creatum immediate terminari.

Ad secundam obiectionem liquet ex dictis obiectum habitus esse idem cum obiecto actus primarii, secus cum obiecto secundarii actus, a quo sicut non habet speciem, sic nec ab obiecto ipsius. — Ad tertiam obiectionem respondetur cum iisdem Salmanticensibus dilectionem Dei et proximi si sumantur in esse moris, non distingui specifice; at si sumantur physice, specifice distingui. Ratioque ea est: quod ut dilectio proximi sit in esse moris eiusdem speciei cum Dei dilectione, sat est quod proximum attingat quia est aliquid Dei. Ut autem sit physice alterius speciei, sufficit quod eius immediatum formaleque obiectum diversum sit ab obiecto formali dilectionis Dei. Quae omnia verificantur in illa duplici dilectione; proptereaque physice sumptae sunt diversae speciei, non autem in esse moris. Et hoc secundum est quod docet Divus Thomas in oppositum adductus, uti docent dicti Salmanticenses (61) et Araujo, II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 5 (62). Nec in hoc magis explanando moras facimus: quia quae ex hac parte doctrinam traditam impugnare videntur, postmodum in secunda argumenti solutione declarantur. Ex alio autem capite impugnationi obnoxia est data solutio. Unde

194. Obiicies quarto : Quod dilectio proximi ad Deum ut finem mediate refe-

(56) T. V, pp. 47^{a}-50^{a}.

(57) T. XII, pp. 65^{a} sqq.

(58) dub. 3, num. 39-40; t. XII, pp. 67^{b}-68^{b}.

(59) Tract. XIX, disp. 2, dub. 4, num. 73; t. XII, p. 85^{b}: *Nam cum praedictus actus deficiat a rigore theologico.*

(60) *Ib.*, num. 67; t. XII, p. 82^{b}.

(61) Tract. VIII, disp. 1, dub. 4, §. 5, num. 98; t. V, p. 49^{b}.

(62) *De Fide, Spe et Charitate, in Secundam Secundae Angelici Doctoris commentarius,* quaest. 23, art. 5, num. 31, ad 2; Salmanticae 1635, p. 370^{b}.

ratur, non sufficit ut ipsa sit perfectio essentialis. Probatur ista : quaecumque virtus mediate terminatur ad Deum ut finem; sed in iis virtutibus perfectio non consistit; ergo nec in dilectione proximi. Maior, in qua poterat esse difficultas, clarissima est: quaevis enim virtus immediate attingit suum proprium obiectum et eo mediante fertur in ultimum finem supernaturalem motione et imperio caritatis, cuius est se et alia in Deum finem ultimum ordinare.

Confirmatur et urgetur primo ratio facta: Ideo in virtutibus moralibus non stat perfectio substantialis, quia ipsae immediate terminantur ad id quod est ad finem. Sed dilectio proximi immediate terminatur ad id quod est ad finem. Ergo non est perfectio essentialis. Maior continet doctrinam verissimam; et minor probatur: dilectio proximi terminatur immediate ad proximum; at proximus est medium ad finem ultimum; ergo. Minor patet tum ex se, tum quia proximus non est finis ultimus. Ergo est medium ad talem finem prout medium dicit vel medium rigorose tale vel finem intermedium, quod pro re praesenti est materiale.

Confirmatur et urgetur secundo : Perfectio substantialis est finis totius vitae christianae, qui immediate adhaeret fini increato, ut saepe saepius in superioribus dictum est. Sed dilectio proximi non est finis christianae vitae immediate adhaerens fini increato. Ergo non est perfectio essentialis. Probatur minor: dilectio proximi ordinatur tanquam ad finem ad dilectionem Dei; ergo ipsa nec est finis ultimus creatus, nec fini increato immediate adhaeret. Probatur antecedens ex Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 2 (63), ubi ait: *Ad primum ergo dicendum, quod licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem.* Et ad quartum inquit: *In dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis in eo, quod est ad finem.* Ergo, etc.

Respondetur ad obiectionem distinguendo propositionem primam: *referatur,* si referretur ab extrinseco, concedo; *referatur* ex natura sua, subdistinguo : *non sufficit,* etc. per modum virtutis aut actus primarii talis virtutis, concedo; per modum actus secundarii, nego. Itaque terminari mediate ad finem ultimum stat dupliciter. Primo, non ex natura habitus vel actus qui ad talem finem refertur, sed ex impulsu ab extrinseco adveniente. Sicque omnes virtutes ex motione ac imperio caritatis confortantur, ut post attactionem proprii finis in Deum finem ultimum ordinentur. Et quod sic terminatur ad ultimum finem, non potest esse perfectio ob motiva saepius inculcata. Secundo potest aliquid terminari mediate ad ultimum finem taliter quod haec terminatio non conveniat illi ab extrinseco seu mediate, sed immediate et extrinseca, etc., sed ex intrinseca conditione ipsius. Et quod sic terminatur ad finem ultimum, perfectio substantialis est non per modum virtutis aut actus primarii, sed per modum actus secundarii. Quocirca, cum hoc sit proprium dilectionis proximi, propterea dicimus esse substantialem perfectionem. Considerandum est in tali dilectione proximi quod est actus caritatis et quod secundarius est. Qua actus caritatis, tendit ex sibi intrinsecis in ultimum finem supernaturalem. Sin minus, ab aliis aliarum virtutum actibus haud differret. Qua actus secundarius, tendit in talem finem mediate, non immediate; secus enim in nullo ab actu primario differret. Unde, cum hic actus sit veluti medium inter actum dilectionis Dei et aliarum virtutum actus, convenit cum primo in hoc quod est tendere ex sibi intrinsecis in ultimum finem; et cum illis aliis convenit in hoc quod est mediate ad talem ultimum finem ordinari.

Pro quorum maiori luce observandum est cum nostris Salmanticensibus, loco allegato ex tract. VIII, § 5 (64), dilectionem proximi habere duplicem rationem *sub qua.* Prima est formalis et immediata; et sub hac attingit obiectum formale sui, nempe proximum. Secunda est radicalis

(63) Ad 1; ed. Leon., t. VIII, p. 332^{b}: *Ad primum ergo dicendum quod, si* [« *licet* » P etc.] *caritas...*

(64) Tract. VIII, disp. 1, dub. 4, §. 5, num. 93; t. V, pp. 47^{a}-48^{a}.

et mediata; quae ita appellatur, quia est radix et causa rationis formalis *sub qua*. Et haec est ipsa bonitas increata Dei, quae est obiectum formale dilectionis Dei et caritatis. Quae bonitas increata est absdubio radix et causa illius bonitatis quae est ratio *sub qua* diligitur proximus, proptereaque dicitur ratio *sub qua* mediata et radicalis. Unde ipsa proximi dilectio, ex quo proximum diligat sub illa radicali ac mediata ratione, non potest non ulterius ex natura sua aut sibi intrinsecis progredi et terminari ad ipsam rationem *sub qua* radicalem eique uniri. Ad eum proportionalem modum quo principia demonstrationis dicuntur ratio *sub qua* scientiae: non quia sint eius ratio formalis sub qua proxime scientia attingat suum obiectum *quod,* sed quia dicta principia sunt radix et causa a qua ortum ducit ratio *sub qua* proxima et immediata scientiae, quae non solum cognoscit veritatem ex iis principiis deductam, verum etiam illam in eisdem principiis contemplatur. Unde scientia, et conclusiones, et principia ut causas et radices in quibus conclusiones praecontinentur, cognoscit. Simile et ob eandem rationem invenitur in dilectione proximi; eoque ex natura sua tendit in finem ultimum, in quo eius ratio *sub qua* radicalis invenitur. Quod aliae virtutes aut ipsarum actus immediate non habent; ob quod perfectio substantialis in ipsis nullatenus consistere potest.

Ad primam confirmationem distinguatur maior: *terminantur* per actum primarium et secundarium, concedatur; per secundarium praecise, negetur maior. Deinde distinguatur minor : *terminatur* terminatione actus primarii, negetur; actus secundarii, subdistinguo: habentis pro ratione *sub qua* radicali ipsum finem, concedo; aliter, nego minorem. Si virtus aliqua praeter caritatem esset perfectio, respiceret per se ex se ultimum finem,cum quo ipsam habentem coniungeret medio actu primario ipsius virtutis; quod patet repugnare virtutibus moralibus ipsarumque actibus primariis. Aliunde autem actus secundarii ipsarum non habent unde ex se possint in ultimum finem tendere. Dissonum quippe prorsus est quod actus secundarius alicuius virtutis sit perfectio respiciatque ex se ultimum finem et quod nec virtus, cuius actus secundarius est, nec actus primarius hoc habeant. Quocirca in nulla virtute morali, nec in alia praeter caritatem motivum adest ut dicatur perfectio. Dilectio autem proximi est perfectio per modum actus secundarii, qui eo ipso quod secundarius est, supponit habitum elicientem illum eiusque actum primarium, in quibus perfectissime reperitur perfectionis ratio; ac insuper ipse actus secundarius dilectionis ex sibi intrinsecis quae habet ab habitu et a primario actu, petit ordinari in ultimum finem, atque adeo perfectio est modo dicto. Unico verbo: virtutes morales per actus secundarios et primarios sunt ex se ad media et dumtaxat ab extrinseco sunt ad finem. Dilectio proximi supponit actum tendentem ex natura sua in ultimum finem et habitum talem finem essentialiter inspicientem, a quibus habet quod ipse in talem finem ultimum ordinetur; quiaque quod actus secundarius habet ab habitu eliciente et ab actu primario, non est adventitium ipsi, sed iuxta ipsius naturam, propterea iuxta naturam ipsius convenit dilectioni proximi tendere immediate in finem ultimum, atque adeo perfectio est.

Ad secundam confirmationem distinguatur maior: *perfectio* per modum virtutis aut actus primarii, concedatur; secundarii, subdistinguo: *immediate* immediatione virtutis, concedo; actus, nego maiorem. Et sub hac secunda distinctione applicata minori distinguatur consequens iuxta primam. Itaque dupliciter potest aliquid immediate adhaerere fini ultimo. Primo, immediatione virtutis et actus. Secundo, immediatione non actus, sed virtutis. Immediatione actus et virtutis adhaeret caritas et eius actus primarius. Illa, quia quin mediet alia virtus aut actus ab alio habitu elicitus, adhaeret. Iste, quia adhaeret sine mediatione alterius actus aut habitus ab eo qui illum elicit, qui sane immediationem non tollit. Immediatione virtutis et non actus adhaeret ultimo fini dilectio proximi. Adhaeret immediatione virtutis: quia nulla virtus nisi caritas, in

qua veluti in causa est, ultimo fini adhaeret. Ceterum non adhaeret immediatione actus: quia praesupponit dilectionem Dei ab ipsa specifice diversam, quae immediate tanquam obiecto formali adhaeret ultimo fini. Ad perfectionem substantialem per modum virtutis et actus primarii requiritur immediatio prima; ad perfectionem substantialem per modum actus secundarii sufficit immediatio secunda. Et quia neutra ex his immediationibus reperitur extra caritatem et eius actus, propterea non datur alibi perfectio substantialis.

Testimonia Divi Thomae in contrarium adducta intelligenda sunt modo dicto. Et ipse Angelicus Doctor doctrinam datam affatim expressit, dum dixit (65) caritatem habere *duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem.* In quo ostendit inter finem increatum et actum dilectionis proximi mediare quidem actum dilectionis Dei, virtutem vero aliquam non mediare. In eo autem quod actus secundarius caritatis primarium ut finem respiciat, nihil obvelatur quod nobis obesse possit. Cum dilectionem proximi esse perfectionem per modum actus secundarii, de cuius intrinseca ratione est dependentia ab actu primario, statuerimus.

195. Respondetur secundo ad propositum argumentum, concessa maiori, negando minorem. Ad primam probationem negetur minor. Et similiter ad secundam. Ad huius probationem negetur antecedens cum laudatis Salmanticensibus, Araujo pluribusque aliis theologis, quibus favet Divus Thomas verbis num. 193 positis. Unde dicimus quod dilectio proximi est eiusdem speciei cum dilectione Dei: quia utraque dilectio habet idem formale obiectum. Quippe dilectio proximi, quatenus actus caritatis theologicae est, non amat in proximo nisi Deum in proximo relucentem. Quocirca utraque haec dilectio non discriminatur in motivo aut obiecto formali: utramque enim movet divina bonitas, quae utriusque obiectum formale est; discriminantur tamen in eo quod dilectio Dei tendit ad divinam bonitatem in ipso Deo existentem, et dilectio proximi tendit ad eandem bonitatem divinam prout relucet in proximo. At, quia eadem prorsus est divina bonitas relucens in proximo ac existens in Deo, propterea obiectum utriusque dilectionis est idem; consequenterque ipsae dilectiones sunt specifice indistinctae; atque adeo verum est quod prius dicebamus, videlicet in proximo nihil aliud amari nisi Deum.

Hoc didicimus ex nostro Angelico Doctore, II^{a} II^{ae}, quaest. 103, art. 3 (66), dicente: *Ad secundum dicendum, quod ratio diligendi proximum est Deus; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum; et ideo eadem charitas est, qua diligitur Deus, et proximus.* Ubi diserte probat caritatis identitatem,sive ad amandum Deum elevetur, sive ad proximum diligendum referatur, ex unitate motivi: utrobique enim quod amatur, Deus est. Idem docet Divus Bernardus, lib. *De amore Dei,* cap. 9 (67) dicens: *Docemur amare proximum secundum legem charitatis puram: ut sicut Deus non nisi se ipsum amat in nobis, et nos ipsum didicimus amare in nobis: ita et proximum, sicut nos incipiamus amare, in quo solum Deum amamus.*

Eandem veritatem comprobant plura exempla quorum unum dumtaxat propono. Simplex volitio, de qua diximus tomo I, lib. I, num. 139 (68), respicere finem, interdum etiam media respicit, ut docet Divus Thomas, *De verit.,* quaest. 22, art. 13, ad 9 (69). Est tamen idem omnino actus, sive ad finem, sive ad

---

(65) II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 2, ad 1.

(66) Ad 2; ed. Leon., t. IX, p. 379^{b}: *... proximum Deus est, non enim diligimus per caritatem in proximo...*

(67) Sic in ed. 1730; requiritur *Tractatus de contemplando Deo,* cap. 9, num. 19; Migne, P. L., t. 184, col. 378: *... in nobis, et nos solum Deum dicimus amare, ita et... Deum amamus sicut in nobis ipsis.* — Auctor huius opusculi est Gulielmus abbas sancti Theodorici, O. Cist. † 1149; cf. Migne, P. L., t. 184, col. 363-366. — Ioseph a Spiritu Sancto refert hunc textum prout invenitur apud SALMANTICENSES, tract. VIII, disp. 1, dub. 4, §. 5, num. 94; t. V, p. 48^{b}.

(68) Ed. 1924, p. 47^{a}.

(69) Ed. Vivès, t. XV, p. 169^{b}.

media terminetur. Cuius rationem assignat Angelicus ipse Doctor, I^{a} II^{ae}, quaest. 8, art. 2, hisce verbis: *Unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis.* Id enim simplex volitio amat in mediis, quod est finis in ipsis mediis relucens; alia vero quae ad ipsa media spectant, de materiali se habent. Quapropter idem specifice actus est simplex volitio sive relate ad finem, sive relate ad media: quia nullibi vult aliquid praeter finem.

Quae a contrario confirmari possunt. Quippe intentio et electio, quae eiusdem voluntatis actus sunt, specie differunt: quia intentio est ad finem; electio vero ad media, sed taliter quod ipsa media secundum propriam rationem mediorum, hoc est quatenus utilia, respicit. Ecce quod actus voluntatis qui terminatur ad media ut formaliter talia, differt ab ipsius voluntatis actu qui terminatur ad finem; et actus voluntatis qui in mediis nihil aliud respicit nisi finem, est omnino idem prout ad finem in se et in mediis terminatur. Intentioni et electioni comparantur dilectio Dei et proximi secundum primam argumenti solutionem; et simplici volitioni iuxta hanc secundam. Quam prosequentes dicimus: dilectionem proximi esse finem spiritualis vitae, nos cum ultimo fine unire aliaque habere quae ei in alia solutione denegavimus. Unde est substantialis perfectio. Plura habet contra se hic dicendi modus, fateor; sed non possumus illa modo afferre: quia ex tertia solutione, quam iam facto argumento exhibemus, illa maiori ex parte dissipantur.

196. Ut autem solutionem tertiam offeramus, observare debes: iustum, qui eo ipso habet gratiam et caritatem, dupliciter considerari posse. Primo, ut dicit habitudinem ad Deum, cuius filius est aliaque in illis supernaturalibus donis habet talem habitudinem fundantia. Secundo potest sumi absolute et sine hoc respectu, sed iuxta dignitatem ac pulchritudinem quam in se habet qui adeo ineffabilibus bonis decoratur. Praecisio haec est omnium theologorum illam admittentium, sicut etiam quod iustus sub prima consideratione diligitur ex caritate virtute theologica. Sub secunda autem consideratione plures sunt, iique doctissimi, qui negant posse diligi ex caritate. Unde dicunt proximum sub dicta inspectione diligi quidem ab aliis amore supernaturali, qui est actus cuiusdam virtutis infusae quam dicunt esse amicitiam supernaturalem. Moventurque, quia proximus, sic consideratus, est illius amoris obiectum *quod;* et quia nullum ens creatum potest esse obiectum immediatum actus virtutis theologicae, ideo illam aliam virtutem ponunt, qua proximus dicta absoluta inspectione diligatur.

Huic tamen excogitationi acquiescere non valemus: quia contraria doctrina est quam cum suo Angelico Magistro omnes thomistae sequuntur, quibus ex aliis adhaerent magni nominis theologi plures, ut sunt Eximius Suarez (70) aliique. Unde supponendum in praesenti est proximum sub utraque illa consideratione diligi ex caritate virtute theologica; de quo doctissime agunt Patres Salmanticenses, loco allegato ex tract. XIX, dub. 4 per totum (71). Hocque est fundamentum tertiae solutionis quam accipio ab iisdem Patribus loco adducto ex tract. VIII, § 5 in fine (72), ubi mentionem faciunt utriusque illius considerationis. Ex his ergo

197. Respondetur tertio ad argumentum distinguendo minorem: *dilectio proximi* quatenus in eo Deus amatur ipseque accipitur cum habitudine ad Deum, nego; absolute sumpti, subdistinguo: *non est unio* immediata, concedo; mediata, nego minorem iuxta dicta in solutione prima. Sicque, proportione servata, respondere debes ad omnes propositiones facti argumenti usque ad ultimum antecedens, quod iuxta dicta distinguatur sic: *et dilectio proximi* absolute sumpti, concedatur; prout dicit habitudinem ad Deum, negetur antecedens. Termini ex dictis nu-

(70) *De charitate,* disput. 1, sect. 3; ed. Vivès, t. XII, pp. 638^{b}-641^{b}.

(71) Tract. XIX, disp. 2, dub. 4; t. XII, pp. 74^{b}-90^{b}.

(72) Tract. VIII, disp. 1, dub. 4, §. 5, num. 99; t. V, p. 50^{a}.

mero praecedenti noti sunt. Ex quibus etiam liquet quod dilectio proximi, prout iste consideratur cum habitudine ad Deum, non habet distinctum obiectum ac dilectio Dei; atque ideo non differunt specie.At dilectio proximi absolute sumpti est specifice alia a dilectione Dei, utpote habens diversum obiectum formale. Sicque duplex solutio praecedens eiusque auctores ad concordiam revocantur.Quandoquidem prima loquitur de dilectione proximi absolute considerati. Secunda loquitur de proximo prout dicit habitudinem ad Deum. Prima sumit proximum sicut media ad finem attinguntur ab electione. Secunda sumit proximum sicut media attinguntur a simplici volitione. Unde prima respicit proximum ut obiectum formale. Secunda autem ut pure materiale. Hac etiam via plura Sanctorum Patrum testimonia, quae pro utraque parte adducuntur, facillime explicantur.

Restat ut videamus an sub utraque consideratione dilectio proximi sit perfectio? Ad quod affirmative respondemus. De dilectione proximi specifice indistincta a dilectione Dei nullum dubium adest, quod prudentem torquere valeat. De dilectione proximi, prout diversa specifice a Dei dilectione, dubium esse potest. Verum motiva praecipua quibus tale dubium fulciri potest, enervavimus num. 193 et 194. Unde dicimus quod etiam sub hac consideratione dilectio proximi perfectio substantialis est propter dicta.

198. Arguitur *quinto:* Dilectio sui non est perfectio substantialis. Ergo nec dilectio proximi. Consequentia liquet: quoniam dilectio proximi minus obligat quam dilectio sui, estque perfectior dilectione proximi; eoque si dilectio magis obligatoria et perfecta non est perfectio, nec similiter perfectio erit dilectio minus perfecta et obligatoria. Antecedens autem probatur multipliciter. Primo: de perfectione substantiali adest praeceptum,ut patet ex *Matthaeo,* XXII, v. 37: *Diliges Dominum Deum tuum, etc.;* sed de dilectione sui non datur praeceptum; ergo non est perfectio. — Secundo probatur antecedens: a perfectione substantiali tanquam a fine ipsius pendet tota vita christiana; sed vita christiana non dependet a dilectione sui, secundum illud (73): *In his duobus praeceptis tota lex pendet, et Prophetae,* quod dictum est de dilectione Dei et proximi; ergo idem quod prius. — Tertio probatur: perfectio est specialissima amicitia; dilectio sui amicitia non est : nemo enim secum amicitiam habere valet; ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem negetur minor : datur enim praeceptum de dilectione sui a natura ipsa impositum, quod Legifer divinus supponit, cum apud *Matthaeum,* capite citato (74), ait: *Et proximum tuum sicut teipsum;* et in libro *Levitici,* cap. XIX, v. 18: *Diliges amicum tuum sicut te ipsum.* Si enim proximum sicut nos ipsos diligere debemus, ergo debemus diligere nos ipsos. Causam autem ob quam huius praecepti mentio specialis non fiat, assignat ex Divo Augustino (75) Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 3 (76), dicens: *Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I* de doctrina christ. *« Cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto », id est, de dilectione sui et corporis proprii, « nulla praecepta danda erant. Quantumcumque enim homo excidat a charitate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui ». Modus autem diligendi praecipiendus est homini, ut scilicet se ordinate diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc, quod homo diligit*

(73) *Matth.,* c. XXII, v. 40; Hetzenauer, p. 975: *In his duobus mandatis universa lex...*

(74) c. XXII, v. 39; Hetzenauer, p. 975: *Diliges proximum...*

(75) *De doctrina christiana libri quatuor,* lib. I, cap. 23; Migne, P. L., t. 34, col. 27: *Cum ergo quatuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod juxta nos est, quartum quod infra nos est; de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui.*

(76) Ed. Leon., t. VIII, p. 333: *... quantumlibet [« quantumcumque » PKa] enim homo excidat a veritate [« caritate » Pa], remanet...*

Deum et proximum. Vide praeceptum de sui dilectione ex caritate supponi quoad substantiam, determinari quoad modum.

Ad secundam probationem dicas: quod cum duo praecepta caritatis expresse dumtaxat data fuissent, propterea ab his duobus dicuntur lex prophetaeque pendere. De aliis autem duobus praeceptis, scilicet de sui propriique corporis dilectione, nihil positive dictum erat. Unde de illis non potuit dici id quod de praecepto dilectionis Dei et proximi, de quibus immediate sermo fuerat. Re autem vera a caritate, prout ad quatuor praefata diligibilia se extendit, dependet legis adimpletio totaque christianae vitae perfectio. Facta tamen fuit inter diligibilia secundaria mentio specialis de proximi dilectione et non de dilectione sui aut proprii corporis, quia divinus Praeceptor voluit nos instruere circa diligibile, in cuius dilectione offendi poterat difficultas. Ad diligendum autem se propriumque corpus dispendio imperii sive exhortationis non est opus, sed sufficit ipsa ratio dictans: quod si proximum diligere ex caritate mihi praecipitur, quia est socius meus in participatione caelestis beatitudinis, ita et plus debeo meipsum ex caritate diligere, quia particeps sum praedicti boni. Insuper: si praeceptum habeo ut diligam ex caritate eos qui *iuxta me* sunt, ut docet laudatus Augustinus (77) hac phrasi proximum significans, ita et plus debeo ex caritate diligere id quod sum, scilicet meipsum. Hoc totum elegantissime edisserit Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 26, art. 4. Videatur.

Ad ultimam probationem distinguatur maior: *amicitia* cum obiecto primario caritatis, concedatur; cum secundario, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Solutio est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 25, art. 4, in corpore, ubi ait: *Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea, quae sunt Dei; inter quae etiam est ipse homo, qui charitatem habet. Et sic inter caetera, quae ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam se ipsum ex charitate diligit.* Videatur inibi Caietanus (78) et Angelicus ipse Doctor art. 2 illius quaestionis, ubi caritatem ipsam ex caritate diligendam tradit, et idem argumentum caritati applicatum tradito modo solvit. Ex quibus constat caritatem habere rationem amicitiae perfectissimae relate ad primarium diligibile; at relate ad tria secundaria hoc non exposcit, sed patitur, si respectu talis diligibilis dentur conditiones requisitae ad amicitiam, quarum una est quod sit amor *mutuus*, et hoc solùm verificatur in proximi dilectione.

QUAESTIO OCTAVA

Utrum perfectio essentialis aequaliter inveniatur in dilectione Dei et proximi?

Non obscure dignoscitur praesentis quaesiti resolutio ex dictis quaestione praecedenti. Verum, quia haec ipsa resolutio, quae, ut diximus, non obscure apparet ex aliis resolutionibus, habet contra se nonnulla argumenta non adeo vulgaria ut praetermitti debeant aut valeant, idcirco praesens quaesitum aggredimur disputandum.

§. I. Veritas sectanda proponitur et probatur.

199. Sit nostra conclusio: *Perfectio essentialis principaliter invenitur in dilectione Dei, et minus principaliter in proximi dilectione.* Assertio haec bimembris

(77) Cf. supra, nota (75).

(78) Ed. Leon., t. VIII, p. 201.

est et eam quoad utramque partem docet Divus Thomas pluribus in locis. Inter quae II^{a} II^{ae}, quaest. 184, art. 3, in corpore, sic ait : *Per se quidem, et essenliater consistit perfectio christianae vitae in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur praecepta principalia divinae legis.* Et *Opusc.* XVIII, cap. 2 (1), inquit: *Primo igitur, et principaliter consistit spiritualis vitae perfectio in dilectione Dei. Unde Dominus ad Abraham loquens dicit Genes. cap. XVII: « Ego Dominus Omnipotens, ambula coram me, et esto perfectus ». Ambulatur autem coram Deo non passibus corporis, sed affectibus mentis. Secundario vero consistit spiritualis vitae perfectio in proximi dilectione.* Et *Opusc.* LXI inter innumera alia ait cap. 2 (2) : *Mandatum igitur primum est, quo iubemur diligere Deum, et secundum, quo proximum : quoniam duo mandata sunt numero differentia, et ordine differunt non solum iubendi, sed etiam implendi, quoniam illud primum, et istud secundum: non secundum prius, et posterius in tempore, sed in dignitate, et necessitate: quia dignius, potius, intensius, et fructuosius diligimus rem, quam eius imaginem, Deum, quam hominem: multa tamen convenientia, et similitudo mandati secundi cum primo. Et est triplex convenientia: nam idem est actus in specie, qui utrobique praecipitur, scilicet dilectio. Idem numero habitus charitatis, a quo uterque actus elicitur, et unus idemque finis, scilicet Deus, in quem uterque dirigitur; quia propter Deum, et Deus, et proximus diligitur. Cum ergo proximus diligitur propter Deum, solus Deus diligitur propter se ipsum. Aristoteles: « ubi unum propter alterum, utrobique unum tantum ».* Et capite 8 (3), locutus de iisdem praeceptis, ait quod actus dilectionis Dei et proximi illum ordinem servant, quod primus est exemplar et secundum exemplatum. Videatur idem Sanctus Doctor *super Matthaeum,* cap. XXII (4).

200. Haec omnia ultroneus exscripsi e plurimis quae praetereo: quia ultra hoc quod est ostendere dictamen sui auctoris, summe suavia sunt nobisque motiva indigitant quibus assertum probemus. Quod probatur sic primo ratione quam Divus Thomas inculcat in datis auctoritatibus, sub hac tamen forma proposita: In praecepto maximo et primo consistit principaliter perfectio substantialis. Ergo haec non invenitur aequaliter in dilectione Dei et proximi. Patet ista: quia, facta comparatione inter has dilectiones (sic enim procedit ratio praesens), si in dilectione Dei, de qua est maximum et primum mandatum, consistit principaliter perfectio, in dilectione proximi minus principaliter invenietur; unde licet utraque absolute sit simpliciter perfectio, si ad invicem conferantur, minus principaliter invenitur perfectio in dilectione proximi, ideoque non aequaliter.

Antecedens autem probatur primo : Quia praeceptum dilectionis Dei vere et proprie est maximum et primum ; et praeceptum dilectionis proximi est proprie et vere secundum. At si perfectio non consisteret principaliter in maximo et primo, et minus principaliter in secundo, nec hoc esset vere secundum, nec illud proprie esset primum. Ergo tenet antecedens. Consequentia bona est; et maioris veritatem docet Veritas divina apud citatum *Matthaeum* (5). Minor autem de se liquet: quia si aequaliter ad perfectionem spectaret utrumque illud praeceptum, nullum fundamentum adesset ut, inter se collatis his praeceptis, unum diceretur maximum et primum, aliud vero secundum diceretur.

Probatur secundo idem antecedens : Praeceptum dilectionis Dei dicitur maximum et primum in necessitate ac dignitate : *quia dignius, potius, intensius, ac fructuosius diligimus rem, quam eius imaginem,* uti docuit nos Divus Thomas.Ergo in ipso maximo et primo praecepto consistit principaliter perfectio substantialis. Probatur ista: in eo praecepto stat prin-

(1) *Opusc. XVIII* (II apud Vivès): *De perfectione vitae spiritualis,* cap. 2; ed. Vivès, t. XXIX, p. 118^{a}.

(2) *Opusc. LXI* (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi,* part. II, cap. 2; ed. Vivès, t. XXVIII, pp. 369^{b}-370^{a}: *... et istud secundum prius et posterius in tempore,...*

(3) p. 387^{b}.

(4) num. 4; ed. Vivès, t. XIX, p. 552^{a}.

(5) c. XXII, v. 38-39.

cipaliter perfectio, quod est magis necessarium et magis dignum; hoc habet praeceptum maximum et primum, ut liquet ex allegato Divo Thoma; ergo.

Confirmatur primo ratio facta: Si conferantur praecepta caritatis cum omnibus aliis mandatis legis, non invenitur aequaliter perfectio in illis omnibus. Sed simpliciter et principaliter invenitur in praeceptis caritatis et in aliis instrumentaliter aut dispositive. Ergo, comparatis inter se praeceptis dilectionis Dei et proximi, non invenitur aequaliter perfectio substantialis in illis, sed principaliter in dilectione Dei et minus principaliter in dilectione proximi. Antecedens certum est ut vidimus quaestione 6 et 7. Et consequentia probatur: Ideo inter omnia praecepta legis consistit simpliciter perfectio in praeceptis caritatis, quia inter omnia praecepta legis praecepta caritatis principalia sunt, ut ait Divus Thomas loco citato ex II^{a} II^{ae} (6). Sed inter praecepta caritatis praeceptum dilectionis Dei est principale : quandoquidem est maximum et primum, aliud vero est secundum. Ergo.

Confirmatur secundo : Inter actus in quibus perfectio substantialis consistit, ille qui perfectior est, est principaliter perfectio. Sed inter dilectionem Dei et proximi, quae sunt actus in quibus perfectio substantialis consistit, perfectior est dilectio Dei. Ergo illa est principaliter perfectio. Maior liquet: nam a perfectione actus provenit quod sit perfectio; consequenterque a maiori ipsius perfectione provenit quod principalius sit perfectio, secundum illud « *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita, etc.* Minor vero certissima est potestque probari tum a maiori perfectione obiecti, tum a pluribus aliis capitibus. Illam tamen probamus ex iis quae numero praecedenti in fine docuit Divus Thomas. Etenim dilectio Dei est exemplar dilectionis proximi; sed exemplar est perfectius exemplato; ergo. Maior edocetur a Divo Thoma loco proxime citato (7). Minor autem probatur primo: quia illam docet Doctor Sanctus II^{a} II^{ae}, quaest. 26, art. 4, in argumento *sed contra.* Probatur secundo illa minor : quia ideo nos ipsos magis ex caritate diligere debemus quam proximum, quia inter dilectiones quibus ex caritate nos et proximum debemus diligere, illa est exemplar et haec est exemplatum; ergo pariformiter.

201. Ut autem ratione alia fundamentali assertum propositum comprobemus, in memoriam revocandum est id quod num. 196 et 197 diximus de duplici amore proximi, quorum unus diligit proximum iustum, v. g., cum habitudine ad Deum et propter divinam bonitatem in ipso emicantem, alius vero illum diligit absolute propter dignitatem ac pulchritudinem quibus illum gratia iustificans, origo virtutum omnium, illustrat. Uterque amor est propter Deum tanquam propter ultimum finem. Inter quos amores hoc interest, quod primi obiectum formale est bonitas increata; unde non differt specie ab amore Dei. Secundi obiectum formale est ens creatum; eoque ab amore Dei specie differt. Primus amat Deum in proximo. Secundus amat proximum propter Deum. De utroque hoc amore ex una parte ac de amore Dei ex alia loquentes,

Probatur sic secundo conclusio: Illa caritatis dilectio est praecipue perfectio substantialis, quae est nostra beatitudo. Sed inter dilectiones Dei et proximi prima et non secunda est nostra beatitudo. Ergo ex iis dilectionibus prima dumtaxat est principaliter perfectio. Consequentia legitima est; et maior liquet ex multoties dictis, videlicet perfectionem substantialem esse hominis beatitudinem in praesenti vita inchoatam et in futura perfectam. Minor pro prima parte certissima est, de eaque non semel in superioribus egimus. Pro secunda autem parte probatur sic: posita aut ablata in patria proximi dilectione, nec ponitur, nec aufertur hominis beatitudo; ergo dilectio proximi non est beatitudo hominis. Consequentia innegabilis est; et antecedens, loquendo de dilectione proximi, de iusto, verbi causa, absolute sumpto iuxta dicta nu-

(6) quaest. 184, art. 3, corp.

(7) Cf. nota (3).

mero praecedenti, probatur pro prima parte : hominis beatitudo consummata stat in apprehensione ac fruitione sui ultimi finis; sed, posita dilectione iusti et circumscripto quocumque alio, non ponitur fruitio ultimi finis; ergo, posita dilectione proximi, non eo ipso ponitur hominis beatitudo.

202. Hincque probatur primo idem antecedens pro secunda parte: nam si, posita tali dilectione, non eo ipso ponitur beatitudo; ergo nec, ea ablata, eo ipso aufertur. Sed probatur secundo sic: casu quo unica creatura intellectualis daretur, in caelum translata perfectissime bearetur; at tunc casus non daretur dilectio proximi; ergo sine dilectione proximi stat hominis beatitudo.

Si autem proximus consideretur prout non absolute diligitur, sed cum habitudine ad Deum, probatur idem antecedens. Et primo pro secunda parte sic: In casu posito quod unica dumtaxat daretur creatura rationalis, haec perfectissime bearetur quin adesset proximus quem cum illa habitudine ad Deum diligeret. Ergo sine dilectione proximi, etiam relative sumpti, stare potest hominis beatitudo.

203. Pro prima parte, quae non ita facilis est, probatur idem antecedens : Beatitudo hominis est fruitio boni summi quoad substantiam et summi quoad modum, ita ut aliud maius aut aequale nec detur aut imaginabile sit. Sed Deus, prout in proximo diligitur, non est bonum adeo summum ut aliud maius quoad modum non detur, nempe ipse Deus prout in seipso diligitur. Ergo, posita dilectione proximi etiam cum habitudine ad Deum, non ponitur hominis beatitudo. Maior, in qua poterat esse difficultas, continet doctrinam Divi Thomae, II^a II^{ae}, quaest. 26, art. 2, ubi inquirit: *Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus?* Et contra affirmativam sententiam, quam statuit, hoc argumentum opponit (8): *Tertio praeter illud, quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per August. in* I de doctr. christ. *Sed Deus non est maior in se ipso, quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in se ipso, quam in proximo.* Hoc argumentum sic solvit Angelicus Doctor (9): *Ad tertium dicendum, quod Deus secundum substantiam suam consideratus, in quocumque sit, aequalis est; quia non minuitur per hoc, quod est in aliquo: sed tamen non aequaliter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus: nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participat.* Ergo ipse Deus vel bonitas ipsius prout in proximo, non est bonum adeo summum ut aliud maius quoad modum non detur. Consequenterque ipse Deus, prout in proximo, non est hominis beatitudo.

204. Hincque probatur secundo illa ipsa minor: Beatitudo hominis est bonum adeo ipsius appetitum satians ut pro nullo alio velit homo illud permutare, insimulque cognoscit non adesse aliud in substantia aut in modo aeque satians. Sed bonitas divina, prout in proximo, sic non est. Ergo. Probatur minor : nam ipse Deus, prout in se, est bonum plene appetitum satians, pro cuius fruitione dissona non esset permutatio dilectionis Dei, prout in proximo, si incompatibilis cum ipsa poneretur. Et sane hactenus non audivimus hominis essentialem beatitudinem in alio consistere praeterquam in visione ac dilectione fruitiva Dei summi boni, prout est in seipso.

205. Confirmatur ratio facta: Beatitudo non invenitur aequaliter inter ea quorum unum est essentiale beatitudini et aliud non est ei essentiale. Sed dilectio Dei in seipso est essentialis beatitudini et dilectio Dei in proximo non est ei essentialis. Ergo ratio beatitudinis non invenitur auqualiter in utraque dilectione. Cetera perspicua sunt; et minorem docet Divus Thomas, I^a II^{ae}, quaest. 4, art. 8 (10), ubi inquit: *Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essen-*

(8) Ed. Leon., t. VIII, p. 210ª: *3. Praeterea, illud quod...*

(9) Ed. cit., t. VIII, p. 211ᵇ: ..., *proximus autem participative.*

(10) Ed. Leon., t. VI, p. 46ᵇ:... *Dei, non autem quantum... si esset una sola anima fruens Deo,... amicitia ad beatitudinem perfectam.*

tialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una anima sola fruens Deo, beata esset non habens proximum, quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia (proximi) *ad perfectam beatitudinem.*

§. II. Respondetur cuidam obiectioni.

206. Contra rationem modo propositam obiectio est, qua pessum ire forsan crederes, nisi enodatam videres. Obiicies ergo: Ex dictis constat dilectionem proximi non esse formaliter hominis beatitudinem. Ergo non est substantialiter perfectio. Antecedens expressum est numero praecedenti, ubi audivimus a Divo Thoma dilectionem proximi non formaliter, sed *concomitanter* spectare ad beatitudinem, quae adeo independens a proximi dilectione est, ut possit ista dari et auferri quin beatitudo eo ipso detur vel auferatur, ut etiam vidimus numeris praecedentibus. Consequentia autem probatur : Id quod non est formaliter beatitudo, non est formaliter perfectio; proptereaque diximus perfectionem substantialem non consistere in aliquo ex consiliis aut praeceptis decalogi, quia nullum eorum est hominis beatitudo. Sed, iuxta dicta, dilectio proximi non est formaliter beatitudo. Ergo nec substantialis perfectio, contra ea quae statuimus quaestione praecedenti.

207. Ut huic obiectioni occurramus, observandum est primo: beatitudinem hominis posse sumi dupliciter: primo absolute, secundo iuxta praesentem providentiam. Absolute sumpta non petit positive dilectionem proximi: quia etiam si proximi repugnarent, quos unus dumtaxat homo, qui daretur, diligeret, salvaretur perfectissima ratio beatitudinis, si ille unicus homo bearetur. Est tamen essentiale beatitudini hominis actus intellectus voluntatisque ad Dei visionem et fruitionem, sine quibus dabilis non est beatitudo hominis; nec hoc petit ista beatitudo ex aliquo conceptu creato, sed ex intrinseco (10^{b1a}) conceptu beatitudinis abstrahentis a creata et increata: *Quia nec ipse Deus beatus esset, si se non cognosceret, et amaret. Non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur,* ait Divus Thomas, *De verit.*, quaest. 29, art. 1, in corp. (11). Unde essentialiter requiruntur isti actus intellectus et voluntatis, ut detur beatitudo: quia sine visione et dilectione fruitiva obiecti beantis beatitudo non datur. Dilectio autem proximi nullatenus exigitur a beatitudine prout sic considerata. Cuius veritatis demonstratio est facta hypothesis, videlicet quod non daretur nisi unica creatura intellectualis.

Sumpta autem beatitudine secundum providentiam praesentem, iam necessario requiritur non solum primarius actus caritatis, sed etiam secundarius, videlicet dilectio proximi. Ex quo enim proximi dentur, natura ipsa dictat amandos a nobis esse; uti luculenter probat Divus Thomas, dicto *Opusculo* LXI, cap. 2 (12); et Laelius philosophus (13) inquit: *Ipsi in nobis intelligimus a natura gigni sensum diligendi.* Et idcirco, ait laudatus Divus Thomas (14), *Omne animal, natura docente, diligit sibi simile, et ipsa etiam volatilia conveniunt ad sibi similia.* Est ergo in facta suppositione huius providentiae necessaria proximi dilectio. Verum enimvero cum plura dentur ad quae, natura dictante, tenemur, quod dilectio proximi perfectio substantialis sit, ut quaestione praecedenti firmavimus, non provenit ex hoc capite, sed aliunde. Quod ut noscas,

208. Observa secundo seu potius memento eorum quae supra dicta sunt, videlicet perfectionem nostram supernaturalem consistere in coniunctione cum nostro supernaturali fine, cui per caritatem coniungimur; haec enim est quae in ultimum

(10^{b1a}) In ed. 1730 legitur: « *ex extrinseco* ».

(11) Ed. Vivès, t. XV, p. 338ª.

(12) *Opusc.* LXI (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi*, part. II, cap. 2; ed. Vivès, t. XXVIII, pp. 370b-371ª.

(13) Apud D. THOMAM, l. c., p. 371ª.

(14) l. c.

finem supernaturalem tendit et ipsius imperio omnes aliae virtutes in talem finem supernaturalem ordinantur. Hoc ergo quod caritatis habitus de se habet, communicat necessario suis actibus. Unde non solum actus primarius caritatis habet quod ex natura sua tendat in ultimum finem illique uniatur vel sit actualis coniunctio cum illo, verum etiam hoc ipsum reperitur in actu secundario, nempe in proximi dilectione. In qua concurrit quod sit actus caritatis et quod secundarius sit. Qua actus caritatis, convenit illi idipsum quod actui primario convenire dicebamus. Unde ex sua natura tendit in finem supernaturalem estque coniunctio cum illo. In hocque discriminatur ab actibus aliarum virtutum, qui non ex natura sua, sed ex caritatis imperio in ultimum finem ordinantur.

At quia ultra hoc quod est esse actum caritatis, concurrit in dilectione proximi quod sit actus secundarius, idcirco hoc ipsum quod ex natura sua habet, habet cum dependentia et subordinatione ad primarium. Quamobrem si tendit in ultimum finem, est cum subordinatione ad dilectionem Dei. Si unitur cum ultimo fine, est cum eadem subordinatione. Secus autem non esset actus secundarius. Sicque verificatur id quod numero 194 docuit Divus Thomas, nempe dilectionem proximi ordinari ad Dei dilectionem tanquam ad finem. Quod non est negare dilectionem proximi tendere ex natura sua in ultimum finem supernaturalem eique uniri, sed adstruere quod hoc invenitur in tali proximi dilectione tanquam in actu secundario. Quae intelligenda sunt de dilectione proximi nedum ut in specie diversa a dilectione Dei, verum etiam de ipsa ut est eiusdem speciei cum Dei dilectione. Sic enim, cum sit actus secundarius, sub illa ratione qua secundarius est, ad Dei dilectionem tanquam ad finem refertur.

209. Quam doctrinam, ultra dicta, suadet quod dilectio proximi, etiam sub illo modo quo a dilectione Dei diximus discriminari, hoc est, quatenus terminatur ad proximum tanquam ad obiectum formale, non est electio, sed intentio, ut docent Illustrissimus Araujo (15), Magister Ioannes a Sancto Thoma (16) et communiter thomistae contra P. Valentiam (17) electionem esse dicentem. Ratioque ea est: quia, licet immediate terminetur ad bonitatem creatam, motivum tamen, quod ex natura sua habet, est bonitas increata ultimi finis, a qua habet quod sit intentio et actus theologicus. Unde licet conveniat cum electione in hoc quod est habere pro obiecto immediato aliquid diversum a fine, differt ab ea in eo quod electio terminatur ad media propter eorum bonitatem seu utilitatem; at dilectio proximi amat quidem proximi bonitatem, verum illam amat propter bonitatem ultimi finis, ad quem ex natura sua ordinatur, ut dictum est.

210. Ex quibus omnibus habetur primo beatitudinem seu perfectionem non aequaliter inveniri in dilectione Dei et proximi. Et hoc est unicum motivum pro quo praecedentia omnia adducta sunt. Veritas huius consectarii liquet primo ex eo quod numero 207 dictum est. Ratio enim beatitudinis principalius invenitur in eo sine quo nec concipi valet, quam in eo sine quo et concipi et dari potest. Unde cum ex ibidem constet beatitudinem ex conceptu beatitudinis repugnare sine Dei dilectione, potuisse tamen dari sine dilectione proximi, inde est quod ex hac parte inaequaliter reperitur in iis dilectionibus conceptus beatitudinis.

211. Ex suppositione autem providentiae huius necessariam esse ad perfectionem dilectionem proximi fatendum est. Verum etiam adhuc sub ista consideratione praestat dilectio Dei. Proximi dilectio perfectio est, quia finis est a quo pendent lex et prophetae. Perfectio est,

(15) *De Fide, Spe et Charitate, in Secundam Secundae Angelici Doctoris commentarius,* quaest. 23, art. 5, num. 31, ad 2; Salmanticae 1635, p. 370[b].

(16) *Cursus theologicus in Secundam Secundae,* quaest. 23, disp. 8, art. 1, num. 6 et 12; ed. Vivès, t. VIII, pp. 408[b]-409[a], 411[a].

(17) GREGORIUS DE VALENTIA, S. I., *Commentariorum Theologicorum tomi quatuor,* II[a] II[ae], disp. 3, quaest. 3, punct. 1; Lugduni 1603, t. III, col. 582, D.

quia germana est et simillima dilectioni Dei. Perfectio est, quia inter ipsam et ultimum finem non mediat virtus aliqua vel actus qui ab alia virtute eliciatur. Perfectio est, quia non est electio, sed intentio. Perfectio est, quia ex natura sua, hoc est, a caritate non imperante sed eliciente tendit in ultimum finem supernaturalem. Perfectio denique est, quia est actualis coniunctio hominis cum fine ultimo. Quae omnia, nec eorum aliquod invenitur in aliis virtutibus aut ipsarum actibus; et idcirco in nulla earum consistere posse substantialem perfectionem saepius diximus.

212. Hanc tamen substantialem perfectionem beatitudinisque rationem, quae absolute loquendo invenitur perfecte in dilectione proximi, minus perfectam esse dilectione Dei inde liquet, quod non absolute, sed ex suppositione huius providentiae perfectio est. Est minus perfecta, quia licet lex et prophetae ab ipsa dependeant, dependent tamen tanquam a secundo mandato. Est minus perfecta, quia licet sit similis dilectioni Dei, in eo quod similis ei asseritur, eius minor perfectio demonstratur : quandoquidem *Theologi existentem super omnia Deum, secundum quod ipse est, nulli dicunt esse similem,* ait D. Dionysius, *De Divinis Nominibus,* cap. 9 (18). Ubi Divus Thomas, lect. 3 (19), ait : *Non dicimus esse Deum similem aliis rebus, sicut neque homo dicitur esse similis suae imagini.* Concluditque (20) : *Sic igitur patet, quod Deus, qui est omnium causa, non potest dici aliis similis, sed alia ei similia esse dicuntur.* Unde ex hoc ipso quod praeceptum dilectionis proximi dicitur simile praecepto dilectionis Dei, inaequalitas utriusque declaratur. Est minus perfecta, quia licet inter ipsam et ultimum finem nec virtus nec actus ab alia virtute elicitus mediet, mediat tamen dilectio Dei, actus primarius virtutis utramque dilectionem elicientis. Est minus perfecta, quia licet intentio sit, non adhaeret fini nisi cum dependentia a dilectione Dei. Et ob eandem rationem est minus perfecta, quamquam ex natura sua tendat in finem supernaturalem illique adhaereat. Ob haec igitur motiva est minus perfecta, tametsi ob ipsius dicta sit perfectio substantialis. Ex quibus ad obiectionem factam patet.

213. Respondetur ergo distinguendo antecedens : *non esse* per modum actus primarii, concedatur; secundarii, negetur antecedens. Sicque tota obiectio solvatur. Etenim beatitudo et perfectio dupliciter haberi possunt. Primo ut actus primarius; secundo ut secundarius. Ut actus primarius est beatitudo et perfectio dilectio Dei; dilectio autem proximi non est hoc modo perfectio propter dicta numero praecedenti. Est tamen perfectio secundo modo, ut ostendunt dicta numero 211. Et quod vel sic est perfectio et beatitudo, formaliter est beatitudo et perfectio. Quod nec consiliis, nec praeceptis decalogi aut aliis, praeterquam caritati et eius actibus primario et secundario, convenire posse perspicue traditum est.

Superest ut dictum illud Divi Thomae aperiamus; nam dicere quod dilectio proximi concomitanter concurrit ad beatitudinem idem est ac denegare illi concursum formalem. — Respondetur Divum Thomam locutum ibi de beatitudine sumpta secundum sibi essentialia, sub qua consideratione dumtaxat amorem Dei petit; proximi vero dilectionem positive non exposcit, iuxta dicta numero 207. Unde ad beatitudinem sub hoc conceptu acceptam concomitanter concurrit dilectio proximi, sine qua ob eandem rationem dabilis est beatitudo. Sumpta autem beatitudine non solum secundum id quod absolute sibi essentiale est, sed etiam secundum ea quae ad hanc providentiam spectant, formaliter concurrit ad inchoatam beatitudinem viae, quatenus modo dicto est finis praeceptorum et coniunctio cum ultimo fine. Quod suo modo habet

---

(18) Ed. Vivès *Operum omnium Divi Thomae Aquinatis,* t. XXIX, p. 543a: *Theologi autem existentem...* — Text. graec. apud Migne, P. G., t. 3, col. 913, §. 6.

(19) Ed. Vivès, t. XXIX, p. 544b.

(20) l. c.

etiam relate ad beatitudinem consummatam, non tantum quia ad bene esse illius necessaria est, verum et maxime ob similitudinem quam cum Dei dilectione dicit in hoc quod est habere Deum pro ultimo fine in ipsumque ex sua natura ordinari; quod pro beatitudine per modum actus secundarii sufficit.

§. III. Argumentorum solutio.

214. Contra conclusionem arguitur *primo:* Non minus perfecte adimpletur lex per dilectionem proximi quam per Dei dilectionem. Ergo ratio perfectionis substantialis aequaliter in utraque reperitur. Probatur antecedens: sicut per dilectionem Dei adimpletur tota lex, sic et per dilectionem proximi; ergo non minus perfecte. Patet ista; et antecedens probatur ex illo *ad Romanos,* cap. XIII, v. 8 (21): *Qui diligit proximum, legem implevit.* Ergo sicut per dilectionem Dei, etc.

Respondetur primo ex dictis numero 185, per quae plene solvitur hoc argumentum. Sed secundo respondet Divus Thomas dicto *Opusculo* LXI, cap. 8 (22), per haec verba: *Sicut domus perficitur tecto, et sermo ultimo verbo, et vas decem pugillos capiens impletur pugillo novissimo, sic tota lex in mandato secundo, dilecto proximo.* Videatur toto illo capite, ubi mira tradit pro huius argumenti pluriumque aliorum solutione, et quae ad animae utilitatem utilissima iudicabis. Unde in forma, negentur duo priora antecedentia et ad tertium explicetur textus Divi Pauli hac distinctione: *implevit* apponendo complementum, concedatur; aliter, negetur antecedens. Qui diligit proximum, ita legem implet sicut domum qui ei tectum ponit; narrationem, qui ultimum eius verbum profert; et vas decem pugillos capiens et novem habens, qui decimum in illud mittit. Unde sicut decimus pugillus, quo totum illud vas impletur, non est quo solo tota illius vasis capacitas impleatur, nisi dumtaxat per modum complementi : si namque non supponeret novem pugillos praecedentes, parum totius vasis occuparet; ita de capacitate legis et dilectione proximi, quae illam implere dicitur, sentiendum docet Angelicus Doctor. Quocirca quamvis re ipsa sit impletio legis, praestat in hoc dilectio Dei; atque adeo in conceptu perfectionis.

215. Arguitur *secundo* : Dilectio proximi est formaliter et per se perfectio substantialis. Ergo ratio perfectionis non invenitur in ea minus principaliter ac in dilectione Dei. Antecedens liquet ex quaestione praecedenti; et consequentia probatur : id in quo ratio perfectionis invenitur minus principaliter, non est per se et formaliter perfectio; ergo in dilectione proximi non invenitur minus principaliter ratio perfectionis. Probatur antecedens: idcirco consilia et praecepta decalogi non sunt per se et formaliter perfectio, quia in ipsis quidditas perfectionis minus principaliter invenitur; ergo tenet antecedens.

Respondetur negando consequentiam et distinguendo antecedens probationis: *minus principaliter* minoritate excludente substantiam perfectionis, concedo; excludente praecise excessum in ratione perfectionis, nego antecedens. Ad cuius probationem hac ipsa distinctione usus, dicas: in aliis virtutibus non qualitercumque reperiri minus principaliter rationem perfectionis, sed ita taliter minus principaliter inveniri, quod ab ipsis substantia seu quidditas perfectionis excludatur; eoque solummodo instrumentaliter, aut dispositive, aut per modum effectus, aut signi invenitur in ipsis perfectio, ut supra dictum est. At dilectio proximi ita est minus principaliter perfectio, ut ly *minus* supponat in tali dilectione quidditatem perfectionis substantialis et dumtaxat excludat excessum penes quem a dilectione Dei superatur. Ratioque huius tradita iam est consistitque in eo quod dilectio proximi respicit ex se ultimum finem. Unde in ea sita est perfectio substantialis.

---

(21)Hetzenauer, p. 1108: *Qui enim diligit...*

(22) Ed. Vivès, t. XXVIII, p. 388a.

216. Dices: Ideo dilectio proximi dicitur ex se tendere in ultimum finem, quia propter illum diligit. Sed omnes virtutes operantur ex se propter finem ultimum. Ergo ex se illum respiciunt. Ergo assignata disparitas nulla est.

Respondetur primo negando minorem. Aliae virtutes non respiciunt immediate ultimum finem ex se, sed ex imperio caritatis, quae est virtus elicitiva dilectionis proximi. Unde dilectio proximi tendit ex se in ultimum finem, non autem aliae virtutes aut ipsarum actus. — Secundo respondetur distinguendo maiorem : *in ultimum finem* sub formalitate talis, concedo; sub alia formalitate, nego maiorem; et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Dilectio proximi respicit finem ultimum sub formalitate finis et in hoc discriminatur ab aliis; eoque habet rationem perfectionis substantialis, quae in coniunctione cum ultimo fine, formaliter ut tali, consistit.

Respondetur tertio cum Divo Thoma, *Disputata de Charitate,* art. 5 (23), ubi haec docet: *Ad secundum dicendum, quod charitas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supra dictis patet : sed aliae virtutes habent Deum, non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem. Et ideo cum dicitur, quod charitas diligit proximum propter Deum, illud « propter » denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus, quod operantur propter Deum, illud « propter » denotat causam finalem tantum.*

217. Inferes primo: Ergo aliae virtutes operantur propter Deum sub formalitate ultimi finis. Probas consequentiam primo: operantur propter Deum, ly *propter* dicente causam finalem; ergo tendunt in Deum sub formalitate finis ultimi. — Secundo probas consequentiam: discrimen quod assignat D. Thomas inter caritatem et alias virtutes, non stat in tendentia ad Deum ut finem, sed in eo quod caritas habet pro obiecto ipsum finem, secus vero aliae virtutes: istae quippe Deum pro fine habent, non autem pro obiecto; ergo sicut caritas, ita et aliae virtutes propter Deum ut finem operantur.

Inferes secundo : Ergo fides et spes sunt simpliciter perfectiones. Probas consequentiam : Quia *charitas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti,* est perfectio substantialis; in hoc enim discriminatur caritas ab aliis virtutibus, ut modo ex Divo Thoma vidimus; ob hoc habet quod ex natura sua tendat in ultimum finem et alia quae dicta sunt. Sed fides et spes habent Deum *ut rationem formalem obiecti.* Ergo. Probas minorem: de ratione virtutis theologalis est quod finis ultimus sit obiectum eius; ergo.

Respondetur ad primum negando consequentiam. Ad primam probationem patet ex dictis alias virtutes operari propter Deum ut ultimum finem ex imperio caritatis, cuius est tendere in ultimum finem aliaque in ipsum ordinare. — Ad secundam probationem dicas: dilectionem Dei in utroque ab aliis virtutibus discriminari (non loquimur modo de theologalibus). At quia aliae virtutes ex imperio caritatis tendunt in Deum ultimum finem, ipsum vero ut obiectum nequaquam habent, idcirco D. Thomas discrimen inter ipsas et caritatem ex hac parte constituit; verum prius illud discrimen non negavit.

Ad secundum negetur similiter consequentia. Ad cuius probationem dicendum quod fides et spes conveniunt cum caritate in eo quod habent ultimum finem pro obiecto; hoc enim est de ratione virtutis theologicae. Ceterum differunt in eo quod fides et spes non tendunt in ultimum finem, ut talem, nisi ex motione caritatis, ut modo supponi debet. Igitur dilectio proximi perfectio substantialis est, quia terminatur ad finem, quatenus finis est, ipsumque prout sic habet pro obiecto formali. Quae nulli ex aliis virtutibus conveniunt.

---

(23) Ed. Vivès, t. XIV, p. 244ᵇ:... *ut ex supradictis, art. praec., patet:...*

218. Arguitur *tertio:* Maius est diligere proximum quam diligere Deum. Ergo ratio perfectionis non invenitur minus principaliter in proximi dilectione. Patet ista: quia prorsus dissonum est quod sit minus perfectum id quod in linea ipsa perfectionis maius est. Antecedens autem probatur: id est maius quam dilectio Dei, a quo ad ipsam dilectionem Dei arguitur negative; sed a dilectione proximi arguitur negative ad dilectionem Dei; ergo, etc. Consequentia est formalis; et maior est dialecticorum regula docens quod a superiori ad inferius valet consequentia negative, non affirmative; e contra vero ab inferiori ad superius. Minor probatur ex verbis primae *Epistolae* Divi Ioannis, cap. IV, v. 20: *Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* ac si diceret: *Si non diligis fratrem, ergo nec Deum.*

Confirmatur : Cognitio quam habemus de proximo, superat cognitionem quam habemus de Deo. Ergo et amor proximi maior est. Probatur consequentia primo : quia non amatur nisi cognitum; ergo magis cognitum magis amatur; ergo cum proximum magis cognoscamus quam Deum, illum etiam magis diligimus. — Secundo probatur consequentia: cognitio est regula dilectionis; ergo maior cognitio infert maiorem dilectionem, alioquin regulatum regulantem superaret.

Respondetur argumento negando antecedens et minorem probationis; ad cuius probationem respondet praeallegatus Divus Thomas, art. 4 (24), sic: *Ad tertium dicendum, quod Ioannes argumentatur a maiori negando, non quia proximus magis debeat diligi, sed quia magis est in promptu, ut diligatur: quia homines proniores sunt ad diligendum visibilia, quam invisibilia.* Unde argumentum Apostoli hoc est : si proximum, ad cuius dilectionem proniores estis eo quod illum videtis, non diligitis, minus diligetis illum quem non intuemini. Huius enim amor ex eo quod non videtur, minus in promptu est. Unde non fit argumentum ab amore proximi simpliciter ad amorem Dei simpliciter; sed ab amore proximi, prout magis in promptu, ad amorem Dei prout minus in promptu. Consequenterque hoc argumentum solummodo convincit homines procliviores esse ad diligendum visibilia quam invisibilia.

Et sane quod nihil aliud concludat, nec suffugium in data dialecticorum regula habeat, inde evidenter ostenditur, quod secundum illam regulam a maiori ad minus arguitur negative et non affirmative; a minori ad maius arguitur affirmative et non negative. Unde valent istae : *Non est theologia; ergo non est scientia mystica. Est scientia mystica; ergo theologia.* Secus istae: *Est theologia; ergo mystica. Non est mystica; ergo non est theologia.* In dilectione autem Dei et proximi aliter res se habet: quia quamcumque negaveris, negatur et alia; et quamcumque concesseris, et aliam pariter affirmabis. Quod clare convincit datam regulam praesenti materiae infeliciter applicari.

Ad confirmationem negetur consequentia. Ad primam probationem similiter consequentia negetur. Ratio est : quod cognitio non est ratio formalis ad amandum, sed conditio. Eoque maior cognitio non arguit maiorem dilectionem; sed interdum quod minus cognoscitur, plus amatur. *Sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem, quem tantum fama cognoscit,* ait praeadductus Divus Thomas, ad 4 (25); de quo alias. Videatur interim Extaticus noster Parens in suo *Cantico,* cant. XXVI, v. 2 (26). — Ad secundam probationem consequentiae dicendum: cognitionem regulare amorem ad hunc sensum, quod sicut non potest dari amor quin cognitio praecedat, ita nec amor talis generis quin praecedat eiusdem generis cognitio. Quo-

(24) *Quaestio disputata de caritate,* art. 4, ad 3; ed. Vivès, t. XIV, p. 242b.

(25) Ed. Vivès, t. XIV, p. 242b.

(26) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVI, v. 2, §. *Donde es de saber;* ed. crit., t. II, p. 299; *El primer Cántico espiritual,* canc. XVII, v. 2, §. *Donde es de saber;* ed. crit., t. II, p. 552.

circa dilectionem naturalem praecedit naturalis cognitio; et cognitio supernaturalis supernaturalem dilectionem. Incrementum vero dilectionis non dependet a nova cognitione. Cuius signum experientia comprobatum (docet laudatus noster Parens (27)) est, quod interdum datur intensissima dilectio, exigua cognitione praeeunte; et quandoque habetur dilectio valde tenuis, cognitione intensissima praecedente.

219. Arguitur *quarto:* In illo actu invenitur principalius ratio perfectionis, qui, ceteris paribus, est magis meritorius. Sed dilectio proximi est magis meritoria quam dilectio Dei. Ergo in dilectione proximi principalius invenitur ratio perfectionis. Cetera constant; et minor probatur primo: Magis meritorium est diligere illum de cuius amore non constat, quam eum de cuius dilectione certus est amans. Sed de dilectione Dei nobis constat, et non de proximi dilectione. Ergo. Minorem pro prima parte quis negabit? Cum sciamus quod *Deus prior dilexit nos,* ut dicitur I *Ioannis,* cap. IV, v. 19. Pro secunda parte etiam certissima est. Maior autem probatur : quod naturae est conformius, est minus meritorium; sed conformius est naturae rationali diligere diligentem quam non amantem, immo et interdum odientem; ergo. — Probatur secundo minor principalis : diligenda ex caritate ita disponuntur, ut in primo gradu ponatur Deus, in ultimo inimicus, et inter illos ponitur amicus; sed dilectio inimici est magis meritoria quam dilectio amici, quae illam praecedit; ergo utraque magis meritoria est quam dilectio Dei, quae praecedit utramque.

Confirmatur primo : Quod est difficilius, est magis meritorium. Dilectio proximi est difficilior. Ergo magis meritoria. Maior certa videtur; et minor probatur primo: in illa dilectione adest maior difficultas, cuius diligibile minus habet de bonitate; sed proximus est diligibile pene bonitate carens, maxime si cum Dei bonitate infinita conferatur; ergo. — Probatur secundo: opus perfectionis est difficilius; sed inter proximos dantur inimici, quorum dilectio est opus perfectionis; ergo ut minus haec dilectio proximi est difficilior dilectione Dei.

Confirmatur secundo : Ubi requiritur maior conatus voluntatis, adest maior difficultas. Sed ad diligendum inimicum requiritur maior conatus voluntatis. Ergo dilectio proximi difficilior est dilectione Dei.

220. Respondetur argumento negando minorem et maiorem probationis. Ad probationem negetur maior cum D. Thoma, in *III Sent.,* dist. 30, quaest. 1, art. 3 (28), dicente : *Ad quintum dicendum, quod natura non est contraria gratiae. Unde admixtio naturae ad gratiam non facit remissionem in effectibus gratiae, quae causatur ex permixtione contrarii.* Et articulo sequenti, ad primum (29) ait: *Illa, quae sunt pure naturalia, non sunt meritoria. Sed illa, quae procedunt ex natura perfecta charitate, et gratia sunt meritoria; nec natura rationem meriti diminuit.* Non ergo aliquid de merito aufert naturae vel non repugnantia vel propensio ad illa opera quae ex influxu caritatis meritoria sunt. Et sane possent conqueri qui ex providentiae beneficio tale genium sortiti sunt, ut propensionem naturalem habeant ad opera virtuosa; uti de se aiebat *Iob,* cap. XXXI, v. 18: *Ab infantia mea crevit mecum miseratio, et de utero matris meae egressa est mecum.* Quod dixit, exponit Divus Thomas (30), *quia naturalem inclinationem habebat ad misericordiam: sicut diversi homines ad diversas virtutes quasdam naturales inclinationes habere solent. Unde subdit: « Et de utero matris meae egressa est mecum »: quia scilicet ex primis generantibus sic dispositus fui, ut essem ad miserendum promptus.* Hi, inquam, conqueri possent; quia providentiae beneficium ipsis erat detrimentum.

---

(27) l. c.
(28) Ed. Vivès, t. IX, p. 474[a].
(29) p. 475[b].
(30) *In Iob,* c. XXXI, v. 18, lect. 1; ed. Vivès, t. XVIII, p. 165[b].

Maxime cum illa ad virtutem propensio nullatenus meritoria sit. Unde si meritum minueret, nihil ex illa nisi incommodum lucrarentur. Verum quidem est quod amare ex caritate ea quae non conformia aut difformia naturae sunt, arguit insignem caritatem, sine qua non solum non amarentur, immo ad odium provocarent. Quod ob oppositam rationem evenit in dilectione eius quod iuxta naturae propensionem diligitur; non enim eo ipso constat an ob naturalem propensionem, an ex caritate diligatur. Ex quo deducitur amorem displicentis esse maiorem arguitive: quia videlicet arguit caritatem adeo robustam, ut propter primo dilectum etiam displicentia diligat. Quod argumentum nobis non exhibet qui diligit sibi cara. Nihilominus tamen haec secunda dilectio potest esse longe perfectior. Semper tamen verum esse debet quod perfectio simpliciter talis sive primae sive secundae dilectionis desumitur a primo diligibili. Quae bene notanda sunt; iis enim obiecta omnia solvuntur.

Ad secundam minoris probationem dicimus: quod etsi in secundo diligibilibus inspiciendus foret ille graduum ordo, quia omnia illa spectant ad obiectum secundarium caritatis. Primum diligibile, quod est Deus Optimus Maximus, non sic cum illis numerari debet : est enim terminus quem ipsa caritas per sui primarium actum attingit. Unde in fronte collocatur huius primarii obiecti dilectio veluti praecipua inter caritatis dilectiones omniumque illarum origo. Diximus *etsi in secundo diligibilibus, etc.,* quia adhuc loquentes de secundo diligibilibus falsum est quod dilectio qua amantur inimici, perfectior sit quam dilectio qua amici diliguntur, ut docet Divus Thomas locis citatis. Verum quidem est quod dilectio quae ad inimicos extenditur, arguit proximi dilectionem, immo et dilectionem Dei robustissimam : quandoquidem ultra primum diligibile, quod est ex se infinite amabile, extenditur ad secundum, nedum in quo redamationem invenit, verum etiam in quo malum pro bono reperit. Hoc autem non est quod dilectio inimici, qua talis, sit maior aut magis meritoria; sed quod talis dilectio supponit proximi dilectionem et utraque dilectionem Dei ferventissimam. Quod iam prius dicebamus eleganterque edocetur a Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 27, art. 7, in corpore (31), hisce verbis : *Fortior ostenditur esse Dei dilectio, quae animum hominis ad remotiora extendit, scilicet, usque ad dilectionem inimicorum: sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut et virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quam in remotiora: ita etiam charitas ferventius diligit coniunctos, quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata, est ferventior, et melior, quam dilectio inimicorum.*

221. Ad primam confirmationem, omissa maiori, negatur minor. Ad probationem distinguitur maior: *de bonitate* quae est ratio formalis dilectionis, conceditur; de alia formalitate, omittitur. Proximus diligitur propter Deum et ipsius Dei bonitatem. Unde quodcumque diligibile quod ex caritate diligitur, propter hanc bonitatem diligitur. Et hoc etiam si proximus diligatur ex caritate propter bonitatem ei inhaerentem, iuxta superius dicta: quia tunc ratio *sub qua* radicalis illius dilectionis bonitas divina est; et idcirco semper in divinam bonitatem refunditur dilectio caritatis, quae eo ipso extenditur ad diligendum illud omne quod Deus, quem primario diligit, vult; et eo ordine quo vult. Unde diligit se et omnes illos qui secum capaces sunt aeternae beatitudinis, quin ex parte bonitatis, propter quam diliguntur, sit aliqua formalis differentia. Quam differentiam se tenere ex parte diligentis non diffitemur. Hoc tamen perfec-

(31) Ed. Leon., t. VIII, p. 230^{b}: *... Tanto etiam* [« *ergo* » Pa] *ostenditur...*

tioni dilectionis, secundum se sumptae, nihil obest; sed solum arguit illam esse perfectiorem: siquidem ad remotiora extenditur, ut paulo ante dicebamus.

Quod autem ex maiori difficultate desumenda non sit maior operis perfectio, docet Divus Thomas loco allegato, art. 8 (32), dicens: *Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti, et virtutis bonum, quam difficile. Unde non oportet, quod omne difficilius sit magis meritorium; sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius.* Quam responsionem, etsi iam alibi a nobis exhibitam, reproducimus, quia *commendanda est memoriae, quia pluries oportet ea uti,* monet gravissime Caietanus (33).

Ad secundam minoris probationem respondetur: *Quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate praecepti, et aliquo modo sub consilii perfectione,* ait Divus Thomas, *Disputata de charitate,* art. 8 (34). Sed sive sumatur ut est praecepti, sive ut est consilii, nunquam tamen difficilior est, propter dicta, ex parte rationis formalis diligendi. Ex ea vero parte qua difficilior est, nihil conducit, ut dictum est, ut sit magis meritoria. Ac denique ipsa inimicorum dilectio, ut est opus consilii, non est difficilior Dei dilectione. Cuius ratio bene notanda ea est : quod extensio gradualis dilectionis proximi non mensuranda est secundum omnes suos gradus per eundem gradum dilectionis Dei. Nam etsi vel minima caritas supernaturalis sit cuiuscumque peccati gravis exterminium Deumque super omnia diligat, non tamen quaecumque caritas vel, ut proprius loquar, caritas in quocumque statu consideretur, ita ardenter Deum diligit, ob non plenam subiecti dominationem ,ut possit opera magna et interdum heroica facere. Sed haec supponere debent caritatem plene subiecti dominam. quae interdum miris facinoribus suum exprimit praedominium. Unde illud opus quod est summe arduum caritati exiguae, robustae caritati arduum non est. Difficilis sane est inimicorum dilectio, si caritati tenerae conferatur; facilis tamen, si caritati intensissimae comparetur. Quamobrem cum caritas, non illa tenera, sed haec robusta, sit principium dilectionis inimicorum, quae est opus consilii; propterea haec inimicorum dilectio non est opus adeo difficile perfectissimae caritati.

222. Ad secundam confirmationem,concessis praemissis, distinguatur consequens: *dilectione Dei* a qua non causatur, transeat ; a qua causatur, negetur consequentia. Dictum est quod caritas eliciens opus heroicum seu perfectionis, verbi causa, dilectionem inimici, est caritas perfecta, quae nullam difficultatem offendit in elicientia operis illius. Pariformiter discurrendum est de actu primario caritatis, qui, ut supra cum Divo Thoma diximus, est causa actus secundarii. Unde, ut detur dilectio heroica erga proximum, supponi debet dilectio perfectissima erga Deum, ex qua habetur maior ille conatus voluntatis, de quo loquuntur praemissae huius confirmationis, ut auctor est Divus Thomas loco allegato ex *Sententiariis,* art. 4, ubi (35) ait: *Ad quintum dicendum, quod ille conatus voluntatis non est nisi ex hoc, quod vehementius ad Deum afficitur.*

Fere omnia quae pro enodatione huius argumenti cum suis confirmationibus adducta sunt, robur lucemque recipiunt ex iis quae Angelicus Doctor tradit citato articulo 8 ex *Disputata de charitate* (36), dicens : *Ad decimum tertium dicendum, quod diligere inimicum, in quantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile: sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile. Et sic id, quod in se videtur impossibile, charitas Dei facit facile.*

---

(32) II^a II^{ae}, quaest. 27, art. 8, ad 3.

(33) II^a II^{ae}, quaest. 27, art. 8, ad 3; ed. Leon., t. VIII, p. 231^a.

(34) corp.; ed. Vivès, t. XIV, p. 254^a.

(35) *III Sent.*, dist. 30, quaest. 1, art. 4, ad 5; ed. Vivès, t. IX, p. 475^b.

(36) Ed. Vivès, t. XIV, p. 256^a.

QUAESTIO NONA

Utrum caritas sit perfectio substantialis prout est amor amicitiae?

Plura in superioribus dicta sunt de amore amicitiae, ex quibus aperte constare poterat quaesiti resolutio. Verumtamen ut plenius constet omne quod circa hunc nobilissimum actum sciri debet, propterea illud excitamus.

§. I. Brevissima adumbratio amoris amicitiae et concupiscentiae, et dubii resolutio.

223. Amor amicitiae ille est, qui amatum propter ipsum amatum diligit. Econtra vero amor concupiscentiae diligit amatum propter amantis convenientiam. Ille ducit amantem ad amatum; iste trahit amatum ad amantem. Quaerimus ergo: an perfectio substantialis consistat in amore quo amans diligit amatum propter amatum ipsum? De amore autem concupiscentiae hoc non inquirimus: quia licet hanc esse propriissimam sedem ad examinandam hanc difficultatem fateamur, nihilominus tamen, quia inferius agendum nobis est de amore puro, eo modo abstinemus ab huius difficultatis excussione, ne vel ibi dicenda anticipemus, vel hic statuenda minus perspicue tradamus. His tamen non obstantibus, ad calcem praesentis quaestionis quid tenendum sit circa amorem concupiscentiae dicemus. Igitur

224. Sit nostra conclusio: *Perfectio substantialis sita est in caritate supernaturali, prout est amor amicitiae.* In hac assertione nemo est qui dubitet. Eiusque veritas nota ex praecedentibus est. Quippe caritas est perfectio substantialis; quod praecipue elucet in eius actu primario, qui est dilectio Dei, ut iam fusissime probavimus. Ergo hoc verificari debet de ipsa caritate, prout est amor amicitiae. Patet ista: quia hic est actus omnino primarius et perfectissimus inter omnes actus caritatis. Hic est actus qui vere non quaerit quae sua sunt, sed ipsum Deum propter seipsum, et sibiipsi amat, nihil aliud volens nisi Deum; nec alii volens nisi ipsi Deo. Unde Divus Bernardus, in huius amoris superna academia iure merito candidatus, inquit Epistola XI (1): *Est qui confitetur Domino, quoniam potest: et est qui confitetur, quoniam sibi bonus est. Et item qui confitetur, quoniam simpliciter bonum est. Primus servus est, et timet sibi. Secundus mercenarius est, et cupit sibi. Tertius filius est, et defert Patri. Sola, quae in filio est charitas, non quaerit quae sua sunt.*

225. Item ipse Bernardus, *De diligendo Deo* (2), ait: *Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera charitas esse non potest; nec tamen mercenaria est. Quippe non quaerit, quae sua sunt. Affectus est, non contractus, nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id, quod amatur: nam quicquid propter aliud amare videaris, id plene amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit. Paulus non evangelizat, ut comedat; sed comedit, ut evangelizet: eo quod amet non cibum, sed evangelium. Verus amor praemium non requirit, sed meretur. Praemium sane necdum amanti proponitur, amanti debetur, perseveranti redditur.*

226. Hic est sublimis ille actus, quo Deum propter seipsum amamus, ly *prop-*

(1) num. 3; Migne, P. L., t. 182, col. 111: *...; secundus mercenarius, et cupit sibi; tertius filius, et defert Patri... Sola quae...*

(2) *De diligendo Deo liber seu tractatus*, cap. 7, num. 17; Migne, P. L., t. 182, col. 984: *Non enim sine praemio...*

ter dicente rationem causae efficientis, formalis et finalis, ut eleganter disputat D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 27, art. 3. Hoc actu diligitur Deus propter se, ut efficiens: *quia ei ab altero,* ait Angelicus Doctor (3), *bonitas non inest, sed ab ipso omnibus aliis.* Diligitur propter se, ut forma: *quia non informatur aliquo alio ad hoc, quod sit bonus, sed eius substantia est eius bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt* (4). Diligitur propter se, ut omnium ultimus finis: *non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium* (5).

Hic est felicissimus ille actus, qui abiectionem nostram elevat ad amicitiam cum Deo Optimo Maximo. Stupet ad aspectum huius felicitatis mens videns homuncionem amicitiam inire et quidem valde intimam non cum homine rege, non cum angelo, non cum seraphico, sed cum eo in cuius conspectu quidquid creatum est, nihil est. Felix amicitia, de qua cum ineffabili excessu verba Manilii, lib. II *Astronomicon* (6), usurpantes, dicere possumus:

Idcirco nihil ex semet natura creavit
Pectore amicitiae maius, nec rarius unquam.

Haec amicitia facit ut amantium bona utrique communia sint. Cum haec sit una ex conditionibus verae amicitiae, uti ex Aristotele probant theologi asseruitque Terentius in *Adelphi* (7), dicens :

Nam vetus verbum hoc quidem est:
Communia esse amicorum inter se omnia.

Egregie expertissimus noster Doctor hanc veritatem docet in *Cantico,* cantione XXVII (8) Ubi, ductrice experientia, modulatur :

Alli me dió su pecho,
Alli me enseñó ciencia muy sabrosa,
Y yo le di de hecho
A mi, sin dexar cosa:
Alli le prometi de ser su esposa.

Quae sic ad rem praesentem explicat (9): *De aqui es, que no solamente segun la voluntad, sino tambien segun la obra queda ella de hecho sin dexar cosa, toda dada á Dios: assi como Dios se ha dado todo libremente á ella: de manera, que quedan pagadas ambas voluntades, entregadas, y satisfechas entre sí.* Est dicere: Hinc est, quod non solum affectu, sed reipsa anima Deo tota et totaliter deditur, sicut et ipse Deus misericorditer se totus animae dedidit; ita ut Dei animaeque voluntas reciproce tradita et accepta sit. — Videtur Sanctus Doctor tota illa cantione (10); qui alium mirabilem huius sanctissimae amicitiae effectum gravissime explicat libro I *Ascensus,* cap. 11 (11), qui effectus est ineffabilis illa transformatio quam amor huius sacrae amicitiae secum trahit; de illaque transformatione loquitur ibi cantione V (12), canens:

O noche, que guiaste,
O noche amable mas que el alborada,
O noche, que juntaste
Amado con amada,
Amada en el Amado transformada.

De ratione amoris verae amicitiae est transformare amantem in amatum, ut docet Divus Dionysius, *De Divinis Nominibus,* cap. 4 (13), et inibi (14) Divus Thomas; estque res ista omnium scriptorum calculo firma. De hac ergo amoris transformatione loquitur Theodidactus noster Doctor, dum animam amantem transformatam in amatum adstruit.

227. Sed numquid sicut amor animae

---

(3) l. c., corp.; ed. Leon., t. VIII, p. 227^{a}: *Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed...*

(4) l. c., p. 226^{b}: *Neque etiam informatur...*

(5) l. c.

(6) Lugduni Batavorum 1600, t. I, p. 47.

(7) Act. V, scena III, v. 807-808; collect. Nisard, p. 107^{b}.

(8) *Cántico espiritual* (II escrit), canc. XXVII; ed. crít., t. II, p. 305; *El primer Cántico espiritual,* canc. XVIII; ed. crít., t. II, p. 555.

(9) l. c. (II escr.), canc. XXVII, v. 3; ed. crit., t. II, p. 306: ... *quedan pagadas aquellas dos voluntades,...* — Similiter in *El primer Cántico espiritual,* canc. XVIII, v. 3; ed. crít., t. II, p. 556:

(10) Ed. crit., t. II, pp. 305-308; 555-556.

(11) *Subida del Monte Carmelo,* lib. I, cap. 11; ed. crít. t. I, pp. 78-83.

(12) *Subida del Monte Carmelo,* canc. V; ed. crit., t. I, p. 28.

(13) lect. 10; ed. Vivès *Operum omnium Divi Thomae Aquinatis,* t. XXIX, p. 456^{a}. — Text. graec. apud Migne, P. G., t. 3, col. 712, §. 13.

(14) lect. 10; ed. Vivès, t. XXIX, p. 456^{b} sq.

ad Deum illam in Deum transformat,amor Dei erga animam transformat Deum in illam? Quia ex una parte cum hanc transformationem causet ex sua natura amor amicitiae, ubicumque hic generosus amor detur, et illa pariter transformatio danda erit; secus non causabitur ab amore amicitiae secundum suam naturam, sed ab ipso prout in hoc statu aut subiecto. Aliunde autem quod Deus in creaturam transformetur, dedecere videtur supremam ipsius maiestatem.

Hanc controversiam angelice dirimit D. Thomas in III *Sent.*, dist. 32, quaest. 1, art. 1 (15), dicens: *Ad tertium dicendum, quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo, secundum quod amans transfertur in participandum ea, quae sunt amati. Alio modo, ut communicet amato ea, quae sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura, sed secundo modo, in quantum bonitatem suam ei communicat. Et sic dicit Dionysius 4 cap. De div. nomin., quod ipse Deus est per amorem extasim passus.* Idem dubium evacuans ait I parte, quaest. 20, art. 2 (16): *Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus* (17), *in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius 4 cap. De div. nom.: « Audendum est autem, et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia providentiis ».*

Si ergo Deus omnipotens, in cuius conspectu trementes sunt columnae caeli, *per abundantiam amativae bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia providentiis,* quibus in proprio esse ea constituit conservatque, quod quidem est eorum bonum velle consequenterque diligere; si hoc, inquam, cum omni creatura facit *propter abundantiam amativae bonitatis,* quid cum anima sui penitus oblita, de terra ac cognatione sua ac denique de omni quod non est Deus, egressa, et ei soli complacere exoptanti faciet? In ipsam absdubio indulgens transformatur, non iam bona naturae sicut omni existenti conferens, nec bona communia gratiae, qualia sunt quae aliis in quibus per gratiam communem inhabitat, impertitur; sed eam illustrissimis charismatibus ditans pretiosissimisque monilibus circumdans, ut valeat iam regina a dextris suis adstare. Considera quantum distet creatura in esse talis ab hac anima intensissime Deum diligenti, et tantum inter transformationem et transformationem mediare confitebere.

228. Existentia omnia Deum amare eo modo quo cuivis concessum est, docet praeallegatus Dionysius (18), ibique (19) et alibi Divus Thomas. Audiendus tamen est modo Boetius, metro VI, lib. IV (20), hac de re dicens

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri,
Qui non aliter durari queant.
Nisi converso rursus amore
Refluant causae, quae dedit esse.

Vide etiam rationis expertia amantia Deum, ut in suo esse conserventur; alioquin amittendo: quia *non aliter durare queunt;* et vide quomodo quod suo modo desiderant, consequantur. Modo vero sursum agere et aggera gratiarum quibus dignissima Christi sponsa rutilat, contemplare et invenies ineffabilem esse amorem quo in tot gratiarum piissimum Conservatorem flagrat et quo ab ipso passo extasim redamatur.

Iam non miraberis quod dilectionem qua iustus Deum amat, amicitiam dixerimus. Est sane amicitia, qua dignissimi hi amantes reciproce amoris cuspide vulnerantur. Vis tibi proponam animam vulneratam? Inspice sanctissimum Patriarcham Franciscum, cuius vel corpus amoris ictibus mirabiliter saucium non negabis. Considera Sanctissimam Doctricem The-

(15) Ed. Vivès, t. IX, p. 496[a].
(16) Ed. Leon., t. IV, p. 254: ... *Unde et Dionysius dicit,...*
(17) « *translatum* » in ed. 1730.
(18) *De Divinis Nominibus,* cap. 4, lect. 10; ed. Vivès, t. XXIX, p. 456[a]. — Text. graec. apud Migne, P. G., t. 3, col. 712, §. 13. — Melius *ib.*, lect. 11, p. 458[b].
(19) Lect. 10 et 11; t. XXIX, p. 457[b]-458[a]; 460[b].
(20) *De consolatione philosophiae,* lib. IV, metr. VI, v. 44-48; Migne, P. L., t. 63, col. 823:
Quia non aliter durare queunt,

resiam, et amoris iaculo vulneratam conspicies. Audi etiam Extaticum nostrum Doctorem pro se aliisque omnibus qui ad hoc fastigium, Numine indulgente, efferuntur, modulantem (21) :

A donde te escondiste
Amado, y me dexaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
Dexándome herido,
Sali tras ti clamando, y ya eras ido.

Videatur Sanctus Doctor in suo *Cantico,* cant. I, v. 3 (22).

Vidisti animam sauciam; vide modo Sponsum pariter vulneratum. Quandoquidem de seipso ait *Canticor.* IV, v. 9: *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum.* Lege nostrum mysticum Doctorem, cant. XXXI (23).

229. Si autem inter amicos aequalitatem necessariam esse opponas, iuxta illud Ovidii, lib. III *De tristibus* (24):

Amicitias et tibi iunge pares.

Dicam cum Divo Thoma, *In III Sent.,* dist. 28, quaest. 1, art. 3, ad 3 (25), hanc amicitiam esse excellentiae. Et ad talem amicitiam dari sufficientem aequalitatem inter animam et dulcissimum eius Sponsum docet Mysticus noster Parens in suo *Epithalamio,* cant. XXIV, v. 2 (26). Loquitur Sanctus Doctor de unione qua anima intime Deo copulatur, et ait (27): *En la qual en cierta manera se iguala el alma con Dios por amor, que es lo que ella desea.* Hoc est, in qua unione quodammodo beneficio amoris anima Deo aequalis est, et hoc est quod illa desiderat. — Comprobatque Sanctus Doctor (28) hanc doctrinam verbis ipsius Sponsae *Canticorum,* VIII, v. 1: *Quis mihi det te fratrem meum, sugentem ubera matris meae, etc.* Ubi Deum fratrem appellat, ut dictam aequalitatem insinuet.

Praetereo plurima quibus adhuc hanc inter animam et Deum amicitiam effectusque mirabiles inde provenientes firmari possent. Sat fuerint dicta, ut in hac felicissima amicitia perfectionem substantialem sitam esse cognoscatur. Sicque propositum nostrum assertum comprobatum manet. Secuti fuimus hunc irregularem modum, quia res a nemine non admissa aliter suaderi non placuit.

§. II. Quae positam assertionem impugnant, debilito.

230. Licet assertio nostra adeo certa sit, habet tamen aliqua contra se quibus oportet occursum ire.Arguitur ergo *primo:* Perfectio vitae christianae proponitur nobis in illo primo ac maximo praecepto dilectionis Dei sub iis verbis (29) : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, etc.* Sed ibi nulla mentio fit de dilectione amicitiae. Ergo haec non requiritur ad substantialem perfectionem. Maior certa est; et minor liquet: quia idcirco necessarius foret amor amicitiae pro impletione illius praecepti, quatenus per alium amorem non posset adimpleri; sed illud praeceptum adimpleri valet per amorem concupiscentiae: sic enim potest Deus diligi a nobis *ex toto corde, ex tota anima et ex omnibus viribus* (30); ergo tenet minor.

Confirmatur : Dantur substantialiter perfecti sine amore amicitiae. Ergo in hac non stat perfectio substantialis. Probatur antecedens : habentes beatitudines a Christo Domino praedicatas (31) perfecti sunt; sed in iis non datur amor amicitiae;

---

(21) *Cántico espirtual,* canc. I; ed. crit., t. II, pp. 172 y 501:
Habiendome herido,
... clamando, y eras ido.
(22) T. II, pp. 179 y 503.
(23) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXXI; (I escrit.) canc. XXII; ed. crit., t. II, pp. 325-328; 564-566.
(24) Elegia IV, v. 44; collect. Nisard, p. 697b.
(25) Ed. Vivès, t. IX, p. 447b.
(26) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXIV, v. 2; (I escrit.), canc. XV, v. 2; ed. crit., t. II, pp. 287 y 544.
(27) l. c.: *Este beso es la unión de que vamos hablando, en la cual se iguala el alma con Dios por amor, que por eso desea ella.*
(28) l. c.
(29) *Deut.,* c. VI, v. 5; *Matth.,* c. XXII, v. 37; *Marc.,* c. XII, v. 30; *Luc.,* c. X, v. 27.
(30) *Luc.,* c. X, v. 27; Hetzenauer, p. 1021: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis.*
(31) *Matth.,* c. V, v. 3-12; *Luc.,* c. VI, v. 20-23.

ergo. Probatur minor : illis proponitur praemium; ergo non habent amicitiam. Antecedens liquet ex ipso Christi sermone in quo pauperibus spiritu, mundis corde, misericordibus, etc. proponitur praemium ob misericordiae exercitium comparandum, etc. Consequentia vero probatur ex verbis Divi Bernardi positis num. 225, ibi: *Praemium sane necdum amanti proponitur.* Ubi ex se et ex contextu clarum est Sanctum Doctorem loqui de nondum amanti amore amicitiae, non concupiscentiae: huic enim praemium proponitur, quia praemio ducitur.

Respondetur argumento negando minorem; minorque probationis distinguatur : *concupiscentiae* dependenter ab amore amicitiae, transeat; independenter ab illo, negetur minor. Cuius probatio inserta eidem distinctioni subest. Itaque Deum ex toto corde amare dicit amorem Dei ex sua quidditate perfectissimum; alioquin non erit ex toto corde, tota anima, etc. Amor concupiscentiae perfectus sane est, siquidem terminatur ad idem bonum quod diligit amor amicitiae, et sicut hic, ita et ille ipsum bonum propter ipsum bonum amat. Verum, quia amor concupiscentiae ipsum Deum, quem amat, non amat Deo, sed sibi, propterea non est amor ex sua quidditate perfectior. Consequenterque illo amore non habetur perfectio, nisi ad summum prout dependet ab amore amicitiae volente summum bonum non sibi, sed Deo; de quo §. sequenti sermo erit. Unde dum praecipimur amare Deum *ex toto corde,* ipsum propter seipsum et sibi amare praecipimur. Nec sine hoc amore perfectio obtineri valet.

231. Dices : Qui diligit Deum propter Deum, hic amor multum intendatur, perfectus erit. Sed qui diligit Deum amore concupiscentiae, diligit Deum propter Deum. Ergo si hic amor perficiatur, illo amans perfectus erit.

Respondetur distinguendo maiorem distinctione argumento applicata. Ille enim solus amor facit substantialiter perfectum, qui ex sua natura nobilis ac perfectus est. Huius conditionis non est amor concupiscentiae, qui quaerit quae sua sunt, sed amor amicitiae qui quaerit quae sunt Dei: quandoquidem ipsi Deo amat omne quod amat. Unde sicut amor proximi, quantumcumque crescat, non est perfectio substantialis, nisi dependenter ab amore Dei; sic amor concupiscentiae non potest esse perfectio, quantumvis valde intensus sit, nisi ad summum dependenter ab amore amicitiae, ut dictum est.

Quod ut penitius calleas obiectionisque futilitatem comprehendas, scire debes amorem Dei non ideo esse perfectionem substantialem, quia sit valde intensus : alioquin incipiens perfectus foret, cum aliquando intensissime Deum amet. Indidemque non constituere posset statum perfectionis: quia iam intensus, iam remissus est. Unde certa regula non esset qua cognosceremus qui ad perfectionem caritatis elevati essent.Consistit ergo perfecta caritas (quantum per praesens licet; de hoc enim serio agendum est in hac ipsa disputatione) in hoc quod habeat perfectum praedominium subiecti.Ad quod necessum est quod subiectum sit perfecte purgatum active passiveque, de quo tomo I, I parte, lib. IV, egimus et in IV praedicabili acturi sumus. Harum purgationum beneficio anima ab omnibus creatis et a seipsa remota manet. Nec potest a seipsa segregari, quin melius Deo illud ipsum bonum quod prius amabat, desideret. Non enim elongata a seipsa foret, si post horribilium passionum examen summum bonum perfectius diligeret, non tamen Deo, sed sibi. Diligit quidem illud summum bonum et, purgationibus peractis, diligit perfecte illud propter se, et iam non tam sibi quam Deo diligit; cuius signum est quod si aliquis sine illo summo bono esse deberet, ei anima generose valediceret.

232. Replicabis : Doctrina haec quamquam veritatem contineat, obiectionem non tangit. Supponere enim debemus omnes animam ante et post purgationes diligere summum bonum super omnia, et similiter supponere debemus quod finis cui diligit illud bonum, interdum est Deus quem amore amicitiae diligit, interdum est ipse diligens qui amore concupiscen-

tiae tendit etiam in illud summum bonum. Etiam supponere debemus quod amor amicitiae summi boni est perfectio substantialis. Quis hoc negabit amori illi perfectissimo? Quod facta obiectio intendit, est quod non requiritur iste amicitiae amor ut detur perfectio substantialis : quippe concupiscentiae amor sufficit ut detur perfectio substantialis; cuius fundamentum tactum est in argumento, videlicet quod amor concupiscentiae sufficit ad perfectam impletionem praecepti dilectionis Dei. Unde, crescente illo amore, perfectus erit in se perficietque amantem.

Respondetur ab hoc ultimo incipiendo: perfectionem substantialem non posse consistere in amore magis vel minus intenso propter dicta numero praecedenti; quibus adde quod sicut dantur aliqui viatores quorum caritas intensior est caritate alicuius beati, et tamen ii viatores beati non sunt, de quo infra; sic etiam dari possunt aliqui non perfecti quorum amor sit magis intensus quam amor perfectorum, et non ob hoc illi perfecti sunt. Quod evidenter suadet perfectionem non consistere in maiori intensione amoris. De quo quia mox disputandum est, nihil amplius modo dicimus. Debet ergo amor in quo perfectio consistit, esse talis ex sua natura et non ex aliquo cuicumque amori commune. Quod modo supponi debet. Indeque ostenditur perfectionem non stare in amore concupiscentiae, nisi ad summum, ut dictum est, ob dependentiam ab amore amicitiae. Unde in hoc amore amicitiae perfectionem stare asserimus. Cuius doctrinae veritas pluribus ostendi poterat praeter illa quibus ostensa iam est.

233. Verum, quia debemus directe replicae propositae satisfacere,dicimus quod ante et post terribile purgationum examen anima utroque amore Deum amat; cum discrimine tamen quod post amat amore perfecto ipsum summum bonum, quod prius amabat caritate imperfecta. Semper tamen, ut praeceptum de dilectione Dei adimpleatur et ut perfectio substantialis detur, adesse debet amor amicitiae erga Deum. Quod, quia est totius expositae difficultatis cardo, placet sic, immo et tenemur, ostendere. Igitur claritati consulentes, procedimus sub hac forma: Etenim ille ipse amor qui nobis proponitur in praecepto de dilectione Dei, est quo amans perfectus est, postquam ignem et aquam purgationum superaverit; sed hic amor est amicitiae et non concupiscentiae; ergo amor de quo in dicto praecepto sermo fit, non est concupiscentiae, sed amicitiae; ergo sine hoc non datur perfectio substantialis. Utraque consequentia legitima est. Et maior est certa: ibi enim non proponitur nobis duplex amor, sed idem cum distinctione perfectionis vel non perfectionis ipsius amoris. Proptereaque locis praeallegatis docet Divus Thomas amorem in dicto praecepto intimatum partim esse necessitatis et praecepti, partim vero supererogationis et consilii; de quo fuse in praecedentibus actum a nobis est dictumque quod idem amor sub statu non perfecti praecipitur, et idem sub perfecti statu consulitur. Unde totum litigium reducitur ad minorem, quae

Probatur sic primo: Amor quo amans constituitur perfectus, perfectior est amore qui in praecepto tradito praecipitur; sed amor qui ibi praecipitur, est amicitiae; ergo et ille quo amans constituitur perfectus. Consequentia est bona: quia amor concupiscentiae est absdubio minus perfectus quam amor amicitiae. Unde implicatio adest in eo quod amor magis perfectus sit concupiscentiae et amor minus perfectus sit amicitiae. Maior autem liquet ex dictis et ex ipsis terminis nota est: si namque amor ille est supererogationis, eoque non praecipitur, sed consulitur, quia non omnes capiunt verbum ; evidens est amorem supererogationis perfectiorem esse. Probatur minor: amor qui in dicto praecepto intimatur, est amor Dei finis absolute ultimi ac super omnia dilecti; talis amor est amicitiae, nec potest esse concupiscentiae; ergo. Minor pro utraque parte edocetur a Divo Thoma, cuius verba, etsi nonnihil diffusa, exscribere placet: sunt enim pro pluribus admodum utilia. Sic enim ait Angelicus Doctor in *IV Sent.*, dist. 49, quaest. 1, art. 2,

quaestiunc. 1 (32): *Ad tertium dicendum, quod duplex est diligibile, unum, quod diligitur per modum benevolentiae,quando volumus bonum alicuius propter se ipsum, sicut diligimus amicos, etiamsi nhil ex eis nobis debeat accidere. Aliud, quod diligitur dilectione concupiscentiae: et hoc est, vel bonum, quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit; sicut diligimus delectationem, vel vinum in quantum facit delectationem. Quicquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum; cum ad bonum alterius referatur, eius, scilicet, cui concupiscitur: sed illud, quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum.* Constat ergo ex Angelico Praeceptore quod ultimum dilectum non potest esse in quod dilectio concupiscentiae de se tendat, licet sit ultimum concupitum, prout idem Sanctus Doctor mox inquit. Unde cum proposito praecepto intimetur nobis Deus ut finis absolute ultimus super omnia diligendus, et non ut ultimo concupiscendus, fit consequens quod in tali praecepto non dilectio concupiscentiae, sed amicitiae praecipiatur.

De quo, si lubet, videre poteris Patres Salmanticenses, I^{a} II^{ae}, in annotationibus ad art. 7 quaestionis secundae (33), ubi eandem doctrinam tradunt hisce verbis : *Amor ipsius Dei, ut est formalissime obiectum beatificans, non est amicitiae, sed concupiscentiae: respectu cuius quamvis Deus, et beatitudo sit finis cuius gratia; finis cui est ipse homo, qui sibi ipsi beatitudinem vult. Unde nisi esset alius amor, qui est primarius amor charitatis, per quem homo se, et omnia sua, et etiam beatitudinem in Deum, ut est in se ipso, referret, non diligeretur Deus absolute super omnia, nec ut finis ultimo ultimus, sed ultimus tantum in ratione concupiti.*

234. Probatur secundo minor principalis: Amor supererogationis est quo amans fertur et transfertur in amatum. Sed talis amor non est concupiscentiae, sed amicitiae. Ergo, etc. Consequentia bona est; et maior est adeo constans, ut probatione non indigeat. Minor vero pro prima parte probatur: quia per amorem concupiscentiae non trahitur amans ad amatum, sed amatum trahitur ad amantem; e converso autem in amore amicitiae trahitur amans ad amatum; de quo videre poteris Caietanum I, part., quaest. 27, art. 3 (34) et Patres Salmanticenses, tract. IX, disp. 1, num. 68 et 69 (35); ergo non per amorem concupiscentiae, sed per amorem amicitiae fertur amans ad amatum. Et ex his probatur secunda pars illius minoris: quia si per amorem concupiscentiae non fertur amans in amatum, pariter nec in ipsum transferri seu transformari potest ; qui enim in aliquod transformatur, eo ipso supponitur in illo aliquo in quod transformatur, iuxta illud *Qui adhaeret Deo, unus spiritus fit cum eo* (36); ergo quod amans in amatum transformetur, opus est amoris amicitiae.

235. Si dicas: D. Thomas laudatus docet etiam per amorem concupiscentiae amatum transferri. Ergo doctrina tradita non subsistit. Hoc si dicas, nihil te dixisse vel textus quem adducis, convincit. Quandoquidem Sanctus Doctor ait quod amor concupiscentiae secundum quid dumtaxat facit illam transformationem, quam quidem perfecte facit amor amicitiae. Perfectio autem substantialis sita non est in amore secundum quid transferente, sed in dilectione perfecte transformante; et haec est amicitiae dilectio.

Ex dictis constat solutionem argumento applicatam ipsum et ea quae mox obiecta sunt, enervare. Quandoquidem nec praeceptum dilectionis Dei adimpletur nisi per amorem qui, licet sit in infimo gradu suae intensionis seu perfectionis gradualis, ex sua tamen conditione nobilis

---

(32) Ed. Vivès, t. XI, p. 467^{a}.

(33) Tract. IX, notationes ad I II, quaest. 2, art. 7, num. 3; Lugduni 1679, t. III, p. 147^{b}: ..., *nec ut finis omnino ultimus; sed ultimus tantum in ratione concupiti.* — In ed. vero V. Palmé, Parisiis 1870-1882, t. V, p. 201^{b}: ..., *nec ut finis omnino ultimus; tantum in ratione concupiti.*

(34) Ed. Leon., t. IV, pp. 311^{a}-313^{b}.

(35) Ed. V. Palmé, t. V, pp. 240^{a}-241^{a}.

(36) *I Cor.*, c. VI, v. 17; Hetzenauer, p. 1114: *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est.*

ac generosus sit, qualis est amor amicitiae, quo solo Deus ut finis absolute ultimus et super omnia dilectus amatur; nec sine tali amore dabilis est substantialis perfectio. Nec per hoc a subiecto hoc amore Deum amante excludere volumus amorem concupiscentiae, qui vel in ipsis beatis adest; sed dicimus talem amorem ex sibi propriis Deum attingere ut ultimum concupitum, non autem ut super omnia dilectum. Quae omnia ex dictis nota sunt.

236. Ad confirmationem argumenti negetur antecedens et probationis minor huiusque consequentia. Ad huius probationem dicas: sensum Divi Bernardi esse quod vel nullo modo amanti praemium proponitur ut praemii dulcedine inescastus amet, vel imperfecte diligenti praemium proponitur ut praemii pulchritudine allectus perfecte diligat. Hoc tamen non tollit quod perfectis etiam praemium proponatur, non aliquo ex iis motivis, quippe supponimus quod amant et quod perfecte amant; sed quia vere in eis datur amor concupiscentiae, cui pabulum ministratur in eo ipso praemio quod offertur. Nec perfectus ab imperfecto differt per hoc quod est praemium appetere, sed discrimen inter utrumque stat in praemio, quod uterque appetit, et in motivo concupiscendi praemium. Si namque praemium concupitum est penitus temporale, hoc quidem potest a peccatoribus concupisci ; non tamen concupiscitur a viro spirituali, qui solummodo aeterna concupiscit vel temporalia prout aeternis substernuntur. Et hoc est discriminari in praemio concupito. In motivo etiam differunt.

Ad cuius evidentiam notanda est egregia Angelici Praeceptoris doctrina, dicto *Opusculo* LXI, cap. 3, in fine (37), dicentis : quod haec propositio « *iste diligit Deum propter Deum* » multipliciter potest intelligi. Primo, ut diligat Deum propter Deum habendum taliter, quod habere Deum vel Deo frui est finis in quo ille diligens quiescit et ultimo concupiscit. Et haec dilectio non est perfectorum, sed peccatorum, ipsaque dilectio talis est peccatum: quandoquidem per illam refertur Creator ad creaturam. Non enim tunc diligitur Deus propter se, sed propter sui habitionem fruitionemve, quae absdubio res creata est. Secundo potest intelligi dicta propositio, ait Divus Thomas, ita ut diligatur Deus propter Deum habendum, sed taliter quod fruitio Dei non sit finis *in quo* diligens ille quiescit, sed finis *quo* quiescit in Deo. Et talis dilectio bona est estque dilectio concupiscentiae: siquidem Deum propter Deum amat, ut a diligente tamen possidendum. Ulterius potest sumi dicta propositio, ita ut *propter* denotet causam efficientem sive motivam, *Et ut sit sensus « Deus, sive dulcedo Dei est causa movens istum ad diligendum Deum »; sic ille diligit illum propter beneficia sua, quae confert ei. Iste motus est magis amicitiae, quam concupiscentiae,*ait Angelicus Doctor (38). Insuper ly *propter* potest accipi ita ut denotet causam finalem : *Et est sensus « diligo Deum propter Deum », illud est propter praeceptum Dei, et honorem ipsius* (39). Et haec dilectio etiam est bona, immo et praecedenti melior. Ultimo potest accipi ly *propter* prout est idem ac non propter aliud, *Ut notetur exclusio finis ulterioris, et omnis commodi mei. Et hoc est gratissime amare* (40).

Ex his omnibus actibus primus, ut diximus, est peccaminosus. Ex aliis alii sunt boni, alii meliores et ultimus est omnium optimus: siquidem est dilectio purissimae amicitiae a propria diligentis utilitate remotissimae. Omnibus tamen iis actibus Deum diligentibus praemium proponitur: quia licet illud amore amicitiae non inspiciant, amore concupiscentiae amplectuntur, ex quo praemium illud sit adeo bonum ut sit possessio summi boni. Cui doctrinae, ut dictum est, contrarius non est D. Bernardus.

---

(37) *Opusc. LXI* (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi,* part. I, cap. 3, in fine; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 329b.

(38) l. c.

(39) l. c.

(40) l. c.: ... *mei: ergo est gratissime amare.*

237. Potest etiam dici ad eandem confirmationem et forsan proprius : quod beatitudines quas Christus Dominus praedicavit, praedicatae sunt ipsius discipulis, qui tunc temporis perfecti non erant. Et in ipsis omnibus etiam aliis praedicatae sunt, quos inter peccatores et imperfecti inveniuntur. Illi omnes ad habendas beatitudines invitantur et praemium ipsis proponitur, quo accensi magnum virtutis iter ascendant. Iuxta quae negandum est primum antecedens; et maior probationis concedatur, sed negetur minor. Ad eius probationem nega quod praemia in beatitudinibus proposita proponantur eis qui iam illas habent. Non enim, iuxta hanc solutionem, illis proponuntur, sed vel imperfecte vel nullatenus illas habentibus. Cui doctrinae testimonium Divi Bernardi non opponitur: quia si illud praemium beatitudinum proponitur eas nullomodo habentibus, proponitur absdubio nondum amantibus ut, praemio invitati, ament ineantque amicitiam cum Domino adeo liberali. Si vero proponitur illas imperfecte habentibus, utique nondum perfecte amantibus proponitur, ut sic alliciantur ad ineundam cum Deo perfectissimam amicitiam.

238. Arguitur *secundo :* Si caritas, ut dicit dilectionem amicitiae, foret substantialis perfectio, habens maiorem amicitiam cum Deo perfectior foret. Consequens est falsum. Ergo et antecedens. Sequela innititur principio ab omnibus admisso, videlicet : sicut simpliciter ad simpliciter, ita, etc. Minor autem probatur : potest non perfectus habere maiorem amicitiam cum Deo quam perfectus; ergo ex maiori amicitia non arguitur maior perfectio. Probatur antecedens: non perfectus potest excedere perfectum in amore erga Deum super omnia dilectum; ergo et maiorem amicitiam habere potest. Patet ista: quia, ut ex dictis liquet, amor amicitiae est dilectio Dei finis ultimi super omnia dilecti. Et antecedens probatur: tum quia supra in hac ipsa quaestione et alibi a nobis admissum est; tum etiam quia potest viator excedere comprehensorem in amore Dei super omnia dilecti, ut modo supponimus cum nostris Salmanticensibus, tract. XIX, disp. 7, dub. 4 (41). Ergo potiori iure potest qui in statu perfectionis non est, excedere perfectum in dicto amore.

Hoc argumentum solvendum est ex alibi a nobis dictis; prius tamen duo praemittere placet. Primum est, quod dummodo statum nominamus, non loquimur de statu seu instituto qualiter a scholasticis, canonistis aliisque sumitur. Secundum quos datur status sacerdotum, datur monachorum status et status praelatorum. Qui omnes status perfectionis sunt, ut tomo secundo pluries dixi. Modo tamen de statibus ad mysticos spectantibus sermo est. Hi enim dividunt ascetarum status in statum incipientium, proficientium et perfectorum. Quae divisio, uti alibi ex Caietano diximus, est divisio eiusdem caritatis secundum diversos sui status quos in vita praesenti habet. Unde caritas sub statu imperfecto constituit incipientium statum; ipsa iam robusta constituit statum proficientium; et illa iam perfecta constituit statum perfectorum. Sic mystici loquuntur cum Divo Thoma, Magistro et Divo Augustino, qui *Tract. V super Epistolam* (42), locutus de caritate, ait: *Sed numquid mox ut nascitur, etiam prorsus perfecta est? Immo ut perficiatur, nascitur. Cum fuerit nata, nutritur. Cum fuerit nutrita, roboratur. Cum fuerit roborata, perficitur. Cum ad perfectionem venerit, dicit:* « *Cupio dissolvi, etc.* ». Hoc ergo modo loquimur in praesenti de statibus caritatis. Quod praemonere placuit, ne aliquis minus perspicax falleretur.

Secundum quod praemittimus, est factum argumentum excessive probare.Quandoquidem probat nullam dilectionem Dei

(41) Ed. V. Palmé, t. XII, pp. 322b-325b.

(42) *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem,* tract. V, num. 4; Migne, P. L., t. 35, col. 2014: *... ut nascitur, jam prorsus perfecta est? Ut perficiatur nascitur: ... venerit, quid dicit?* Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. Optabam dissolvi et esse cum Christo.

sive amicitiae, sive concupiscentiae, nec ipsam caritatis virtutem, nec proximi dilectionem, nec alterius cuiuscumque virtutis actus, nec aliam virtutem a caritate diversam fore perfectionem substantialem. De omnibus enim illis idem argumentum potest fieri. Unde ex hoc capite convincitur nihil concludere argumentum. Ad illud tamen

Respondetur distinguendo maiorem: *maiorem amicitiam* maioritate constitutiva status, concedo; alia maioritate, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Ad probationem minoris et ad duo antecedentia subsequentia tradita distinctio applicetur. Ad primam probationem ultimi antecedentis dicas: nos in sensu datae distinctionis concessisse posse amorem imperfecti amorem perfecti superare, videlicet excessu non attinente ad lineam constitutivam status perfectionis. De excessu autem ad talem lineam spectante nunquam tale diximus, nec potest dici; involvit enim manifestam repugnantiam. Quippe si id verum esset, pariter esset verum quod caritas imperfecta perfectam in perfectione superaret. Quid autem sit id per quod caritas constituitur in esse perfectae, aliqualiter enim diximus numero 231 infraque dicemus.

Ad secundam eiusdem antecedentis probationem dicendum illam ipsam paritatem beatorum viatorumque in nos adductam fundamentum praestitisse ad traditam solutionem. Sicut enim potest amor viatoris beati amorem excedere in eo quod non est de linea constitutiva status beatifici et in hoc quod ad istam lineam spectat absdubio exceditur, quin detur theologus qui contrarium opinetur, ita cum debita proportione dicimus in nostro casu. Unde sicut ex eo quod hic viator habeat maiorem caritatem quam iste comprehensor, non infertur quod ille viator comprehensor sit; sic ex eo quod hic incipiens habeat caritatem ferventiorem quam hic perfectus, non sequitur vel quod incipiens sit perfectus, vel quod perfectio substantialis non consistat in caritate.

239. Dices: Delectatio in Deo habita ex caritate vel est perfectio substantialis, vel illam indivulsive comitatur. Sed habens minorem amicitiam ex caritate cum Deo potest in ipso magis delectari ex caritate quam habens amicitiam maiorem. Ergo perfectio substantialis non stat in amore amicitiae. Consequentia bona est; et minor edocetur a Divo Thoma dicto *Opusculo,* cap. 26, in fine (43). Maior autem liquet in beatis, quorum delectatio in Deo vel est ipsorum beatitudo seu perfectio, vel illam indefectibiliter consequens.

Respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: *delectari* delectatione quae sit de linea perfectionis, nego; quae non sit de linea perfectionis, subdistinguo: si cetera non sint paria, concedo; ceteris paribus, nego minorem. Explicatur solutio et mens Angelici Praeceptoris aperitur exhibendo ipsius verba in contrarium allegata. Sic enim ait inibi Divus Thomas (44): *Ex his similiter patet conferenti, quare delectatione gratuita magis delectetur in Deo actualiter minimus Comprehensor, quam maximus viator in quantum talis: magis actualiter imperfectus liber, et sine venialibus, quam perfectus occupatus, et habens venialia.* Horum verborum sensus est: quod si minimus comprehensor conferatur viatori insigni amore erga Deum aestuanti, tunc delectatio viatoris, *in quantum talis,* aequare non potest delectationi comprehensoris, *in quantum talis.* Cuius ratio est: quod delectatio est *coniunctio convenientis cum convenienti,* secundum Philosophum (45). Unde maior delectatio provenit vel ex aequali coniunctione cum magis convenienti, vel ex maiori coniunctione cum eodem convenienti: quia cum summo bono coniunctus est viator maximus amator et comprehensor minimus. At coniunctio viatoris regulatur fide, coniunctio

(43) *Opusc. LXI* (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi,* part. I, cap. 26; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 350a.

(44) l. c.

(45) *Rhetoric.,* lib. I, cap. 11, num. 1 sqq.; ed. Didot, t. I, p. 335; Bekk., 1369b, 33 sqq.

comprehensoris regulatur lumine gloriae; illa est ad consummationem, haec iam consummata est; illa movetur, ista quiescit; illa denique amissibilis est et ista inamissibilis. Ex quo deducitur quod coniunctio seu delectatio maxima maximae amicitiae vialis, *in quantum talis,* minor est quam delectatio minimi comprehensoris: quia licet uterque eidem convenienti coniunctus sit, melius tamen quam viator coniunctus est comprehensor. Et quia aliunde non habet comprehensor vel minimum impediens aut retardans ab actuali adhaesione ad suum conveniens, propterea non est dabilis casus in quo delectatio minimi comprehensoris non superet delectationem maximi viatoris, in quantum talis.

His simile et contrarium evenit in duobus viatoribus quorum unus imperfectus habet maiorem delectationem in Deo quam alius qui perfectus est: quia si conferatur coniunctio utriusque ad summum bonum, semper coniunctio non perfecti, *in quantum talis,* minor est coniunctione seu delectatione perfecti. Ratioque est proportionabiliter similis: quia videlicet delectatio perfecti, etiam minimi, est de linea constitutiva status, quod non habet delectatio non perfecti. Unde quantumcumque illa crescat, huic semper ex hac parte cedit. Et in hoc adest huius delectationis similitudo cum illa alia viatoris et beati. Discriminantur tamen in eo quod viator perfectus impediri ac retardari valet tam ab intrinseco propter peccata venialia, quam ab extrinseco propter occupationes quibus ex necessitate insudat, a delectatione quam percipere posset. Unde si ex alia parte detur imperfectus seu non perfectus exterioribus non implicatus et vitae puritati incumbens, qualiter ab Angelico Doctore proponitur, poterit quidem magis Deo delectari. Sed tunc nec cetera paria sunt, nec illa non perfecti delectatio consequitur ad amicitiam constituentem statum perfectionis. De his tamen fusius infra.

240. Arguitur *tertio :* Dabilis est perfectio substantialis caritatis quin (45^{b1a}) haec habeat rationem amicitiae. Ergo talis perfectio non consistit in caritate, prout dicit dilectionem amicitiae.Patet ista: quia sicut, deficiente caritate, non datur perfectio, eo quod haec in caritate consistit; ita non daretur sine caritate ut amicitia, si in ea ut dicit rationem amicitiae consisteret. Antecedens probatur: quia in veteri lege plurimi floruere praediti perfectissima caritate; sed nullus eorum habebat caritatem sub ratione amicitiae; ergo sine hac dabilis est, etc. Probatur minor primo ex illa antithesi *Ad Rom.,* cap. VIII, v. 15 (46): *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis.* Ex quo haec ratio deducitur: qui sub lege antiqua perfecti fuere, habuerunt caritatem cum ea compatibilem; cum illa lege non erat compatibilis caritas sub ratione amicitiae: erat enim lex servitutis et servi ad Dominum, et si sit amor, amicitia non est, ut docet Philosophus, lib. II *Magnorum Moralium,* cap. 17 (47); ergo. Secundo probatur minor: quia Divus Thomas, III *Contra Gent.,* cap. 116, in fine (48), ait: *Lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris: lex autem vetus, tanquam imperfecta, timoris;* sed cum lege timoris non compatitur amicitia erga legislatorem ; ergo, etc.

Confirmatur haec ratio: Lex nova dicitur lex amoris, ut constat ex plurimis Scripturis dixitque modo Divus Thomas: quia qui sub illa sunt, non solum habent caritatem, verum et illam habent sub ratione amicitiae.Ergo antiquae legis caritas conceptum amicitiae non habebat. Consequentia est legitima, supposita veritate causalis positae in antecedenti, quae probatur: Differentia inter legem scriptam et gratiae provenit ex eo quod prima erat timoris et servitutis, et secunda est amoris et filiorum. Sed lex gratiae non differt ab antiqua per hoc quod sit lex amoris: quia amor et perfectio eius etiam in lege veteri erant. Ergo differunt in

(45^{b1a}) In ed. 1730 legitur: « *qui* » pro « *quin* ».

(46) Hetzenauer, p. 1103: *Non enim accepistis..., sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.*

(47) num. 2; ed. Didot, t. II, p. 183; Bekk., 1213^{b}, 24 sqq. — In ed. 1730 legitur: « *cap. 13* ».

(48) Ed. Vivès, t. XII, p. 409^{b}; ed. Leon., t. XIV, p. 366^{b}: *..., tanquam imperfectior, lex timoris.*

hoc quod amor legis gratiae habet rationem amicitiae, quae incompatibilis erat cum servitute antiquae legis.

Urgetur hoc seu magis explicatur: Lex antiqua homines ordinabat ad dilectionem Dei et proximi. Ergo in hoc non differt a lege gratiae, nec haec in hoc quod sit lex amoris, ab illa discriminatur. Ergo differunt per hoc quod amor legis gratiae et non veteris legis, habet rationem amicitiae. Haec secunda consequentia liquet ex prima: ex eo enim quod utraque sit reipsa lex amoris, in nullo alio videtur stare posse discrimen inter utramque legem ut una et non alia dicatur lex amoris, nisi in ratione assignata. Antecedens autem probatur: tum quia praecepta caritatis in illa lege intimata sunt et illius legis homines ligabant; tum etiam quia Christus Dominus interrogatus de legis mandato magno, respondit mandatum maximum et primum legis esse dilectionem Dei ex toto corde (49); tum denique quia laudatus Divus Thomas in oppositum adductus hoc expresse docet. Videatur ibi Ferrara (50).

241. Si omnia quae haec implicant, explicanda forent, multus essem concessosque limites transilirem. Unde extranea vel non prorsus necessaria auferentes, inexcusabilia solummodo offeremus.Quod ut sine molestia fiat, scias primo: Ecclesiam ex se distinctam esse a lege. Quandoquidem ab universi exordio incepit Ecclesia, et tunc nec gratiae nec lex scripta dabantur. Lex enim, iuxta Divum Thomam, I^{a} II^{ae}, quaest. 91, art. 1, in corp. (51), nihil aliud est *quam dictamen practicae rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.* Ecclesia vero, ut communiter tradi solet, est *congregatio fidelium sub uno capite.* Ex quibus radix diversitatis inter Ecclesiam et legem apparet. Quandoquidem, existente eodem principe, potest lex cessare et alia introduci. Ut de facto lata lex scripta postmodumque data fuit lex gratiae, illa penitus extincta. At quoties permanet idem caput sub quo fideles congregentur, invariata manet Ecclesia.

Hincque fit legem divinam non unam esse; Ecclesiam vero semper unam permansisse. Huius unicae Ecclesiae caput est *Agnus, qui occisus est ab origine mundi* (52). Ex tunc enim caput fuit Ecclesiae eiusque membra homines omnes quotquot a primo homine fuere eruntque usque ad ultimum hominem. Omnes enim eandem fidem, eandem caritatem a Christo, capite unico, habent: quia *antiqui Patres servando legalia sacramenta ferebantur in Christum per fidem, et dilectionem eandem, qua et nos in ipsum ferimur: et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae, ad quos nos pertinemus,* ait Divus Thomas, III^{a} parte, quaest. 8, art. 3, ad 3. Idem tradit Doctor Sanctus in *IV Sent.*, dist. 27, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 3, in corpore (53), reprehendens eos qui dixerunt Synagogam non fuisse Sponsam Christi, sed ipsius concubinam. Haec sunt eius verba: *Sed hoc est valde absurdum, quia sicut est una fides antiquorum, et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi, qui tempore Synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae, in qua Deo servimus, pertinebant.* Videatur idem Angelicus Doctor, III^{a} parte, quaest. 68, art. 1, ad 1, ubi eandem doctrinam repetit et modum quo fideles ante Christi adventum ipsi incorporabantur, docet.

242. Quae hactenus diximus, eo tendunt ut diversitatem Ecclesiae a lege scripta ostendamus: fuit enim lex vetus modus specialis vivendi quem Deus populo illo suo dedit, ad quem non tenebantur aliae gentes. Ex quo etiam traditum discrimen apparet : siquidem ad Ecclesiam omnes nationes pertinebant, ad dic-

---

(49) *Matth.*, c. XXII, v. 37-38; *Marc.*, c. XII, v. 29-30.

(50) FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, O. Pr., *De Veritate Catholicae Fidei contra Gentes libri quatuor cum commentariis*, lib. III, cap. 116, §. *Ad huius evidentiam;* Romae 1570, fol. 377^{b}. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 366^{b}, num. 5, §. 3.

(51) Ed. Leon., t. VII, p. 153^{a}: *... quam quoddam* [« *quoddam* » om. P*a*] *dictamen...*

(52) *Apoc.*, c. XIII, v. 8.

(53) Ed. Vivès, t. XI, p. 93^{a}.

tam tamen legem populus Iudaeorum solummodo tenebatur. Ex quo duo inferenda sunt. Primum est, quod cum illa lex esset privative lata pro populo electo Dei, praecise dicendum est tunc temporis fuisse bonam. Lex lata a Deo et populo suo data cur toto suae durationis tempore bona non erit? Sed audiamus Divum Thomam, I^a II^ae, quaest. 98, art. 5 (54), dicentem: *Lex vetus data est populo Iudaeorum, ut quandam praerogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque enim statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos : sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur. Similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur. Et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deuteronom., XVIII: « Perfectus eris, et absque macula coram Domino Deo tuo. »* Vide si usque ad eius cessationem bona fuit antiqua lex.

243. Secundum quod inferri ex dictis debet, est quod, licet concederemus omnia quae obiecta sunt, nihil adhuc esset quod nostrum assertum inquietaret. Quia licet lex antiqua esset lex servitutis, timoris aliaque haberet quae opponuntur, et taliter ea haberet qualiter ab arguente intelligi videntur, adhuc tamen Iudaei, quatenus ad Ecclesiam spectabant erantque Christi membra ab ipso fidem et caritatem participantia, poterant esse fuereque plures perfectissimi. Sicut etiam fuere nonnulli e gentibus, qui sane illa lege timoris et servitutis, ut dictum est, neutiquam ligabantur. Unde hac via facillime obiecta omnia dissipantur. Ceterum quia plenius illorum aëream vim ostendere volumus,

244. Scias secundo: Viventes sub onere antiquae legis posse considerari vel quatenus opera exercebant privative propria illius legis, vel quatenus faciebant opera spectantia ad legem gratiae. Primo modo utique pertinebant ad legem illam servitutis et timoris, sed secundo modo ad nostram gratiae legem spectabant. Sic Divus Thomas, I^a II^ae, quaest. 106, art. 2, ad 3 (55), dicens: *Illi, qui in veteri testamento Deo accepti fuerunt per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.* Et quaestione sequenti, art. 1, ait: *Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes charitatem, et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter exspectabant promissiones spirituales, et aeternas, et secundum hoc pertinebant ad legem novam: similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales nondum pertingentes ad perfectionem novae legis.* Accedit Eusebius, qui lib. I *Historiae,* cap. 4 (56), ait de iustis qui ante legem gratiae floruerunt: *Eos si non nomine, rebus tamen, et religione Christianos fuisse, si quis dicat, non mihi videtur errare.*

245. Scias denique : legem veterem posse sumi vel secundum ea quae confert ex vi sua, vel secundum ea quae aliunde habet. Hoc secundo modo dicit ea quae novi testamenti propria sunt inventaque sub omni lege: naturali, scripta et gratiae. In omnibus enim illis Christus Dominus omnium illarum caput corporis mystici membra ornat fide ac caritate quantum ex parte sua perfectissimis. Nec mirum: cum illa membra, prout sic, non tantum ad legem naturalem seu scriptam pertinerent quantum ad evangelicam spectarent, ut modo ex Divo Thoma vidimus. Nec mirum : cum in lege gratiae viventes interdum (licet non secundum statum) secundum modum quo vivunt, ad legem servitutis et non gratiae spectare videan-

(54) corp.; ed. Leon., t. VII, p. 197^b: ... *absque macula, cum* [« *coram* » Pa] *Domino Deo tuo.* »

(55) Ed. Leon., t. VII, p. 274^b: *Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.*

(56) *Ecclesiasticae historiae libri decem,* lib. I, cap. 4; Migne, P. G., t. 40, col. 78: *Quod si quis omnes illos, quorum justitia tam illustri testimonio comprobata est, ab Abraham initio sumpto, ad primum usque hominem recurrens, Christianos non quidem nomine sed re ipsa fuisse affirmet, is certe non procul a veritate aberraverit.* — Text. graec., *ib.*, col. 77. — In ed. 1730 legitur: « *cap. 1* ».

tur, ut numero praecedenti dixit D. Thomas. Nec mirum: cum illi qui tempora legis gratiae praecesserunt, sic quandoque se gererent ut *si non nomine, rebus tamen, et religione Christianos fuisse, si quis dicat, non mihi videtur errare,* ut dixit Eusebius.

246. Si autem lex antiqua sumatur secundum ea quae confert ex vi sua, tunc adhuc distinguendum est. Quia vel sumitur talis lex secundum se, vel relate ad eos quibus data est. Primo modo sumpta est *lex quidem sancta, mandatum sanctum, et iustum, et bonum,* ex *ad Rom.*, cap. VII (57). *Lex Domini immaculata, Psalm.* 18, v. 8. *Scimus, quia bona est lex,* I *ad Timoth.*, cap. I, v. 8 (58). Si vero secundo modo sumatur, dicitur lex servirtutis et onus gravissimum. Horum fundamentum perspicue tradit D. Thomas, *ad Hebraeos,* cap. VIII, lect. 2 (59), dicens: *Aliquid potest convenire legi dupliciter: vel secundum se, et sic erat bona. Vel ratione illorum, quibus data est, et dicitur habere culpam propter duo. Primo, quia non dabat virtutem ad purgandum commissa. Secundo, quia non dabat gratiam adiutricem ad vitandum peccata, sed ad cognoscendum tantum.* Quibus si addas legem illam quamplurimis praeceptis abundare, ad quorum observantiam obligabat non amore aut timore casto quibus obligantur filii, sed timore poenae quo servi comprimuntur. Hoc, inquam, si addas, habebis quidquid desiderari potest ut naturam antiquae legis dignoscas et discrimen inter ipsam et legem gratiae non ignores.

Etenim ex primo habes quod illa lex secundum se sumpta erat bona. Ex secundo habes quod talis lex erat servitutis et non amoris: quia seipsa ligatos metu poenae ac timore comprimebat; et quia, cum quamplurima praeciperet, nec dabat sufficientiam ad vitandam fractionem praeceptorum, nec postquam fracta erant, gratiam conferebat qua fractio repararetur. Contraria penitus sunt quae in lege gratiae habentur. Illa quippe non solum est bona et ex se et secundum se, verum etiam gratiam confert ut pauca illa quae imperat, impleantur et ut fracta reparentur. Ex quibus satis superque constabat ad opposita. Claritatis tamen gratia

247. Respondetur argumento: in lege veteri floruisse plures perfectos Deoque amicissimos. Nec est excogitabile fundamentum ob quod repugnet caritas, ut amicitia, viventibus sub lege antiqua, si conceditur ipsis caritas et quidem interdum perfecta. Auctoritas illa Divi Pauli fundamentum non est. Tum quia, etiamsi prout sonat intelligatur, nobis non obest: quia perfectam amicitiam cum Deo Patribus antiquae legis concedimus, non prout illa lege ligabantur, sed prout membra Ecclesiae erant sub uno capite Christo fidem, caritatem et alia huiusmodi in ipsos influente, uti diximus num. 243. Tum etiam, quia illam amicitiam cum Deo non habebant ii Patres prout erant sub illa lege, sed quatenus spectabant ad legem gratiae, ut vidimus numero 244. Tum denique, quia ibi D. Paulus non loquitur de lege secundum se, sed de illa relate ad eos pro quibus lata est, iuxta dicta numero 246. Unde nihil contra nos habetur ex Pauli testimonio. Sed neque ex auctoritate Divi Thomae: siquidem eodem modo explicanda est. Constatque ex numero praecedenti cur dicatur lex timoris et servitutis antiqua lex, quod minime praeiudicat ut sub ea viventes haberent caritatem ut est amicitia. Nec etiam obest auctoritas illa Philosophi: quia viventes sub lege mosaica non erant servi legales Dei, quorum non est cum dominis amicitia; erant tamen servi naturales; quos posse habere amicitiam cum Deo liquet in nobis, qui sub gratiae lege gloriamur et tamen servi Omnipotentis sumus, iuxta illud *Luc.*, cap. XVII, v. 10 (60): *Cum feceritis haec omnia, dicite: Servi inutiles sumus.*

(57) v. 12; Hetzenauer, p. 1103: *Itaque lex quidem sancta, et mandatum...*

(58) Hetzenauer, p. 1154: *Scimus autem quia bona est lex.*

(59) Ed. Vivès, t. XXI, p. 652b.

(60) Hetzenauer, p. 1028: *Sic et vos cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus.*

Ad primam confirmationem patet ex dictis legem veterem etiam esse legem amoris; cum in ea praecepta caritatis contineantur traditque clarissime D. Thomas loco allegato in urgentia (quam etiam modo solvimus). Et ille amor, cum esset Dei super omnia dilecti, non poterat non esse amicitiae, ut constat ex dictis numero 235. Unde in hoc non discriminantur lex antiqua et gratiae lex. Discrimen inter ipsas consistit in iis quae diximus numero 246 et in pluribus aliis quae in illis radicantur vel ea radicant.

248. Arguitur *ultimo :* Quoniam amicitia vel est virtus, ut videtur docere D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 114, art. 1 (61), vel non est virtus, ut docet idem Sanctus Doctor, ibidem, quaest. 23, art. 3. Sed sive sit virtus, sive non sit, non potest convenire essentialiter caritati. Ergo haec non dicit essentialiter rationem amicitiae. Minor pro *prima* parte probatur primo: quia una virtus nequit esse praedicatum essentiale alterius virtutis, ut de se patet; ergo si amicitia est virtus, nequit esse de conceptu essentiali caritatis. — Secundo probatur: caritas est essentialiter virtus simplex, sicut fides et spes; ergo nequit dicere essentialiter amicitiam. — Pro *secunda* parte probatur eadem minor: caritas secundum omne quod essentialiter dicit, est virtus; ergo si amicitia non est virtus, non dicitur a caritate essentialiter.

Confirmatur: Caritas est perfectio substantialis per aliquid sibi essentiale. Sed ratio amicitiae non est essentialis caritati. Ergo sub ratione amicitiae non est caritas perfectio substantialis. Probatur minor : in pueris baptizatis datur caritas; sed ibi non habet rationem amicitiae ; ergo hoc non est illi essentiale. Patet ista: quia praedicata alicui essentialiter convenientia ei, ubicumque reperiatur, conveniunt. Et minor probatur: quia amicitia petit redamationem; sed puer non valet redamare Deum ei caritatem infundentem; ergo.

Respondetur argumento: amicitiam naturalem non esse virtutem, sed consequi ad virtutem. Ex quo enim aliquis virtuosus est, resultat quod diligat virtuosos et cum ipsis communicare desideret; ad quod nulla specialis virtus exigitur, sed sufficit naturalis amor cum dicta similitudine in virtute. De quo iam supra egimus, estque doctrina Divi Thomae art. 3 citato. Cui non contrariatur art. 1 (62). Ibi enim non loquitur de amicitia prout dicit affectum interiorem, sed prout ad externam conversationem spectat. Quae non proprie dicitur amicitia, sed affabilitas. De quo videatur D. Thomas eo articulo 3 et 1 (63); Caietanus (64); Capreolus (65); Araujo, II^{a} II^{ae} quaest. 23, dub. 1, ad 5 (66). Sed esto quod amicitia naturalis in virtute fundata virtus sit, nil contra nos. Nunquam enim dicemus quod haec amicitia sive sit virtus, sive non, sit de conceptu essentiali caritatis.

Amicitia supernaturalis est virtus ab aliis omnibus condistincta, sed indistincta a caritate. Unde nec sequitur quod e duabus virtutibus una sit essentialis alteri; nec quod caritas non sit virtus simplex, ut fides et spes; nec quod secundum aliquid sibi essentiale non sit virtus. Maneat ergo amicitiam supernaturalem hominis ad Deum habere rationem virtutis et esse de ratione essentiali caritatis.

Ad confirmationem negetur minor et minor probationis distinguatur: *amicitiae* actualis, concedatur; habitualis, negetur minor. Ad huius probationem dicas: amicitiam petere redamationem similem amicitiae. Unde amicitia actualis petit redamationem actualem; amicitia habitualis petit redamationem habitualem. Et haec redamatio adest in puero baptizato. Consequenterque etiam in ipso infante habet caritas rationem amicitiae.

249. Dices: Ergo in adulto iusto non datur amicitia actualis, nisi cum actu Deum redamat. Sed actualis redamatio est caritati accidentalis. Ergo et ratio

(61) In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 10* ».
(62) In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 10* ».
(63) In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 10* ».
(64) II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 3 et quaest. 114, art. 1; ed. Leon., t. VIII, p. 168 et t. IX, p. 442.
(65) *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis,* lib. III *Sententiarum,* dist. 27-30, quaest. unica, art. 1, concl. 1 et art. 3, §. 1; Turonibus 1900-1908, t. V, pp. 354 et 363^{a}-364^{b}.
(66) num. 7; Salmanticae 1635, p. 338.

amicitiae. Probatur prima consequentia paritate infantis habitualiter solummodo redamantis et propterea non aliam amicitiam erga Deum praeter habitualem habentis.

Respondetur negando consequentiam. Ut enim detur actualis amicitia inter aliquos, necesse non est quod reciproce actu semper sese diligant. Nec hoc possibile est in hac vita, etiam relate ad amicitiam supernaturalem. Sed hoc speciale privilegium est amicitiae quam in patria habere ob Redemptoris nostri passionem speramus. Sed requiritur ad actualem viae supernaturalem amicitiam habitus caritatis expedite potentis interdum suos actus vel elicere, vel imperare; et quod reipsa eos quandoque imperet et eliciat. Ex hoc enim manet voluntas habitualiter inclinata ad finem ultimum supernaturalem; quem quoties vel necessitas urget, vel ipsa vult, super omnia actuali dilectione amat. In infanti autem baptizato aliter res se habet: quia eius caritas nunquam elicuit actualem dilectionem, nec eliciet quoadusque voluntas, quam informat, expeditionem habeat. Unde habet amicitiam dumtaxat habitualem.

Ad minorem subsumptam, quatenus huic doctrinae obstare potest, dicatur : quod licet haec et illa amatio aut redamatio exercite sit quid accidentale caritati, essentiale tamen est quod eos actus, dum oportet, eliciat. Maxime, si sit caritas perfecta; quae eo ipso quod maius praedominium erga voluntatem habet, eo debet magis hoc praedominium in exercitio ostendere. Unde negetur secunda consequentia. Iam enim dictum est in quo ratio amicitiae actualis sita sit et quo modo sit caritati essentialis.

§. III. Consectarium.

250. Ex hactenus dictis non obscure colligitur perfectionem substantialem consistere in amore concupiscentiae, licet minus principaliter quam in amore amicitiae. Hoc a nobis modo disputandum erat, ni motiva adessent quae hunc laborem ad alium locum remittendum suaderent. Sed ne in praesenti ad quem, propria huius difficultatis conditione attenta, proprius spectabat, intacta omnino relinquatur, per modum consectarii proponitur : quia revera ex dictis haud obscure deducitur. Quid sit amor concupiscentiae, infra operosius aperiemus .Et numero 223 aliquid iam dictum est. Ex ibi autem dicendis praemittimus : amorem concupiscentiae esse illum quo amatum trahitur ad amantem, sicut amore amicitiae trahitur amans ad amatum. Amore concupiscentiae amatur bonum ut ab amante possidendum; et ideo sollicitat praesentiam amati. Quod etiam sollicitari ab amore amicitiae mox ex Divo Thoma videbimus; hoc tamen est veluti consequens conditionem ipsius. Ex quo enim quis Deum ardentissime amet, illud summum bonum sibi exoptat; nec verus amicus foret, qui Deum possidere non ambiret. Verum hoc quod est praesentiam rei dilectae appetere sibique illam diligere, non consequitur ad concupiscentiae amorem, sed in eo eius quidditas sita est; ac per hoc constat discrimen inter ipsum et amorem amicitiae, de quo discrimine nihil aliud modo dicere oportet. Hunc ergo concupiscentiae amorem quo Deum possidere cupimus, qui absdubio bonus et supernaturalis est, dicimus esse perfectionem substantialem, minus tamen perfecte quam amor amicitiae.

251. Probatur prima pars ex Divo Augustino adducto numero 238, qui locutus de caritate, ait (67): Caritas *ut perficiatur, nascitur. Cum fuerit nata, nutritur. Cum fuerit nutrita, roboratur. Cum fuerit roborata, perficitur. Cum ad perfectionem venerit, dicit :* « *Cupio dissolvi, et esse cum Christo* ». Ubi desiderium possidendi Sponsum ponitur actus perfectae caritatis. Ex quo haec ratio conficitur : in amore dicente « *Cupio dissolvi, etc.* » stat substantialis perfectio; hic amor est concupiscentiae; ergo in amore concupiscentiae stat perfectio substantialis. Con-

(67) Cf. supra, nota (42).

sequentia bona est; et minor liquet ex apposito discrimine inter amorem amicitiae et concupiscentiae; et maior ex allata auctoritate nota est.

252. Probatur secundo : Ut enim in superioribus dictum est, substantialis perfectio animae consistit in unione cum suo ultimo fine. Amor concupiscentiae erga Deum ultimum finem unit animam cum ipso ultimo fine. Ergo est substantialis perfectio. Probatur minor : In hoc quod est dicere unionem cum ultimo fine convenit amor concupiscentiae cum amore amicitiae; discriminatur vero in eo quod amor amicitiae unit trahendo amantem ad amatum et amor concupiscentiae trahendo amatum ad amantem, ut praemonuimus initio huius §. Ergo tenet minor.

Confirmatur : In amore proximi stat substantialis perfectio. Ergo et in amore concupiscentiae. Antecedens fuse disputatum est supra. Et consequentia probatur primo : quia omnia motiva quae dantur in amore proximi ut sit substantialis perfectio, aeque ,ut minus, reperiuntur in amore concupiscentiae, quo quisque sibi felicitatem concupiscit, ut ea considerans deprehendet. — Secundo probatur: quia magis priusque debet quisque sibiipsi appetere aeternam felicitatem quam aliis; ergo si in amore quo aliis felicitatem aeternam concupiscit, consistit perfectio, perfectius in amore quo sibiipsi illud bonum concupiscit, stabit. — Tertio denique: quia ipse amor proximi est amor concupiscentiae ; dum enim Deum amo ut a proximo possidendum, finis *cui* huius amoris est ipse proximus, subindeque est amor concupiscentiae; ergo ex quo dixerimus amorem proximi esse perfectionem, optime deducitur amorem sui etiam perfectionem esse; tum quia uterque amor concupiscentiae est; tum quia amor sui urgentior et prior est.

253. Dices contra primum discursum : Trahere finem ad illum appetentem non est illum fini unire, sed finem illi. Ergo si amor concupiscentiae trahit amatum ad amantem, hunc illi unit et non amantem amato; consequenterque in tali amore non valet perfectio consistere. — Adde: quod trahere amatum, si est finis praecipue ultimus, ad amantem inversio inordinata est; in quo proinde consistere perfectio non valet.

Respondetur : non posse finem uniri appetenti, quin appetens fini coniungatur; in qua unione consistit appetentis perfectio, ut dictum est. Videantur nostri Complutenses, lib. II *Physicorum,* disp. 14 (68), praecipue quaestione 3 (69); et lib. I, disp. 6, quaest. 3, num. 16 (70). Ubi (71) implicare dicunt quod materia intelligatur unita formae, quin haec sit et intelligatur pariter unita materiae; *sicut repugnat, quod unum corpus sit indistans ab alio, et quod istud eodem modo non sit indistans ab illo.* — Ad additamentum dicas: quod finis non potest trahi ad suppositum amans ut ad finem *cuius gratia* sine illa abominabili inordinatione; nulla tamen datur in eo quod trahatur ut ad finem *cui.*

254. Secunda etiam pars nostri consectarii probatur sic: Perfectio substantialis consistit principaliter in amore respiciente Deum ut ultimum dilectum. Sed amor concupiscentiae non respicit Deum ut ultimum dilectum. Ergo in eo non stat principaliter perfectio. Maior liquet: quia in amore magis perfecto stat perfectio principaliter. Unde cum amor respiciens Deum ut ultimum dilectum sit inter amo-

---

(68) COMPLUTENSES, *Artium cursus,* lib. II *Physicorum,* disp. 14; Francofurti 1629, t. II, pp. 183ª-193ᵇ. — COMPLUTENSES ABBREVIATI seu IOANNES AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Artium cursus,* lib. II *Physicorum,* disp. 14; Lugduni 1670, t. II, pp. 231ª-244ᵇ.

(69) i. e. COMPLUTENSES ABBREVIATI, lib. II *Physicorum,* disp. 14, quaest. 3; Lugduni 1670, t. II, pp. 240ᵇ-244ᵇ. — COMPLUTENSES, lib. II *Physicorum,* disp. 14, quaest. 5; Francofurti 1629, t. II, pp. 190ª-193ᵇ.

(70) i. e. COMPLUT. ABBREV., lib. I *Physicorum,* disp. 6, quaest. 3, num. 16; Lugduni 1670, t. II, pp. 94ᵇ-95ᵇ. —COMPLUT., lib. I *Physicorum,* disp. 6, quaest. 3, praesertim num. 43; Francofurti 1629, t. II, p. 72ª.

(71) COMPLUT. ABBREV., lib. *I Physicorum,* disp. 6, quaest. 3, num. 16; Lugduni 1670, t. II, p. 95ª: *Quia impossibile est intelligere materiam unitam formae, quin pariter forma intelligatur unita materiae; sicut repugnat, quod...*

res perfectissimus, in eo consistit principaliter perfectio. Minor autem est expressa Divi Thomae, in IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, ad 3 (72), ubi ait : *Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, eius scilicet cui concupiscitur; sed illud, quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum.*

Confirmatur: Amor concupiscentiae est actus secundarius caritatis. Ergo licet in illo stet substantialis perfectio, minus principaliter consistit in eo quam in amore Dei, qui est actus primarius. Antecedens certum de se est, illudque elegantissime ostendunt nostri Salmanticenses, tract. XIX, disput. 1, num. 27 (73), quorum verba forsan loco citato adducemus, interim videri possunt. Consequentia probatur primo : quia ea quae ex virtute conveniunt actui primario et secundario virtutis, principalius inveniuntur in actu primario, ut de se patet; ergo cum a caritate habeat amor benevolentiae, qui est actus primarius caritatis, et amor concupiscentiae, qui est actus secundarius ipsius, quod sint perfectio, haec minus principaliter invenitur in amore concupiscentiae. — Probatur secundo a paritate amoris proximi, qui licet sit perfectio substantialis, habet tamen hoc minus principaliter quam amor Dei; cuius fundamentum aliud non est, nisi quod amor Dei est actus primarius caritatis et amor proximi secundarius. Idipsum quod dicimus de amore proximi, dicimus etiam de amore sui, a quo provenit quod Deum sibi quisque concupiscat. Unde perfectio sane substantialis est, minus tamen principaliter quam amor benevolentiae.

255. Dices: Amor praecipue correspondens caritati perfectae est principalius perfectio substantialis. Sed amor concupiscentiae sic est. Ergo. Probatur minor ex verbis Divi Augustini positis numero 251, ubi asseritur quod caritas *cum ad perfectionem venerit, dicit: « Cupio dissolvi, et esse cum Christo »*; quem actum amoris concupiscentiae esse diximus.

Respondetur negando minorem. Amor enim qui praecipue ac principaliter correspondet perfectae caritati, est amor perfectus Dei propter seipsum dilecti. Cuius ratio ea est: quod amor hic, scilicet Dei dilecti propter seipsum, est actus primarius caritatis. Unde hic est qui potissimum correspondet caritati, sub quocumque statu consideretur. Et secundum quod caritas est in statu minus aut magis perfecto, correspondet ei iste amor cum eadem imperfectionis aut perfectionis diversitate. Semper tamen et in quovis statu adesse debet actus caritatis tendentis in Deum ultimum dilectum principalius caritati correspondens. Correspondet etiam actus secundarius amoris proximi et amoris concupiscentiae, qui similiter pro maiori vel minori perfectione status caritatis sunt magis aut minus perfecti.

Ad probationem minoris dicendum : verba Augustini non excludere amorem Dei propter seipsum dilecti a caritate perfecta. Mirum sane foret quod caritas imperfecta Deum sic diligeret et quod perfecta non illum sic amaret. Amat quidem et adeo ardenter amat, ut propter illum, quem intensissime amat, cupiat vel mortem ipsam subire ut ipsius praesentia frui valeat. Unde est amor concupiscentiae et simul est amor perfectissimae caritatis. Semper caritas, si adest, appetit Dei praesentiam; sed pede generoso omnia creata contemnere et mortis angoribus inhiare, hoc solius perfectissimae caritatis opus est. Et hoc est quod datis verbis docet Augustinus, qui traditam doctrinam non obscure insinuat in adducta auctoritate: quandoquidem non ponit desiderium videndi Deum ut constitutivum caritatis in esse perfectae, sed tradit quod caritas, *cum ad perfectionem venerit,* hoc est, caritas iam perfecta et perfectissimum benevolentiae amorem erga Deum habens, *dicit : « Cupio dissolvi, et esse cum Christo »*, hoc est, appetit intensissime praesentiam illius boni quod propter seipsum iam perfectissime amat. Et haec pro hac difficultate dicta sat fuerint, donec citato loco plenius agitetur.

(72) Ed. Vivès, t. XI, p. 467ª.

(73) Tract. XIX, disp. 1, dub. 2, num. 27; ed. V. Palmé, t. XII, pp. 23ᵇ-24ª.

QUAESTIO DECIMA

Utrum perfectio christianae vitae consistat in caritate afficiente, an vero in efficiente?

Sicut plures quaestiones insumpsimus in conquirenda perfectione, sic, ea reperta, plurimas excitamus, ut id in quo praecipue stat perfectio, examinemus.Nec mirum erit quod caritas sit perfectio sub una consideratione et non sub alia, vel quod sub una sit quam sub alia principalius. Uti iam vidimus in concupiscentiae et proximorum amore.

§. I. Status quaestionis aperitur.

256. Ven. P. Iacobus Alvarez, tom. I, lib. III, cap. 9 (1), huius quaestionis meminit illamque in favorem caritatis efficientis resolvit. Verum illam divisionem caritatis in afficientem et efficientem facit, qualem non bene audire apud theologos suspicemur. Siquidem caritatem *afficientem* eam dicit quae segnis desideriis abundat, sed renuit operari; vel, ut minus, in obsequium dilecti non operatur, cum possit. Caritatem *efficientem* eam dicit quae ultra desideria, quibus flagrat, operibus etiam abundat. Vocibus afficiens ostenditur, cum efficiens operibus ostendatur; illa linguam movet, ista manus. Vox caritatis afficientis, iuxta datum auctorem (2), haec est: *Sicut desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus. Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum, quando veniam, et apparebo ante faciem Dei* (3)? Opus autem caritatis efficientis, ait idem (4), hoc est: *Iuravi, et statui custodire iudicia iustitiae tuae* (5). Et illud *Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras* (6). Ac denique illud *In mandatis tuis exercebor, et considerabo vias tuas* (7).

Postquam autem voces et opera utriusque caritatis evulgat, subiungit (8): *Illa,* nempe afficiens, *magis ad tempus orationis pertinet, haec magis ad tempus actionis: illa in desiderio est, haec in opere: illa in verbo, ista in vita: illa se amatricem profitetur, ista se amatricem ostendit, quia, ut Gregorius ait, « probatio dilectionis exhibitio est operis ».* Ex quibus infert asseritque (9): *Perfectionis ergo natura non in charitate afficiente, sed in efficiente consistit.* Cuius opinionis fundamentum illud esse ait (10): *Quod nullus perfectus est, quia dulcius ad Deum, et tenerius afficitur, nec quia in fervore orationis maiorem suavitatem, aut consolationem percipit : sed quia maiori fidelitate, et conatu ex charitate mandata universa custodit.* His plurimisque similibus praedictus auctor suam illam cogitationem fundare satagit, illisque tantum detulit, ut illa quae caritatis afficientis propria esse dicit, in homine gratia destituto reperiri posse concedat. Igitur *charitas,* inquit (11), *non est animae nostrae perfectio, quia dulces, et teneras affectiones elicit; sed quia fortiter tentationes vincit, strenue adversus vitia, et pravos affectus dimicat, et mandatorum, ac consiliorum actiones producit, etc.*

At, quamquam caritas afficiens perfectio substantialis propter hactenus dicta non sit, est tamen pro ipsa perfectione

---

(1) IACOBUS ALVAREZ DE PAZ, S. I., *De perfectione vitae spiritualis sive De fine vitae religiosae libri quinque,* lib. III De natura perfectionis vitae spiritualis, part. I, cap. 9; *Opera,* Parisiis, Vivès, 1875-1876, t. I, pp. 503b-509a.

(2) *Ib.,* p. 504.

(3) *Ps.* 41, v. 2-3; Hetzenauer, p. 508: *Quemadmodum desiderat cervus...*

(4) l. c.

(5) *Ps.* 118, v. 106.

(6) *Ps.* 6, v. 4.

(7) *Ps.* 118, v. 15.

(8) l. c., p. 504b.

(9) *Ib.*

(10) *Ib.: Nec aliquis perfectus est, quia dulcius...*

(11) l .c., p. 505a *Non tamen ideo caritas est animae nostrae perfectio, quia...*

substantiali nanciscenda *validissimum instrumentum:* quia actus amoris, qui sane huius caritatis actus sunt, sunt qui virum iustum semper reficiunt, incipientem admodum lactis enutriunt, proficientem tanquam cibi solidiores sustentant, et perfectum instar nectaris et ambrosiae, id est, instar alimenti caelestis ad vitam purissimam et plane caelestem impellunt. Isti actus in vitae spiritualis exordio fragiles, in medio robusti, in fine et perfectione inseparabiles se exhibent, et cum anima crescente et proficiente proficiunt. Haec ad unguem dictus theologus, qui plurima alia circa praesentem materiam scribit.

257. In huius ergo viri vere religiosi discursibus pene verbum non est quod notatu dignissimum non sit. In primis enim caritatem afficientem veluti fidem emortuam introducit, dum lingua praeditam, sed operibus esse docet destitutam. Nullis coloribus vividius repraesentari valet caritas informis quam verbis quibus caritatem afficientem proponit Venerabilis iste Pater. Caritatem vero informem omnes negant cum D. Thoma, in III *Sent.*, dist. 27, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 4 (12).

Praeterea, caritati afficienti, ultra voces, opera seu actus denegare non valens, fatetur tandem actus elicere, qui in exordio vitae spiritualis sunt, ut modo vidimus, fragiles; in medio robusti; in fine autem et perfectione inseparabiles se exhibent et cum anima, etc. Haec absdubio est caritas in qua fatemur omnes perfectionem substantialem sitam esse; quae caritas in incipientibus debilis est, in proficientibus robusta ac in perfectis perfecta, uti cum Divo Thoma multoties a nobis dictum est docuitque Augustinus numero 251 datus. Unde Pater Alvarez caritatem afficientem non esse perfectionem verbis tradens, opere ipso perfectionem esse adstruit.

258. Insuper, si caritatis afficientis vox est: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes, etc.* et *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum,* scias, eruditissime Pater, caritatem haec loquentem esse caritatem propriam perfectorum. Quod si abnuas, audi D. Thomam data verba exponentem de viris perfectis dicentemque (13) : *Vir autem perfectus est sicut cervus in petra stabilitus. Psalm.* 17: « *Qui perfecit pedes meos tanquam cervorum* ». « *Sitivit anima mea* ». *Hic iam comedit, id est, destruxit peccatum. Eccles., XXI:* « *Quasi a facie colubri fuge peccatum* ». *Et ideo nihil habet in mundo, quod concupiscat, et ideo desiderat venire ad fontem vitae.* Confer illa verba : *Nihil habet in hoc mundo, quod concupiscat* cum illis Divi Augustini: *Cum ad perfectionem venerit* (caritas), *dicit :* « *Cupio dissolvi, etc.* », quae explicuimus numero 255. Et in utraque sententia eandem doctrinam contineri neutiquam diffitebere. Quocirca si caritas quae dicit « *Cupio dissolvi, etc.* » est caritas perfecta, etiam illa quae dicit « *Sitivit anima mea, etc* » perfecta est: eo quod haec dicit, quia *nihil habet in hoc mundo, quod concupiscat.* Et si caritas quae haec dicit, est caritas afficiens, uti asseris, in hac caritate afficiente stat perfectio.

Nec omiserim quod datis verbis annectit D. Thomas (14), docens quod propter dicta iste Psalmus *cantatur cum exequiis mortuorum, quia convenit viris perfectis accedere ad fontem vitae aeternae.* Videatur idem Angelicus Doctor ibi, ad illa verba: *Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei* (15)? Quae verba si voces tantum sunt, substantia conspicuae perfectionis destituta, nullibi perfectionem substantialem traditam reperiemus. Ut interim omittam quod, postquam datus theologus asseruit has voces emitti a caritate afficiente, doceat ea quae sunt propria caritatis afficientis, posse reperiri in anima peccatrice. Pape! Peccatrix anima potest dicere : *Quemadmodum desiderat cervus, etc.; Sitivi ad Deum fortem vivum; Cupio dissolvi, et esse cum Christo* (16);

(12) Ed. Vivès, t. IX, pp. 438b-439a.
(13) *In Psalmos Davidis expositio,* Ps. 41, v. 2; ed. Vivès, t. XVIII, p. 487a.
(14) l. c.
(15) *Ib.*, v. 3; p. 487b.
(16) Cf. supra, et *Philipp.*, c. I, v. 23; Hetzenauer, p. 1142: *Desiderium habens dissolvi, et...*

et demum anima haec *nihil habet in mundo hoc, quod concupiscat?* Quis haec asserat?

259. Pergo. Haec verba « *Iuravi, et statui custodire iudicia iustitiae tuae* » et illa « *In mandatis tuis exercebor, et considerabo vias tuas* » signant per te non voces, sed opera caritatis perfectae. Si tale de his profers, cur ipsum de illis aliis non affirmas? Aut si hoc non facis, quia possunt, inquis, ea verba inveniri in ore peccatoris, cur et illa alia non poterunt similiter inveniri? Iurant peccatores quotidie statuuntque iudicia iustitiae divinae custodire, in mandatis suis exerceri viasque ipsius considerare. Haec, inquam, quotidie iurant et statuunt; sicque postea ad perpetranda peccata redeunt, ac si haec minime iurassent aut statuissent. Est igitur penitus voluntarium huius theologi assertum : qui deberet vel auctoritatem adducere, vel rationem proponere ut posset discrimen inter datos textus suadere. Sin minus, eadem facilitate ac facultate dicemus omnes illos textus esse vel opera caritatis perfectae, vel voces imperfectae caritatis, vel quod « *Iuravi, et statui* » est vox et non opus; et « *Sitivit anima mea* » est opus et non vox. Reipsa tamen, quin negemus caritatem perfectam dicere: « *Iuravi, et statui* », asserimus ab eiusdem perfectae caritatis impulsu oriri illud « *Sitivit anima mea* » et « *Quemadmodum desiderat cervus, etc.* ». Nec hoc voluntarie asserimus, sed iam tradito urgentissimo fundamento ducti, cui aliud aeque urgens annectimus.

Etenim amoris divini scalam, de qua in *Isagoge* lib. III (17) egimus, explicans cum Divo Bernardo Divus Thomas, *Opusc.* LXI (18), ponit traditae scalae sextum gradum *currere velociter. Velociter currere* per amoris divini scalam non est aërea vox, quam dicis, sed opus amoris perfectissimi; quod ab omnibus concedendum liquet. Modo audiendus est citatus Divus Thomas, qui ait (19): *Ad hunc gradum pertinet illud Psalm. 190:* « *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea, etc.* ». Et post pauca (20): *Si in hoc gradu fueris, nusquam cum mora bibes, sed subito gustu quodammodo probans, et experiens, quia summum bonum non sunt, et ideo siti tuae non sufficiunt, transibis, et dices:* « *Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum* ». Idem docet Extaticus noster Doctor, lib. II *Noctis,* cap. 20 (21). Videsne quod, iuxta hos egregios theologos, est opus perfectae caritatis Deum desiderare illumque ardenter sitire. Audebis adhuc affirmare illud non esse opus, sed vocem a caritate imperfecta emissam, immo emissibilem a non habente caritatem?

260. Denique, opera caritatis efficientis vel sunt actus ab ipsa eliciti, vel sunt actus imperati. Si secundum asseras, ut fere omnia quibus tuam positionem ostendere satagis, exprimere videntur, sequitur perfectionem substantialem non consistere formaliter in caritate, sed in virtutibus elicientibus actus illos quos caritas imperat. Quod quidem est plusquam falsum. Secus enim non esset caritas finis praecepti; nec caritatis praeceptum foret maximum et primum in lege. Si primum dicas, cum caritas afficiens etiam suos actus eliciat, in illa pariter perfectio substantialis stabit. Nec prudens discrimen quoad hoc potest inter utramque assignari.

261. Dices: Perfectio substantialis consistit in amore qui non affectibus, sed effectibus manifestatur; hoc est, consistit in amore qui amantem impellit ad operandum in obsequium dilecti; quod habet quidem caritas efficiens, sed afficiens non habet.

---

(17) num. 20 sqq.; ed.; 1924, t. I, pp. 72 sqq.

(18) *Opusc.* LXI (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi; De decem gradibus amoris secundum Bernardum,* grad. VI; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 353b.

(19) l. c.

(20) l. c.

(21) *Noche oscura del espiritu,* canc. II, v. 2, §. 4 (cap. 20); ed. crit., t. II, p. 116. — In ed. 1730 erronee legitur: « *lib. 3 Noct.* ».

Contra hoc tamen disputo sic primo : Etenim operari in obsequium Dei dilecti est ipsum super omnia diligere,subindeque eius amorem omnibus aliis rebus praeponere. Sed actibus elicitis a caritate afficiente Deus super omnia diligitur eiusque amor aliis rebus omnibus antefertur. Ergo in illa stat substantialis perfectio. Maior certa videtur: quia absdubio in Dei obsequium cedit quod ei suum amorem ex toto corde seu super omnia nobis praecipienti obtemperemus, insimulque quod omnia huic amori contraria contemnamus. Minor autem liquet: quia caritas afficiens vere attingit Deum ut ultimum finem, quod idem est ac ipsum super omnia diligere eiusque amorem omnibus anteponere.

Disputo secundo: Caritas afficiens est vere caritas. Ergo non potest non impellere amantem in obsequium Dei dilecti. Antecedens certum est; et consequentia probatur : tum a definitione caritatis, quae, ut alibi diximus ex Magistro, III *Sent.*, dist. 27 (22), est virtus *qua Deus diligitur propter se, et proximus propter Deum, et in Deo.* Ergo cum quaevis virtus inclinet habentem ad proprium obiectum, non potest caritas afficiens non impellere amantem ut in obsequium Dei operetur. Sin minus caritas non erit. Tum etiam probatur eadem consequentia innumeris Sanctorum Patrum testimoniis in hoc conspirantibus. Ex quibus placet seligere unum vel alterum ab ipso P. Alvarez adductos. Lib. III, cap. 17 (23) affert Idiotam (24) dicentem : *Labor non fatigat amorem, tormentum amorem non superat, amor quiete fit inquietior. Quiescit afflictio, quiescit tentatio; sed dilectio quiescere nescit, requies enim eius est inquietudo.* Similiterque laudat ibi (25) Laurentium Iustinianum ita caritatis naturam explanantem : *De ipsa charitate hoc sentiendum est, quod sit recta voluntas ab omnibus terrenis, ac praesentibus prorsus aversa,iuncta Deo inseparabiliter, et unita, igne quodam Sancti Spiritus, a quo est, et ad quem refertur, incensa, inquinamenti omnis extranea, corruptionis nescia, nullo vitio mutabilitatis obnoxia, super omnia, quae carnaliter diliguntur, excelsa, affectionum omnium potissima, divinae contemplationis avida, in omnibus semper invicta, summa actionum bonarum, salus morum, finis caelestium praeceptorum, mors criminum, virtus pugnantium, palma victorum, sanctarum mentium arma, causa meritorum bonorum, praemium perfectorum, sine qua nullus Deo placuit, cum qua (si, inquam, illa perseveret) nullus unquam graviter peccare potuit, fructuosa in paenitentibus, laeta in proficientibus, gloriosa in perseverantibus, victoriosa in martyribus, operosa omnino in omnibus fidelibus, ex qua quidquid est boni operis vivit.* Et similiter lib. II, cap. 43 (26) inquit cum Divo Gregorio : *Numquam est Dei amor otiosus, ut Gregorius dicit, operatur enim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est.*

Ex quibus omnibus sic probatur consequentia: Caritas, quae vere talis est, impellit amantem ad operandum in obsequium Dei dilecti ipsum in se, et in proximo diligendo, aliaque omnia exsequendo quae in datis auctoritatibus exprimuntur. Ergo caritas afficiens hoc facit. Antecedens liquet; et consequentia probatur: nam vel caritas afficiens est vere caritas, vel non. Si non, ergo dividis caritatem in membra quorum aliquod non participat divisum. Si sic, ergo caritas afficiens ea omnia facit: quia *Nunquam est Dei amor otiosus, operatur enim magna, si est; si vero operari renuit, amor non est.* Et insuper caritas *operosa omnino in om-*

(22) cap. 2; Quaracchi 1916, t. II, p. 673: *Caritas est dilectio, qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo.*

(23) *De perfectione vitae spiritualis*, lib. III, part. II, cap. 17; *Opera*, ed. Vivès, t. I, p. 563b: *Egregie namque dixit Idiota:* « *Labor non..., requies enim est ejus inquietudo* ».

(24) *Contemplationum et orationum libri tres: De contemplatione divini amoris*, lib. I, in *Magna bibliotheca veterum Patrum*, Coloniae Agrippinae 1618 — 1622, t. X, p. 4b: ... *requies enim est eius inquietudo.* — Auctor notus sub nomine « *Idiotae* » est Raymundus Jourdain, O. S. Aug., saec. XIV. Cf. supra, p. XVIII, nota (67).

(25) p. 564a: *Re vera Laurentius Justinianus... Ejus verba sunt:* « *De ipsa caritate... in omnibus semper inuncta. Summa...*

(26) Ed. Vivès, t. I, p. 429b.

nibus fidelibus est *quiescereque nescit.* Unico verbo: In caritate afficiente datur essentia et natura caritatis. Sed essentia et natura caritatis est quod operosa sit, quiescere nesciat et quod operetur magna, si est. Ergo caritas afficiens habet quidquid pro substantiali perfectione desideratur.

262. Dicere vero quod caritas afficiens influit in illam dilectionem affectuosam quae delicias exquirit et tempore tribulationis disparet, quae ad cenam socia est et non ad crucem; hoc, inquam, nihil est: quia haec dilectio nihil aliud est nisi devotio illa sensibilis seu accidentalis qua misericors Dominus incipientes inescare solet, ne viam spiritualem insuperabilem reputent, donec iam robustos in terra deserta, et invia, et inaquosa eos visitet. Haec affectio perfectio non est, ut bene ipse Alvarez docet (27); sed nec est *validissimum instrumentum* (28) pro perfectione obtinenda. Tum quia, ut perfectio habeatur, obest affectuosa illa devotio; quod perspicue ostendit eam non esse pro obtinenda perfectione *instrumentum validissimum.* Tum quia potest sine caritate supernaturali reperiri. Unde vel ex hoc solo capite nutat divisio illa et processus P. Alvarez: quia, ut supra insinuavimus, cum divisum sit caritas virtus theologica, quodvis ex dividentibus debet esse caritas theologica virtus. Subindeque nec dari potest in peccatore, nec potest non in illa consistere perfectio substantialis. Quod clarius ex iam subiiciendis notum erit.

§. II. Exponitur quid sint caritas afficiens et efficiens et dubium deciditur.

263. Reiecta ergo intelligentia illa communissimae divisionis amoris in affectivum et effectivum, verus sensus desumendus est ex Sanctis Patribus ac theologis; iuxta quos dupliciter explicatur divisio illa. Primo ita ut amor *affectivus* ille sit qui semper supponens obiecti bonitatem, subindeque amabilitatem, ad ipsum afficitur in illudque, passus extasim, transformatur. Amor vero *effectivus* ille est qui ponit causatque amabilitatem in subiecto, ratione cuius amabilitatis hoc redditur dignum amore, quod quidem non habebat prius. De quo videndus est Divus Thomas, quaest. 23 *De verit.,* art. 4, ad 11 (29) et I *Contra gent.,* cap. 78 (30); et Divus Bernardus in *Soliloquium,* num. 12 (31); Cartusianus in III *Sent.,* dist. 32, quaest. unica (32). Cum quibus aliisque innumeris sentiunt Patres Salmanticenses, tract. IV, disp. 3, dub. 2, §. 3 (33) et tract VIII, disp. 2, dub. 5, §. 3 (34). De hoc tamen nihil aliud dicendum superest: quia sensus iste seu traditae divisionis explicatio modo nobis deservire non potest. Unde accedimus ad aliam.

Secundo amor *effectivus* ille est qui in opere in obsequium dilecti a caritate facto elucet. Unde ad hunc amorem effectivum requiritur opus et quod tale opus sit a caritate propter dilecti amorem opus illud exercente. Huius ratio ea est: quod amor effectivus duo dicit: videlicet, quod sit amor et quod effectivus sit. Ad illum, ut effectivum, opus requiritur: quandoquidem sine effectu effectivus non erit. Ad illum, ut amorem, exigitur quod effectus ille ex caritatis affectu procedat. Quippe sine illo affectu opus exercens erit quidem, v. c., misericors, temperatus, etc.; amans tamen non erit, ut de se liquet. Amor *affectivus* est ille affectus quo in amatum fertur amans, ex quoque

(27) *De perfectione vitae spiritualis,* lib. III, part. I, cap. 9; ed. Vivès, t. I, pp. 503ᵇ-509ᵃ.

(28) *Ib.,* p. 507ᵇ: *Validissimum perfectionis instrumentum.*

(29) Ed. Vivès, t. XV, p. 183ᵇ.

(30) Ed. Leon., t. XIII, pp. 220ᵃ-221ᵇ; ed. Vivès, t. XII, pp. 85ᵇ-86ᵃ.

(31) Migne, P. L., t. 184, col. 1164-1165. — Auctor huius opusculi non est S. Bernardus.

(32) DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum,* lib. III, dist. 32, quaest. unica; *Opera omnia,* Monstrolii-Tornaci, 1896-1912, t. XXIII, pp. 514ᵃ-518ᵇ, praesertim p. 514ᵇ.

(33) Ed. V. Palmé, t. II, pp. 42ᵃ-44ᵇ.

(34) T. V, pp. 83ᵃ-85ᵃ.

procedit opus quod, ut dictum est, destinat amans in obsequium amati. Unde in eodem opere considerandum est et opus ipsum, et affectus ex quo procedit seu quo fit. Opus est amor effectivus (35) seu effectus amoris. Affectus est amor affectivus. Sicque accepta hac communissima amoris divisione, utroque dicto amore amat creatura Deum. Amat illum amore affectivo: quia intimo divinae caritatis affectu in illum rapitur. Amat etiam amore effectivo: quia illo caritatis affectu, quo flagrat, impellitur potentissime ad operandum obsequium dilecti.

Hanc doctrinam tradidit D. Thomas in III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 2 (36), quem elucidant Patres Salmanticenses, tract. XIX, disp. 3, dubio unico (37), qui disp. 1, dub. 1, numero 11 (38), bene observant amorem affectivum et effectivum esse amorem benevolentiae. Ex quo patet quod in hac quaestione iam non agimus de amore concupiscentiae, sed loquimur solummodo de amicitiae amore, quo in utramque illam rationem inveniri vidimus. De hoc ergo amore benevolentiae procedit quaesitum praesens. In quo

264. Nostra prima conclusio: *Perfectio substantialis consistit in amore affectivo et effectivo.* Assertio haec quoad amorem affectivum constat ex iis quae §. praecedenti diximus contra P. Alvarez de Paz. Quoad secundam vero liquet ex illis omnibus quae dictus theologus affert loco citato; illa enim, quanquam non probent exclusionem amoris affectivi, convincunt sane effectivum esse perfectionem. Eandem veritatem suadent principia iacta in tota hac disputatione; quorum praecipuum est illud quod ex Philosopho ac Divo Thoma non semel dedimus, videlicet perfectionem substantialem consistere in unione cum ultimo fine. Sed tam amor affectivus quam effectivus unit nos cum Deo ultimo fine. Ergo uterque est perfectio substantialis. Minor, in qua stare poterat difficultas, probatur pro prima parte: affectus quo in amatum fertur amans, est unio amantis cum amato; amor affectivus est affectus quo in ultimum finem dilectum fertur amans, ut diximus numero praecedenti; ergo est unio amantis cum Deo ultimo fine.

Pro secunda parte probatur minor: Etenim opus procedens ex affectu caritatis unit operantem cum ultimo fine, qui est caritatis obiectum. Sed amor effectivus, ut numero antecedenti dictum est, est opus procedens ex affectu caritatis. Ergo. Cetera constant; et maior inde liquet, quod opus procedens ex caritatis affectu debet, prout sic, exprimere id quod est privative proprium caritatis. Unde cum unire amantem cum Deo ultimo fine sit privative proprium caritatis, propterea hoc exprimi debet in opere ex ipsius affectu procedente.

Confirmatur: Ultimus finis creatus, subindeque immediatus ultimo fini increato, est perfectio substantialis animae, ut in superioribus dictum est. Amor affectivus et effectivus sunt ultimus finis creatus. Ergo in utroque stat substantialis perfectio. Probatur minor: Ille est finis creatus ultimus, ad quem quidquid in vita spirituali est ordinatur: cum ipse solummodo in finem increatum ordinetur. Sed uterque dictus amor est huiusmodi: cum ad amandum Deum et ad operandum heroica propter ipsum tota vita spiritualis referatur. Ergo.

265. Secunda conclusio: *Perfectio substantialis consistit principaliter in amore affectivo.* Ita Divus Thomas (39) supra datus; in eaque convenire debent omnes theologi. Probatur ergo assertio sic: Amor effectivus perfectio est propter amorem affectivum. Ergo conceptus perfectionis principalius invenitur in amore affectivo. Patet ista ex communi illo effato: *Propter quod unumquodque tale, etc.* Et antecedens probatur: sine amore affectivo amor effectivus non est amor; ergo nec perfectio. Consequentia liquet: quia perfectio consistit in amore, ut ex superio-

(35) « *affectivus* » in ed. 1730.
(36) Ed. Vivès, t. IX, pp. 455b-457a.
(37) T. XII, pp. 90b-112a.
(38) pp. 11b-12b.
(39) III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 2; ed. Vivès, t. IX, p. 455b-457a.

ribus constat. Antecedens autem probatur ex iis quae diximus numero 263; ubi vidimus sine amore affectivo manere quidem operantem in esse misericordis, liberalis, temperati, etc., sed non in esse amantis. Quod edocetur a Divo Thoma laudato (40), qui ait: *Respondeo dicendum, quod effectus exterior non pertinet ad charitatem, nisi in quantum ex affectu procedit, in quo primo est charitatis actus. Unde si esset ordo in effectu tantum attendendus, ordo ille nullo modo ad charitatem pertineret, sed ad alias virtutes magis, sicut ad liberalitatem, vel misericordiam. Unde cum charitas ordinata perhibeatur, oportet quod ordo in affectu observetur, et ex affectu in effectum procedat.*

Confirmatur seu declaratur ratio facta a simili : *quia,* ait adductus D. Thomas (41), *unicuique rei naturali tantum inductum est a causatore de amore naturali erga aliquid, quantum necessarium est ut effectum circa id exhibeat: et similiter secundum gradum, qui necesse est, ut observetur in effectu, ordo affectus lege divina imperatur.* Ubi ostenditur amorem effectivum naturalem dependere ab affectivo, et quod secundum gradum caritatis effectivae praesupponitur caritas affectiva, a qua procedit. Quae dependentia amoris effectivi ab affectivo ostendit huius supra illum excellentiam; atque adeo ostendit rationem perfectionis substantialis principalius in ipso reperiri.

266. Dices : ex verbis modo allatis D. Thomam contrarium nostrae resolutioni haberi. Probatur sic: etenim amor effectivus est finis, regula et exemplar amoris affectivi; ergo hoc perfectior ille est. Patet ista: quia exemplar, regula et finis maiorem perfectionem habet quam exemplatum, regulatum et id quod propter finem est. Antecedens autem liquet ex data auctoritate, in qua dicitur tantum de amore naturali a Creatore rebus naturalibus impertiri, quantum pro effectu ab ipsis exhibendo desideratur. Et affectum inditum regulari penes gradum effectus exhibendi.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicas: sensum Angelici Praeceptoris longe alium esse ab eo quem haec obiectio praesumit.Itaque cum unumquodque sit propter suam operationem, tantam virtutem rebus providentia impertitur, quanta opus habent ut in suas operationes exeant. Sin minus providentia in necessariis deficeret frustraque finis rebus praestitueretur, quem consequi haud valerent. Datur ergo in quolibet operante virtus qua media finem, qui est suum operari, consequatur. Et cum inter virtutem operationemque debeat servari proportio, propterea ad operationem necessariam datur in operante virtus necessario influens; ad liberam, ad naturalem, ad supernaturalem datur virtus iisdem operationibus similiter correspondens. Quae virtus, si arbitrio subsit, non tot effectus habebit, quod plures habere non valeat. Quandoquidem caritas, v. c., quae in vita durat, augeri potest per actus et effectus ab ipsa productos. Unde talis virtus non datur ad hunc determinate actum vel effectum, sed ad omnes illos quos operans producere velit, si illa virtute utatur. Verum sicut ex eo quod *unumquodque sit propter suam operationem,* non sequitur quod operatio, se sola et in abstracto sumpta, ut loquuntur Patres Complutenses, I *De anima,* disput. 1, quaest. 1, §. 1 (42), sit perfectior operante; sed denotatur *ordo, aut quasi ordo causae efficientis ad effectum,* ut docent Patres Salmanticenses, tract. IX, disput. 1, num. 31 (43); sic etiam ex quo dicatur quod amor affectivus est propter effectivum, denotatur influxus amoris affectivi in effectivum, non autem denotatur hunc esse regulam, finem exemplarve illius, atque ideo nec esse perfectiorem. Unico verbo : Mens Angelici Praeceptoris

(40) *Ib.*, corp., p. 456[b].

(41) *Ib.*: *Quia unicuique rei naturali tantum indictum est a Creatore* [Al. « *inductum est a causatore* »] *de amore naturali...*

(42) COMPLUT. ABBREV. seu IOANNES AB ANNUNTIATIONE, I *De anima,* disput. 1, quaest. 1, §. 1, num. 2; Lugduni 1670, t. IV, p. 10.

(43) Tract. IX, disput. 1, dub. 2, num. 31; t. V, p. 220[a].

eo tendit, ut ostendat providentiam Creatoris non deesse in necessariis circa amorem effectivum, sicut in nullo deficit. Ex quo principio adstruit amorem affectivum dari cum quasi ordine ad effectivum. Ex quo tamen non licet inferre hunc illi praestare.

Exemplum: Secundum quod angeli fuere perfectiores in naturalibus, contulit illis Deus gratiam perfectiorem, ut docet idem Angelicus Doctor, I[a] part., quaest. 62, art. 6; et Magister dist. 2, quaest. 3 (44). Unde gratia angelorum collata ipsis fuit cum quasi ordine ad eorundem naturam. Nunquam tamen verum erit naturam angelorum illorum gratiae perfectionem superare. Similiter in nostro casu.

267. Pobatur tandem assertio hac brevi, sed efficaci ratione : Amor affectivus est proprius vitae contemplativae, et amor effectivus est proprius vitae activae. Ergo primus perfectior secundo est. Ergo perfectio substantialis consistit principaliter in primo. Secunda consequentia liquet ex prima, quae legitime ex antecedenti deducitur. Sicut enim vita contemplativa perfectior est quam activa, uti fusissime probavimus tomo praecedenti (45); sic amor qui est proprius vitae contemplativae illamque constituit, perfectior est amore constituente vitam activam. Antecedens vero probatur vel ex ipso P. Alvarez tantum amorem affectivum deprimente, ut vidimus § 1, qui, ut dictavimus numero 256, ait de caritate afficiente : *Haec ad tempus orationis magis pertinet.* De efficiente vero ait : *Haec magis ad tempus actionis.* Unde, vel ipsis adversariis fatentibus, amor qui principaliter proprius est vitae contemplativae, est affectivus; sicut effectivus est, qui principaliter spectat ad vitam activam. Quapropter vel praeponenda est vita activa vitae contemplativae, contra ea quae Redemptor noster docuit, cum Mariae affectum Marthae effectibus praetulit iis verbis (46) : *Maria optimam partem elegit,* de quo tomo praecedenti (47) dictum est; vel fateri debemus quod amor affectivus, qui *ad tempus orationis magis pertinet,* perfectior est effectivo amore, qui *magis ad tempus actionis spectat.*

§. III. Argumenta contra primam partem primae conclusionis.

268. Contra primam partem conclusionis primae, in qua diximus caritatem affectivam esse perfectionem substantialem, arguitur *primo* ex Richardo de Sancto Victore, *In Cantica,* cap. 6 (48), ubi ait: *Affectuosa dilectio, qua superius dilectionem animae significari diximus, interdum plus afficit minus amantem, et minus perfectiorem. Non enim tantum diligit quisque, quantum hanc sentit, etc.* Et post pauca (49): *Dulcis in Deum affectus quodammodo carnalis est, et fallax, et humanitatis interdum, potius quam gratiae, cordis, quam spiritus, sensualitatis, quam rationis.* Alia plura inibi affert iste Doctor, quae caritatem afficientem non esse perfectionem demonstrant.Ex quibus haec ratio conficitur: Caritas, quae est perfectio, non *plus afficit minus diligentem, et minus perfectum.* Sed caritas afficiens sic est. Ergo non est perfectio. Minor liquet ex inducta auctoritate.

Respondetur ad factum sillogismum, concessa maiori, distinguendo minorem : *caritas afficiens* ex conceptu sibi adventitio teneritudinis, affectuositatis et dulcedinis, concedo; ex conceptu affectivae, nego minorem. *Caritas affectuosa* dupliciter intelligi potest. Primo ita ut ly *affectuosa* dicat affectum seu propensionem connaturalissimam et essentialem caritatis. Secundo ita ut ly *affectuosa* dicat

(44) Sic in ed. 1730. Requiritur: II *Sent.*, dist. 3, cap. 2; Quaracchi 1916, t. I, p. 318: *Ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post, per munera gratiae, eisdem praeessent.*

(45) Disput. 10, quaest. 3 sqq.; ed. 1924 sqq., t. II, pp. 414[a] sqq.

(46) *Luc.*, c. X, v. 42.

(47) Disput. 10, quaest. 3, num. 48; ed. 1924 sqq., t. II, p. 416[b].

(48) *In Cantica Canticorum explicatio,* cap. 6; Migne, P. L., t. 196, col. 422.

(49) *Ib.*

affectuositatem et dulcedinem, quae potest adesse et abesse, salva natura caritatis. Primo modo non afficit, nec afficere potest magis minus amantem; nec est aliquo modo carnalis aut fallax; nec humanitatis, cordis aut sensualitatis est aut esse potest; sed rationis, spiritus et gratiae. Et hoc modo perfectio est, de eaque sic accepta procedit resolutio nostra. Secundo modo sumpta, conveniunt illi ea quae in data auctoritate recensentur, et alia plura quae in illo capite tradit laudatus Richardus passimque docent Patres et theologi. De illaque, prout sic, non dicimus esse perfectionem.

269. Arguitur *secundo :* Caritas sub conceptu afficientis mortua est. Ergo sub conceptu hoc non est perfectio. Patet ista; et antecedens probatur: caritas sub conceptu afficientis est sine operibus; ergo est mortua. Consequentia liquet a paritate fidei, quae sine operibus dum est, mortua est. Unde quod de entitate fidei quae sine operibus est, praedicatur, idipsum debet de caritate sub conceptu afficientis praedicari. Antecedens autem probatur: Caritas sub conceptu afficientis opponitur caritati sub conceptu efficientis: quandoquidem dividunt caritatem; et membra dividentia, qua talia, sunt opposita, nec unum dicit quod aliud. Sed caritas sub conceptu efficientis dicit opera caritatis. Ergo sub conceptu afficientis illa non dicit.

270. Confirmatur : Caritas sub conceptu afficientis solet in peccatoribus reperiri. Ergo non est perfectio. Probatur antecedens primo: quia sic docet Pater Alvarez, ut vidimus §. 1, traditque laudatus Richardus (50) dicens : *Fit enim aliquoties affectus iste dulcis a malo spiritu;* ergo, etc. Probatur secundo antecedens: fides quae est sine operibus, invenitur in peccatore; ergo et caritas ut afficiens. Probatur consequentia: eo fides potest inveniri in peccatore, quia sine operibus est; caritas afficiens est sine operibus, ut dictum est; ergo.

271. Respondetur argumento negando antecedens; ad probationem negetur similiter antecedens. Caritas enim afficiens actus elicit ferventissimos. Bene verum est quod isti actus non sunt opera, de quibus argumentum procedit; verum sufficiunt ut ipsa via sit, maxime quia illa opera, de quibus loquitur argumentum, etiam habet; dictum enim est supra ipsam caritatem afficientem fore causam illorum omnium operum quibus caritas efficiens explicatur in Dei obsequium. Unde ex omni parte falsum est antecedens. Ad cuius probationem dicas: caritatem non dividi in afficientem et efficientem tanquam in duas caritatis species, sed tanquam in diversas expressiones eiusdem caritatis. Quare afficientis expressio non est expressio efficientis ; hoc tamen non arguit duplicem caritatem; atque ideo illa dividentium oppositio nihil pro praesenti materia obest, nec est ad rem.

272. Obiicies : Caritas dividitur in afficientem et efficientem, sicut anima dividitur in vegetativam, sensitivam et intellectivam. Sed istae animae reciproce opponuntur separanturque. Ergo et illae caritates.

Respondetur distinguendo maiorem: *in vegetativam,* etc. pro gradu vegetandi,sentiendi, etc., transeat; pro ipsa anima determinate vegetativa, etc., negetur maior; et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia, immo suppositum consequentis. Quandoquidem caritas afficiens et efficiens non sunt duae caritates, ut dictum est; sed sunt duo respectus eiusdem caritatis; sicut amor concupiscentiae et benevolentiae non sunt duo amores, sed eiusdem amoris respectus duplex.

Explicatur solutio: Vegetativum potest dupliciter sumi. Primo ut dicit gradum contrahibilem per sensitivum et intellectivum. Secundo ut dicit speciem determinatam sua propria differentia constitutam. Hoc secundo modo vegetativum excludit positive sensitivum, et utrumque

(50) l. c. col. 423.

intellectivum, et etiam excluditur ab ipso. Sicque sunt dividentia in ea divisione in qua anima dividitur in vegetativam, etc., ut docent Patres Complutenses, *De anima,* disp. 4, quaest. 1, num. 6 (51). Primo autem modo non sunt dividentia, quinimmo omnes illi tres gradus in eadem anima intellectiva adunantur. Divisio ergo caritatis in afficientem et efficientem non est sicut divisio animae in vegetativam, etc., ut sunt species; sed potest dici similis divisioni qua vegetativum sumitur pro gradu contrahibili et similiter sensitivum; qualiter nullam oppositionem dicunt.

273. Dices: Vegetabile et sensibile, ut in eadem entitate animae adunantur, reciproce separantur et opponuntur. Ergo non solum ut sunt species quaedam. Ergo solutio data non tenet. Probatur antecedens et primo quoad oppositionem: principium conveniendi opponitur principio differendi; sed vegetabile in equo est principium conveniendi cum planta, et sensibile est principium differendi ab ea; ergo. — Probatur secundo antecedens quoad separationem: homo, v. g., prius vivit ut animal quam ut homo, et prius moritur ut homo quam ut sensibilis, et prius ut sensibilis quam ut vegetabilis, iuxta illud: primum in generatione est ultimum in resolutione; ergo idem quod prius.

Respondetur negando antecedens quoad utramque partem. Ad primam probationem dicas: quod eadem entitas qua equus est sensibilis et vegetabilis, est a parte rei principium conveniendi cum planta et differendi ab ea. Unde nulla oppositio ibi adest. Si autem admittamus opus intellectus fingentis distinctionem inter gradus vegetabilis et sensibilis, tunc verum est quod adest inter ipsos distinctio; sed hoc totum est opus intellectivae facultatis; quod nihil obesse potest traditae solutioni, nec dictis circa caritatem afficientem praeiudicare; eo vel maxime quia, adhuc admissa distinctione, non datur inter eos gradus separatio, sed mera praecisio qua intellectus unum sine alio concipit; nec datur exclusio, quin potius inclusio datur. De hoc tamen disputatur a nostris thomistis quoties distinctionem scoticam impugnant.

Ad secundam probationem similiter respondetur: quod in eodem instanti vivit totus homo, dum producitur; et in eodem instanti totus, cum resolvitur, devivit. Cum quo tamen cohaeret quod prius intelligatur produci secundum communia et prius resolvi secundum particularia.Quod, et non aliud, significatur per illud effatum commune. Ex quo solum inferre licet quod, dum homo intelligitur vivere ut animal in illo signo vel sub illa praecisione, non intelligatur vivere ut rationalis.

274. Replicabis: Ergo dum caritas afficiens sumitur cum praecisione ab efficiente, licet reipsa sit viva, non concipitur ut viva. Ergo nullatenus est perfectio. Haec secunda consequentia liquet: quia perfectio sub quacumque praecisione sumatur, exprimit vitam supernaturalem. Prima autem consequentia probatur: vita supernaturalis consistit in caritatis operibus, quae quidem sunt propria caritatis efficientis; ergo dum concipitur afficiens sub praecisione ab efficiente, non exprimit vitam.

Respondetur primo negando utramque consequentiam. Ad probationem primae distinguatur antecedens : *operibus* exercite sumptis, negetur; sumptis pro inclinatione ad illa opera, concedatur antecedens. Itaque perfectio caritatis non consistit in eo quod semper actu operetur; aliter in hac vita impossibilis foret perfectio, cum habens caritatem non possit semper actu opera caritatis elicere. Consistit tamen perfectio in caritate habentem inclinante ad eliciendum opera heroica in Dei obsequium et proximi utilitatem, et sine hac propensione nunquam potest caritas afficiens perfecta intelligi, sub quacumque praecisione concipiatur.

Respondetur secundo iuxta dicta numero 271, negando similiter utramque

(51) COMPLUT. ABBREV., I *De anima,* disp. 4, quaest. 1, num. 6; Lugduni 1670, t. IV, pp. 43ᵇ-44ᵃ.

consequentiam. Ad probationem primae dicendum: quod etiam si posset caritas afficiens separari aut praescindi ab operibus caritatis efficientis modo dicto, adhuc vitam supernaturalem exprimeret mediis suis ferventissimis actibus, quibus in intimo animae centro Deum ex toto corde et totis suis viribus diligit; quod quidem *vivere* et quidem perfectissimum esse quis negabit?

Ad confirmationem ex numero 270 respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicas: sensum Richardi esse quod affectus seu teneritudo illa qua sensibilis devotio associatur, solet a malo spiritu causari ut sic incautos decipiat. Quod nobis non opponitur. Nec aliud in Richardo reperiet, qui totum illud caput evolvat. Vide dicta §. 1. — Ad secundam probationem negetur consequentia et minor probationis vel, claritatis gratia, iuxta duplicem solutionem ad replicam in hoc numero positam distinguatur sic: *sine operibus* ab ipsa imperatis, transeat; ab ipsa elicitis, negetur minor. Ut enim diximus in dictae replicae secunda solutione, quanquam caritas afficiens foret sine operibus caritatis efficientis, quae modo per opera caritatis intelliguntur, adhuc haberet perfectissimos actus ab ipsa elicitos, quibus perfectissime viveret ; consequenterque non esset mortua.—Vel iuxta primam solutionem distinguatur eadem minor: *sine operibus* exercite, concedatur; non enim caritas semper est aut esse valet cum operibus: quia non potest esse semper operans. Sed negetur quod possit esse sine operibus, hoc est, sine eo quod inclinet habentem ad patrandum opera in Dei obsequium. Quod sufficit ut mortua non sit.

275. Instas: Quae dicta sunt in utraque solutione, conveniunt fidei informi, et tamen mortua est. Ergo et caritas afficiens. Probatur maior: fides informis est vita supernaturalis animae : quandoquidem anima fidelis peccatoris vivit certe vita supernaturali, nec aliunde hoc habet nisi a fide et spe informibus. Et insuper fides informis inclinat habentem ad eliciendos actus fidei, qui perfecti absdubio sunt; imperatque actus supernaturales valde perfectos. Ergo tenet maior.

Respondetur negando maiorem. Ad probationem distinguatur maior pro prima parte: *est vita* physica et imperfecta, concedatur; perfecta et meritoria, negetur maior. Duplex est vita: alia naturalis et supernaturalis alia. Naturalis est basis ac fundamentum nedum omnium ad ordinem naturalem spectantium, verum etiam eorum quae spectant ad ordinem supernaturalem, ingrediente etiam ipsa vita supernaturali. Quae bipartitur in physicam et imperfectam, et in perfectam ac meritoriam. Vita supernaturalis perfecta illa est cui repugnat coniungi cum peccato lethali, proptereaque dicitur meritoria, hoc est, vitae aeternae; quod cum gravi culpa et sine gratia iustificante impossibile est. Imperfecta est cui talis coniunctio non repugnat. Huiusmodi sunt gratiae gratis datae, auxilia transeuntia actusque pro quorum elicientia conferuntur, fides, spes ipsarumque actus. Quae omnia ordinis supernaturalis profecto sunt, sunt etiam vitalia vitalitate supernaturali; ob eorum tamen imperfectionem coniungi cum peccato possunt, in cuius infelici societate informia sunt ob absentiam gratiae, quanquam conservent supernaturalitatem et vitalitatem, a quibus denudari non valent. Et licet fides ac spes inclinent habentem ad actus perfectos, illa tamen inclinatio debilis et informis, sicut et ipsae, est, perfectioque illorum actuum est physica et imperfecta,non perfecta et meritoria. Per quod ad secundam partem probationis illius maioris simul respondetur: fidem esse vitam imperfectam et physicam; caritatem vero afficientem esse vitam perfectam et meritoriam influereque in actus meritorios perfectissimos. Unde non conveniunt fidei informi quae diximus de caritate afficiente, sed adest inter utramque maximum iam datum discrimen.

276. Insurgis: Si cum peccato lethali fides conservat vitam imperfectam, etiam vitam perfectam conservabit. Ergo nullum datur inter ipsam et caritatem afficientem discrimen.Consequentia bona est;

et antecedens probatur: peccatum lethale est mors animae; sed si mors animae compatitur cum vita imperfecta animae, potest etiam compati cum vita perfecta; ergo vera est maior. Cetera nota videntur; et minor probatur: privative opposita si imperfecte accepta compatiuntur, etiam compatientur perfecte considerata; sed mors et vita animae privative opponuntur; ergo. Maior, in qua poterat esse dubium, potest inductive ostendi. Hincque proponitur haec paritas in dictorum confirmationem: etenim si mors naturalis compossibilis foret cum vita imperfecta, etiam cum vita perfecta posset compati; ergo pariformiter de vita et morte animae.

Respondetur negando antecedens.Quippe vita perfecta animae provenit a gratia et caritate, quibus fides et huiuscemodi alia formantur vivuntque perfecte. Quiaque cum peccato lethali stare non possunt gratia et caritas, idcirco absunt adveniente peccato. Secus autem est de vita imperfecta animae; haec enim non dependet a gratia exercite habita, eoque in absentia ipsius conservatur, ut dictum est. Ad probationem distinguatur maior: *mors* gratiae, concedatur; ordinis supernaturalis ad quem anima illa elevata est, negetur maior. Et negetur etiam minor intellecta de morte gratiae. Ad eius probationem, concessa maiori de privative oppositis formaliter ut talibus, distinguatur minor: *mors gratiae et vita* perfecta *animae* concedatur; *et vita* imperfecta, negetur minor. Vita animae est duplex, ut dictum est. Prima est elevatio ad ordinem supernaturalem qua fulget; et haec vita est imperfecta. Secunda est vita gratiae et caritatis; et haec est vita perfecta, ut supra diximus. Peccatum lethale opponitur privative huic vitae perfectae; consequenterque per nullam potentiam possunt, adhuc in eodem instanti, esse simul. Et quantumcumque exigua aut imperfecta consideretur gratia caritasve, compati non potest cum peccato, eo quod caritas, quantumvis imperfecta, est perfecta vita animae; unde disparet in conspectu culpae gravis, quae mors ac privatio ipsius est. Ipsum autem peccatum lethale non opponitur privative cum vita imperfecta animae, nec est eius mors; eoque de facto compatiuntur.

Restat ut ad paritatem illam vitae naturalis respondeamus; ad quam negetur suppositum antecedentis, videlicet quod vita naturalis imperfecta esse possit. Vita naturalis aut datur, aut non; si datur, quomodocumque detur, perfecta vita est. Si non est perfecta, nullatenus datur. Cuius fundamentum tradit eleganter Divus Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 112, art. 4, dicens: *Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis, et minus. Sed vitam gratiae participat homo accidentaliter. Et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.* Confer ergo modo vitam gratiae habitualis exercite habitae, de qua ibi Angelicus Doctor agit, cum vita gratiae supernaturalis absolute sumptae, prout etiam dicit vitam supernaturalem quae a gratia habituali exercite habita independens est, et reperies quod sicut primam vitam gratiae *potest homo magis, vel minus habere,* eo quod illam *participat homo accidentaliter,* sic etiam et propter eandem rationem *potest magis, vel minus habere* secundam; et etiam quod sicut quamlibet ex duplici hac supernaturali vita determinate acceptam *potest homo magis, vel minus habere,* sic potest ex illis unam, scilicet imperfectam, habere quin habeat perfectam. Eadem quippe in omnibus illis ratio datur, videlicet quod vitam supernaturalem quoquo modo ex dictis consideratam *participat homo accidentaliter.* Quod sane non verificatur de vita naturali: quandoquidem haec *non recipit magis, et minus,* eo quod *pertinet ad substantiam hominis.* Hincque plene cognoscitur discrimen inter utramque vitam et mortem cuique correspondentem. Videantur Patres Salmanticenses, tract. XXIV, disp. 6, dub. 1, a numero 69 (52).

277. Nec subticendum reor, ut obiectio quae contra dicta fieri poterat evacuetur, quod cum Divus Iacobus capite II, v.

(52) T. XIX, pp. 717^{b} sqq.

ultimo (53), inquit: *Fides sine operibus mortua est,* non negat fidei supernaturali vitam illam imperfectam, quae ipsi necessaria est, sed tantummodo negat vitam perfectam, quam habet a caritate, sine qua posse dari dictum est. Nisi mavis dicere cum Bergomensi in *Tabula aurea* (54) quod ly *mortua* idem est ac *otiosa.* Unde non negat Apostolus fidem sine operibus vivere, sed adstruit otiositatem fidei informis, cuius opera vitae aeternae meritoria non sunt. Unde *otiosa* dicitur, quanquam operetur : quia illa opera quae informis facit, sunt ac si non essent relate ad consecutionem vitae aeternae, quae obtineri sine caritate non potest.

Nec obest si dicas verba Divi Iacobi haec esse: *Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est.* Ergo fides sine operibus nullatenus viva est. Hoc, inquam, non obest: quia Apostolus non aliam vitam denegat fidei sine operibus, nisi vitam perfectam. Quod vel ex ipsa corporis similitudine, qua utitur, demonstratur. Corpus enim sine spiritu caret vita perfecta, qua etiam fidem sine operibus carere dicit. Quod praeterquam quod affatim ex se liquet, constat etiam ex ipso Apostolo v. 14 dicente: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* Ubi perspicue loquitur de fide qua salus obtinetur, quam esse fidem vita perfecta vivam, hoc est, caritate formatam nullus ambigere debet. Accedit Estius (55) sic ad rem nostram Apostoli mentem aperiens: *Hinc etiam collige,* ait, *quod ante quasi absolute dixit: « quid proderit? » intelligendum ad salutem : non quod fides informis ad eam omnino sit inutilis (nam et propter huiusmodi fidem dicitur infra « bene facis »), sed quia hominem in statu salutis, et iustitiae constituere non sufficit, ne quidem secundum inchoationem, si sit omnino informis, cuiusmodi est fides, quae totam iustificationem praecedit, nihil habens christianae, et verae dilectionis.* Brevius et egregie Menochius (56) inquit: quod fides dicitur a Divo Iacobo mortua, *quia sine charitate, quae est illius forma, mortua est quodammodo, et non operatur bona opera, quae sunt signum spiritualis vitae; quemadmodum motus in animali ostendit illud vivere.* Nota in ly *quodammodo* discrimen fidei informis a corpore sine spiritu ex una parte et a caritate afficiente ex alia.

278. Arguitur *tertio:* Caritas quae ordini subest, est in qua perfectio consistit. Caritas afficiens seu caritatis affectus ordini non subest. Ergo non est perfectio. Consequentia bona est. Maior certa est illamque probant Magister in III *Sent.,* dist. 29 (57); D. Thomas, II^a II^{ae} quaest. 26, art. 1 (58), et quaest. 44, art. 8, et *Disputata de charitate,* art. 7 (59); Seraphica Mater nostra, *Super Canticum,* cap. 6 (60); et Extaticus noster Doctor (61) ex illo *Canticorum,* cap. II, (62), ubi dicitur: *Introduxit me Rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.* Minor autem probatur: Caritatis affectus debet ad omnes aequaliter terminari; ergo ordini non subest. Patet ista: quia ubi est ordo diligendorum, unum alteri praeponi debet. Et antecedens probatur primo: caritatis affectum ad omnes aequaliter terminari est velle omnibus idem bonum; sed caritas debet velle idem bonum omnibus; ergo. Maior liquet; et probatur minor: nam Deo, sibi et proximis debet

(53) v. 26.

(54) PETRUS DE BERGOMO, O. Pr., *Tabula aurea, Index authoritatum Sacrae Scripturae, Opera S. Thomae,* Romae 1570, t. XVI, fol. 96a.

(55) *In omnes Divi Pauli et septem catholicas Apostolorum epistolas; Commentarius in Epistolam B. Iacobi,* cap. II, v. 14; Lovanii 1778, t. XI, p. 427: *..., nihil habens verae et christianae dilectionis.*

(56) *Biblia sacra Vulgatae editionis cum commentariis, Iac.,* c. II, v. 14; Gandae, 1829-1830, t. XI, p. 161b.

(57) Ed. Quaracchi 1916, t. II, pp. 681-686.

(58) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 21* ».

(59) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 248b-252a. — Cf. etiam Ib., art. 9, pp. 256b-259.

(60) *Conceptos del amor de Dios,* cap. 6; ed. crit., t. IV, pp. 257-262.

(61) *Cántico espiritual* (II escr.), canc. XXVI, v. 2; (I escrit.) canc. XVII, v. 2, ed. crit., t. II, pp. 299 y 552. — *Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, §. 10; t. II, p. 456 y 661.

(62) v. 4; Hetzenauer, p. 598: *Introduxit me in cellam...*

caritatem habens velle caelestem beatitudinem. — Probatur secundo antecedens: ad omnia in quibus adest eadem ratio diligendi, debet caritas aequaliter affici; in omnibus ex caritate diligibilibus adest eadem ratio diligendi, nempe divina bonitas; ergo. — Probatur tertio: sicut prima veritas cui innititur fides, est una in omnibus credibilibus, sic et bonitas divina est una in omnibus diligibilibus; sed fides aequaliter certa est de omnibus divinitus revelatis; ergo caritas aequaliter afficitur ad omnia ex ipsa diligibilia. — Probatur quarto ex Divo Augustino, lib. I *De doctrina christiana,* cap. 28 (63), dicente: *Omnes homines aeque diligendi sunt, sed cum omnibus prodesse non possis, iis potissimum consulendum est, qui pro locorum, vel temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius* (64) *tibi quasi quadam sorte iunguntur.* Ubi circa caritatem efficientem ordinem ponit, at circa afficientem nullum ordinem servandum docet.

279. Confirmatur ratio facta: Affectus caritatis non cadit sub praecepto. Ergo non subest ordini. Ergo perfectio non est. Bonitas secundae consequentiae liquet ex numero praecedenti. Prima inde constat quod ordo caritatis sub praeceptum cadit, ut docet Sanctus Thomas quaestione 44 citata (65). Probatur primo antecedens: qui exhibet alicui quod ei debet, licet sine affectu faciat, nullius praecepti fractor est, nec facile assignabitur quod praeceptum violet; ergo caritatis affectus sub praeceptum non cadit. — Probatur secundo idem antecedens: qui diligit aliquem quantum debet, nullum praeceptum violat, si ad quempiam alium plus afficiatur; ergo idem quod prius. Probatur antecedens: si aliquod praeceptum violaret, esset quia alicui iniuriam faceret; sed nulli facit iniuriam: non primo, quia illum diligit quantum debet; nec secundo, ut de se liquet; ergo.

280. Respondetur argumento negando minorem. Ad probationem distinguo antecedens: *aequaliter* ex parte boni voliti, concedo; ex parte affectus, subdistinguo: aequalitate proportionis, concedo; aequiparantiae, nego antecedens. Itaque caritatis affectum aequaliter ad omnes terminari valet multipliciter sumi. Primo, ita ut ad omnes afficiatur aequaliter aequalitate aequiparantiae. Et sic absonum prorsus est quod caritas aequaliter ad omnes afficiatur, uti ex Divo Ambrosio ostendit laudatus Magister *Sententiarum* (66) dicens: *Non solummodo exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum, ut ante omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio parentes, quarto filios, vel fratres, et huiusmodi, postea domesticos, demum inimicos.* Ubi inaequalitas diligendorum perspicue traditur. — Secundo potest sumi ita ut caritas afficiatur ad omnes aequaliter aequalitate proportionis, Et sic aequaliter ad omnes terminari concedimus cum Divo Thoma in III *Sent.,* dist. 29, quaest. 1, art. 1 (67), ubi ait: *Ad secundum dicendum, quod amicitia non consistit in aequalitate aequiparantiae; quia potest esse ad superiores, inferiores, et aequales; sed consistit in aequalitate proportionis, quae quidem aequalitas non refugit diversitatem quantitatis; sicut eadem proportio, scilicet sexquialtera est trium ad duo, et sex ad quatuor, quamvis inaequalis quantitatis excessus.* Et sane et nos et proximos diligere ex caritate debemus, et proximos non utcumque, sed sicut nos ipsos. Ita tamen quod ly *sicut* non dicat aequalitatem, sed proportionem: quippe ad nos ipsos prius ac magis affici debemus quam

(63) num. 29; Migne, P. L., t. 34, col. 30: *Omnes autem aeque...*

(64) « *constrictus* » in ed. 1730.

(65) II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 8.

(66) III *Sent.,* dist. 29, cap. 2, num. 206; ed. Quaracchi 1916, t. II, p. 684: *Non modo in exhibitione operis, sed...* — Hic textus est commentarium super textum aliquem ab ipso supra (*ib.,* num. 204, p. 683) allegatum et Ambrosio tributum, cum sit ex Origine (Hom. 2, num. 8) sumptus. Cf. ib., p. 683, nota (3).

(67) Ed. Vivès, t. IX, p. 455^{b}: ... *quae quidem aequalitas diversitatem non refugit quantitatis; sicut..., quamvis inaequalis sit quantitatis excessus.*

ad proximos, ut liquet ex inducta auctoritate Magistri.

Tertio potest sumi ita ut ad omnes afficiatur aequaliter ex parte boni voliti; sicque certum est affectum caritatis ad omnes aequaliter terminari.Omnibus enim velle debemus salutem mentis et corporis, et quidquid boni est. Quod laudatus Magister *Sententiarum* (68) docet per haec verba : *Quod autem Augustinus dicit, pariter omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum, quod eis optatur: quia charitatem omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur; sicut Apostolus dicit : « Volo omnes homines esse sicut me ».* — Quarto denique potest sumi ex parte affectus ; et sic falsum est quod caritas ad omnes aequaliter terminetur, ut liquet ex modo recitata auctoritate iis verbis : *Ut paritas non ad affectum referatur.* Quod per se clarissimum est: quandoquidem maiori affectu terminari caritas debet ad eos quos aliis praefert eiusdem caritatis ordo.Quod prosequitur datus Magister (69) dicens : *Tantum bonum eis optemus in aeternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu.* His explicatae manent distinctiones quas adhibuimus ad propositum antecedens. Cuius probationes parum urgent.

281. Ad primam distinguatur minor : *idem* ex parte boni voliti, concedatur; ex parte affectus, subdistinguatur: secundum proportionem, concedatur; per aequiparantiam, negetur minor. Eodem modo quo diximus intelligendum esse ly *aequaliter,* dicimus accipiendum esse ly *idem.* Unde licet idem bonum omnibus appetere debeamus, non tamen eodem modo, sed servato ordine caritatis, ut dictum est.

Secundam antecedentis probationem diluit Divus Thomas, loco citato ex *Sententiariis* (70), sic: *Ad secundum dicendum, quod quamvis sit eadem ratio communis diligendi in omnibus, tamen illa ratio non aequaliter participatur in singulis: et ideo nec aequalis affectio eis debetur.*

Ad tertiam probationem respondet idem Angelicus Doctor ibidem (71) per haec verba: *Ad primum ergo dicendum, quod obiectum fidei non est veritas prima, secundum quod est in re existens tantum, sed secundum quod est nobis divinitus annuntiata: quia fides ex auditu est. Et ideo quia omnia, quae sunt fidei, annuntiata sunt nobis eodem modo, ideo aequalis certitudo de eis habetur. Sed charitatis obiectum est bonum, secundum quod est in rebus. Et ideo cum in diversis rebus diversimode divina bonitas inveniatur, oportet quod diversimode affectio nostra in illa transeat.* Audistis disparitatem subtiliter excogitatam? eundem Angelicum Magistrum auscultate aliter respondentem et nullum quoad praesens discrimen inter caritatem et fidem assignantem. Hanc ipsam difficultatem solvit *Disputata de charitate,* art. 9 (72) et ait: *Ad primum ergo dicendum, quod obiectum fidei est verum. Unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas consistat in adaequatione intellectus, et rei; si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis, et minus; sic non contingit aliquid esse magis, et minus verum. Sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sic, ut dicitur II Metaph., eadem est dispositio rerum in esse, et veritate. Unde quae sunt magis entia, sunt magis vera. Et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia, quam conclusiones. Et sic etiam contingit in his, quae sunt fidei. Unde Apostolus I ad Corinth., XV, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.* Unde iuxta primam solutionem neganda est obiectionis consequentia propter datum discrimen, ast

(68) l. c.: *Quod vero Augustinus...*
(69) l. c.; ed. Quaracchi 1916, t. II, p. 685.
(70) III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 2, ad 2; ed. Vivès, t. IX, p. 456b.
(71) *Ib.*, ad 1; p. 456b.
(72) Ed. Vivès, t. XIV, p. 258b: *Cum autem veritas constet in..., sic non contingit esse aliquid magis et minus verum; sed...*

iuxta secundam neganda est minor, si veritas in secunda acceptione consideretur. — Ad quartam probationem patet ex dictis num. 280.

282. Ad confirmationem negetur antecedens. Ad primam probationem distinguatur antecedens: *debet* ex virtute iustitiae, concedatur; ex caritate, negetur antecedens. Omnia praecepta, praeter praeceptum caritatis, possunt sine caritate impleri quoad substantiam. Unde qui centum, quae debet, solvit, praeceptum iustitiae adimplet, quamquam sine affectu solvat. Secus autem est de debitis ex caritate, quae solvi sine affectu haud possunt. Ratioque huius doctrinae iam supra a nobis ex Divo Thoma proposita est. Consistitque in eo quod modus aliarum virtutum non cadit sub praecepto. Unde dantur aliarum virtutum actus quibus praecepta implentur sine virtutibus ipsis; non tamen est dabilis caritatis actus sine habitu caritatis, consequenterque sine affectu.

Vel aliter distingui valet idem antecedens: *qui exhibet* exhibitione non salutari, conceditur; salutari, negatur antecedens. Omnia praecepta (praeceptum caritatis si excipias) possunt impleri adimpletione non salutari. Tuncque sine affectu implentur. Consequenterque per hoc quod quis reddat quantum debet, etiam si reddat sine affectu, satisfacit obligationi iustitiae. Verum satisfactio illa debitive exhibitio meritoria non est: quia ad hoc non solum requiritur exhibitio debiti, sed etiam requiritur quod affectu fiat. Unde frangit et non frangit praeceptum illud. Frangit, quia salutariter non adimplet. Non frangit, quia exhibet totum debitum quo gravatur. Videatur Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 4; et ibi Caietanus (73).

283. Dices: Qui exhibet totum quod debet, nullatenus opponitur praecepto solvendi debita. Ergo nullatenus illud frangit. Patet ista: quia praeceptum frangere est facere id quod opponitur praecepto. Et antecedens probatur: in eo praecepto nihil aliud continetur nisi obligatio solvendi; ergo qui hoc facit, nullatenus opponitur praecepto.

Iuxta dicta facile est huic obiectioni occursum ire distinctione illa de exhibitione salutari et ea quae salutaris non est, ac similiter de praecepto quoad substantiam vel salutariter adimpleto. Immediatius autem modo solvitur distinguendo antecedens: *praecepto* secundum id quod directe sub illo cadit, concedo; quantum ad intentionem legislatoris, nego antecedens. Et probationis antecedens eodem modo distinguatur vel absolute negetur. Solutio est Divi Thomae, in II *Sent.*, dist. 28, art. 3 (74), ubi ait: quod directe cadit sub praecepto actus virtutis quantum ad substantiam operis et non quantum ad modum. Sic enim, hoc est, quantum ad modum agendi, cadit sub intentione legislatoris. Verba Sancti Thomae subiicio: *Est ergo intentio legislatoris non tantum ut haec opera fiant, sed ut ex caritate fiant. Dicendum est ergo, quod praecepta legis quantum ad id, quod directe sub praecepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia... Sed quantum ad intentionem legislatoris sine gratia impleri non possunt, quia donum charitatis non inest nobis ex nobis, sed est a Deo infusum.* Unde si praeceptum restituendi aliena vel honorandi parentes sumatur secundum id quod directe sub eo cadit, per hoc solum quod exhibeatur alieni solutio parentibusve debitus honor, datur adimpletio praecepti: quia hoc directe nihil aliud praeter illam exhibitionem comprehendit. Eoque etsi sine affectu fiat, praeceptum quoad substantiam adimpletum est. Non tamen est adimpletum, si consideretur prout involvit intentionem legislatoris: quia prout sic debet ex affectu fieri tradita exhibitio.

284. Replicabis: Ergo sine caritate nunquam possunt adimpleri praecepta absque culpa. Probatur ista primo ex dictis numero 282 in fine: sine caritate nun-

(73) Ed. Leon., t. VIII, p. 334.

(74) II *Sent.*, dist. 28, quaest. 1, art. 3; corp.; ed. Vivès, t. VIII, p. 379^{a}.

quam non violantur aliquo modo praecepta legis; ergo sine caritate nunquam, etc... Probatur secundo ex modo dictis : sine caritate nunquam adimplentur secundum quod includunt intentionem legislatoris; ergo nec sine culpa. Patet ista : quia sine culpa non potest praecepto ligatus recedere ab intentione praecipientis.

Respondetur negando consequentiam. Ad primam probationem distinguatur antecedens: *violantur,* sumpta violatione pro non adimpletione, concedatur; sumpta proprie, subdistinguatur: attento eo quod spectat ad praecepta legis, negetur; in casu et non ex vi praeceptorum legis, concedatur antecedens. Explicatur solutio: Praecepta legis, ut dictum est, adimplet, qui id exsequitur vel omittit quod directe sub illis cadit. Et qui sic procedit, facit quantum debet, attenta obligatione quam ex vi horum praeceptorum habet: quia illa non exigunt quod dicta omissio aut exsecutio fiat ex affectu caritatis, uti docet frequenter Divus Thomas, qui II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 1 (75), ait: *Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, cum de caeteris praeceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis praeceptis, quae dantur de aliis actibus virtutum: puta sub hoc praecepto « Honora patrem tuum, et matrem tuam » non cadit quod hoc ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub praeceptis specialibus.* Quia vero qui parentes honorat et non ex affectu caritatis, ita adimplet hoc praeceptum quod eius adimpletionem non conformet cum intentione legislatoris, quam ipsum praeceptum includit, propterea diximus quod ex parte frangitur praeceptum. At fractio illa nihil aliud est quam omissio. Quae omissio nunquam est peccaminosa, attento eo quod requirit praeceptorum legis observantia: quia ex vi huius nunquam tenemur ad ponendam praeceptorum legis impletionem cum illo modo. Unde prout sic nunquam est proprie fractio, sed solum, ut dictum est, est pura omissio. In casu autem potest illa omissio esse peccaminosa : quia potest adesse obligatio honorandi parentes ex affectu caritatis. Haec tamen obligatio nunquam provenire potest ex (75bis) vi praecepti quo parentes honorare iubemur, sed aliunde, nempe ex ipso praecepto caritatis.Quod praeceptum, quia affirmativum est, non obligat ad semper, sed pro tempore determinato in quo occurrere potest obligatio parentes honorandi; tuncque si parentes non honoro ex caritatis affectu, datur violatio proprie talis illius praecepti.

Omnia hactenus dicta mirissime docet Divus Thomas I^{a} II^{ae}, quaest. 100, art. 10 (76), dicens: *Ad secundum dicendum, quod sub praecepto charitatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde: ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum; et ideo praeceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes tenetur ex charitate honorare, non ex vi huius praecepti, quod est : « Honora parentes »; sed ex vi huius praecepti : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ». Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere, quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi charitatis.*

Per quae patet ad secundam consequentiae probationem. Quia praecepto ligatus solum tenetur ad id quod directe cadit sub praecepto; cuiusmodi non est legislatoris intentio, quae, uti observat Caietanus loco citato ex II^{a} II^{ae}, art. 4 (77), est finis praecepti. Unde solum obligat, cum urget obligatio adimplendi praeceptum legis ex affectu caritatis. Quod interdum evenire posse vidimus.

285. Secunda probatio antecedentis ex numero 279 plurima involvit quae modo serio examinare non vacat. Ea solita

(75) Ed. Leon., t. VIII, p. 331^{b}: ..., *cum de* [« *caeteris* » P etc.] *praeceptis...*

(75bis) In ed. 1730 legitur: « *in* » pro « *ex* ».

(76) Ed. Leon., t. VII, p. 219^{b}: *Ad secundum dicendum quod sub mandato caritatis...*

(77) II^{a} II^{ae}, quaest. 44, art. 4, §. *Inter hos;* ed. Leon., t. VIII, p. 334^{b}.

subtilitate exenterat Caietanus, II[a] II[ae], quaest. 44, art. 4, ad 1 (78). Cuius doctrina reducitur ad hoc quod caritatis affectus alius est ex debito et alius supererogationis. Ordo caritatis, qui, ut dictum est, obligat, non comprehendit affectum supererogationis, sed solum illum qui est ex debito. Unde si caritate quae ex debito est praefero aliquem alii qui plus a me diligendus erat, reus sum iniuriusque caritati, cuius ordinem inverto, et illi quem postpono, cum eum praeferre debuissem. Secus autem est de caritate supererogationis, secundum quam possum interdum diligere plus quem minus diligere debeo. Nec in hac praelatione alicui iniuriam facio; non caritati, quia caritatis ordo non comprehendit caritatem supererogationis; non illi quem minus diligo, quia ex caritate supererogationis plus illum diligere non teneor. Unde hac caritate possum plus diligere extraneum quam fratrem. Quae intelligenda sunt extra casum necessitatis: quia tunc extraneo fratrem praeferre teneor. Et ratio est: quia tunc locum non habet supererogationis caritas. Sicut nec locum habere potest in dilectione Dei, patris et proximi in communi. Intelliguntur vero de dilectione in particulari et extra casum necessitatis erga extraneos, inimicos et huiusmodi. Haec Caietanus loco citato, qui videri debet, ut haec plene capiantur. Iuxta quae distinguendum est antecedens: *afficiatur* dilectione supererogationis,concedendum est; necessitatis, negandum est antecedens. Concedimus quod nullum praeceptum violat, qui dilectione supererogationis plus diligit minus sibi coniunctum quam magis propinquum. Violat tamen, si dilectione necessitatis hoc faciat, propter dicta.

Verum pro hoc nodo enodando placet adducere solutionem D. Thomae, dist. 29 cit., art. 1 (79), ubi idem argumentum solvens, inquit: *Ad quintum dicendum, quod in uno genere non potest esse nisi unum summum: et ideo si diligo aliquid quasi ultimum finem, non possum Deum diligere quasi ultimum finem. Ex hoc ergo ipso, quod alterum, quod est minus diligendum, aequiparo in dilectione ei, quod diligendum est magis, non totum dilectionis, quod debeo, impendo ei, quod magis diligendum est. Et similiter etiam patet in aliis; unde charitatis ordo est in praecepto, et peccat, qui praepostere agit, ut in littera dicitur.* Ubi vides quod qui creaturam ut ultimum finem amat, eo ipso Deum ut ultimum finem non potest amare; atque ideo invertens caritatis ordinem peccat contra caritatem et contra Deum, a quo rationem ultimi finis aufert. Et quia Sanctus Thomas ait quod *idem patet in aliis,* eodem modo philosophandum est, proportione servata, de aliis diligibilibus. Unde si primo diligibili post Deum praefero secundum, secundo tertium et sic de aliis, violo caritatis ordinem et praeceptum sub quo cadit ordo ille; sicque diligibili a me postposito iniuriam facio. Ratioque horum in promptu est: quia videlicet non solum teneor ad amandum Deum, me et proximum; sed taliter teneor, ut Deum diligam tanquam primum diligibile, immediate post Deum meipsum, deinde proximum, et ultimo corpus meum; et inter proximos eos debeo praediligere, quos in amore praeferendos dictat caritatis ordo. Quod si hunc ordinem praetermitto, reus absdubio sum. Hincque in forma

Respondetur dictae secundae probationi: quod antecedens ipsius continet implicationem manifestam. Quandoquidem si in amore praeferendus est Petrus, implicat quod illum amet quantum debet, qui magis diligit Ioannem: quia Petrus non utcumque est amandus, sed est secundum caritatis ordinem Ioanni praeferendus. Unde liquet quod contra Petrum procedit praeceptum caritatis violans, qui illum Ioanni in dilectione postponit, ut luculenter docet adducta auctoritas Divi Thomae.

286. Instabis: Frequentissime affectus caritatis praefert eos qui minus diligi de-

(78) Ed. Leon., t. VIII, p. 334.

(79) III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 1, ad 5; ed. Vivès, t. IX, p. 455[b].

bent. Ergo data doctrina non est vera. Antecedens liquet ex consensu fere unanimi theologorum, qui illud concedunt probantque contra nonnullos contrarium opinantes.

Respondetur distinguendo antecedens: *affectus* intensivus, concedo; aestimativus, nego antecedens. Triplici affectu tendit in suum obiectum caritas. Primus est obiectivus consistitque in bono quod desideratur. Unde ille cui magis bonum vult quis, magis ab illo affectu obiectivo diligitur. Secundus est aestimativus et hoc affectu diligitur ille cuius bonum rebus aliis anteponimus seu pro cuius vitanda offensione omnium, etiam inferorum, indignationem subire debemus. Tertius est affectus intensivus, qui tunc datur, cum maiori conatu seu ferventiori affectu diligitur aliquis, tametsi bonum ipsi desideratum sit minus et aestimatio erga illum non praeemineat. His tribus affectibus Deum diligimus et proximum, taliter tamen quod ordo caritatis non comprehendit affectum intensivum. Unde possumus diligere extraneum intensius quam propinquum, et proximum quam Deum; in quo nulla inversio adest. Ast affectu aestimativo, de quo in hac quaestione loquimur, et etiam affectu obiectivo Deus praeferendus est aliis omnibus. Et inter omnes alios, ut dictum est, debet ordo caritatis servari. Plura quae circa haec desiderari possunt, nec ad nos adeo immediate spectant, vide apud Araujo, II^{a} II^{ae} quaest. 26, art. 2, dub. 2 (80).

§. IV. Argumenta contra secundam partem primae conclusionis.

287. Contra secundam partem eiusdem conclusionis, in qua diximus caritatem efficientem esse perfectionem substantialem, arguitur sic *primo:* Perfectio caritatis efficientis separabilis est a perfectione afficientis. Ergo in illa non stat substantialis perfectio. Patet ista: quia perfectio substantialis indivisibiliter consistit in eadem caritate. Unde non potest ut afficiens esse in gradu perfecto et non ut efficiens, nec econtra. Sicut non potest eadem caritas esse perfecta ut est amor Dei, et non ut est amor proximi aut e converso. Antecedens autem probatur : quia multoties plura et sublimiora facit caritas pro eo quem minus diligit, quam pro eo quem perfectissime amat; ergo perfectio caritatis efficientis separabilis est ab afficientis perfectione. Antecedens patet ab experientia; et consequentia probatur: quia tunc caritas efficiens perfecta est, cum illa opera adeo plura et sublimia facit; sed tunc caritas afficiens perfecta non est, ut supponimus; ergo, etc.

Eodemque principio convincitur caritatem afficientem separabilem esse ab efficienti : quandoquidem potest esse perfecta circa aliquem, quin erga illum opera adeo egregia faciat; atque adeo tunc non est perfecta caritas efficiens; consequenterque perfectio caritatis afficientis separabilis est a perfectione caritatis efficientis.

Ut huic argumento respondeamus distinctione opus est, ne vires sibi accrescant ex confusione. Unde loquemur primo de separabilitate perfectionis caritatis afficientis a perfectione efficientis, quatenus, ut arguens ait, potest afficiens esse perfecta, hoc est, in gradu perfecto velle aliquem, erga quem opera adeo egregia non faciat. Secundo loquemur de caritatis efficientis separabilitate a perfectione afficientis, ut liquet, cum illum erga quem caritas insignia illa opera facit, parum seu tepide amat. Insuper possumus loqui de caritate afficiente et efficiente per ordinem ad diligibilia secundaria, vel per ordinem ad primarium, vel denique per ordinem ad primarium et secundarium simul. Si loquamur per ordinem ad diligibile primarium,

Respondetur negando antecedens: nunquam enim affectus perfectus est erga Deum, quin in eius obsequium mira faciat, immo et fecerit iam in praeceptorum observatione, iam in expugnatione vitiorum. Videantur quae diximus numero 262.

(80) Salmanticae 1635, pp. 485^{a}-490^{b}.

Unde relate ad primum diligibile nullae sunt argumenti vires. Si loquamur de caritate per ordinem ad primo et secundo diligibilia simul, negetur etiam antecedens. Ad huius probationem negetur similiter antecedens; nec experientia aliqua illud suadere valet. Qui enim Deum perfecto affectu amat, non potest non mira erga proximum operari. Nec potest quis erga proximum sublimia opera ex caritate facere, si Deum tepide amat.

Si autem sermo nobis sit de caritate relate ad secundo diligibilia, fatemur quod potest aliquis ex caritate minus impendere ei quem magis amat, et ei quem minus amat magis impendere. Hoc tamen non est quia caritas afficiens possit esse perfecta et imperfecta efficiens aut econtra, sed ob motivum quod pulchre docet Divus Thomas, art. 2 distinctionis 29 citatae (81), per haec verba: *Oportet, quod ordo in affectu observetur, et ex affectu in effectum procedat, non hoc modo, quod ei, qui plus ex affectu diligitur, magis in effectu impendatur : sed quod homo sit paratus magis impendere, si necesse foret: quia quandoque qui diliguntur, nostris auxiliis non indigent.* Iuxta quam doctrinam negetur idem antecedens. Ad probationem distinguatur antecedens : *quem perfectissime amat,* si amatus amantis ope indigeat, negetur; si non indigeat, subdistinguatur: facit reipsa, concedatur; in animi praeparatione, negetur antecedens. Amans quandoque maiora facit pro eo quem minus amat; hoc tamen est quia eius auxilio indiget; quo si egeret magis dilectus, illa ipsa opera, immo et maiora pro ipso reipsa faceret. Et quamquam ea actu non faciat, paratus tamen est ut exsequatur, si plus dilecti indigentia postulaverit.

288. Arguitur *secundo :* In operibus caritatis efficientis non stat substantialis perfectio. Ergo nec in ipsa caritate. Antecedens liquet: quia illa opera procedunt ab aliis virtutibus, in quibus non stat perfectio, uti constat ex iis quae hactenus dicta sunt. Et consequentia probatur : non potest habitus esse perfectio, si actus ipsius perfectio non sunt; sed opera caritatis efficientis, quae sunt eius actus, non sunt perfectio; ergo nec ipsa caritas.

Respondetur negando consequentiam. Ad probationem distinguatur maior : *si actus,* etc. elicitus, concedatur; imperatus, negetur maior. Caritas habet actus elicitos et imperatos. Perfectio non consistit essentialiter in actibus imperatis. Alias non esset virtus, cuius actus perfectio non foret: quandoquidem omnes omnium virtutum actus imperat caritas, in obsequiumque dilecti ordinat. Actus eliciti a caritate sunt perfectio actualis; eoque ipsa caritas illos eliciens est perfectio per modum habitus.

289. Dices: Caritas sub formalitate efficientis nullos actus habet praeter illa opera quae sunt actus aliarum virtutum. Ergo si ista non sunt perfectio actualis, nec ipsa perfectio habitualis est. Probatur antecedens: caritas denominatur efficiens ab iis operibus; ergo alios actus non habet. Patet ista: quia si alios actus elicitos haberet, ab illis, utpote sibi proprioribus, denominaretur.

Respondetur negando antecedens; et antecedens probationis similiter negetur. Caritas enim non denominatur efficiens ab iis operibus, nec ipsa sunt proprie actus, sed effectus caritatis. Denominatur autem efficiens a propria ipsius virtute, quae robusta cum sit, iam Deum non segniter amat, sed opera quaerit sitibunda, quorum exercitium ardorem temperet quo amburitur. Ab hac ergo virtute seu propensione et ab actibus a se elicitis denominatur efficiens.

290. Instabis: Propensio ad illa opera est propria caritatis ex natura ipsius caritatis, quae etiam ex propria specie elicit actus. Sed nec isti actus, nec propensio illa denominant efficientem entitatem caritatis. Ergo nec ipsam sub formalitate efficientis denominant. Maior certa est: quia, ut supra vidimus, caritas ex propria specie otiositatem fugit, semper erga di-

(81) III *Sent.*, dist. 29, quaest. 1, art. 2, corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 456b.

lectum occupata. Et minor probatur: si entitas caritatis denominaretur efficiens, omnis caritas efficiens esset, consequenterque ipsa caritas afficiens efficiens diceretur; hoc non est dicendum; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: *est propria* denominative, nego; alias, concedo. In eadem caritatis entitate concurrunt et affectus appretiativus quo Deum tanti aestimat, ut ipsum creatis omnibus anteponat, et propensio ad opera heroica, quae huius appretiativi affectus testes sint. Caritas non absolute, sed ut dicit illum affectum, est caritas afficiens; ut autem illam ad heroica opera propensionem dicit, efficiens est. Unde fit consequens, quod nec entitas caritatis, quamquam sit, denominetur efficiens; nec etiam denominetur afficiens, quamvis revera afficiens sit. Sicut eadem entitas amoris, sub diversa tamen formalitate, denominatur concupiscentiae et amicitiae. Quorum omnium ratio est: quod *amicitia, concupiscentia afficiens et efficiens* non appellant entitatem, sed expressiones. Cum quo tamen stat quod sicut perfectio substantialis principalius consistit in amore amicitiae quam in amore concupiscentiae, ita etiam consistat principalius in caritate afficiente, prout diximus in secunda assertione, de quo paragrapho sequenti.

§. V. **Argumenta in secundam assertionem.**

291. Contra quam arguitur sic *primo*: Perfectio est dilectionis probatio. Ergo caritas quae principalius fuerit dilectionis probatio, erit principalius perfectio. Modo sic: sed caritas efficiens est principalius probatio dilectionis. Ergo et perfectio. Minor subsumpta liquet: quia caritas efficiens est qua vera dilectio constat, ut iam videbimus in probatione antecedentis. Probatur ergo: quia, iuxta Divum Gregorium (82), probatio dilectionis est operis exhibitio; sed perfectio est in qua opera exhibentur vere spiritualia et in quibus misericors animae Sponsus deliciatur; ergo perfectio est dilectionis probatio. Hincque apparet subsumptae veritas: quia licet caritas afficiens in opera inclinari videatur, efficiens tamen est, cui hoc praecipue convenit, ut vel ipsum eius nomen manifestat.

Respondetur distinguendo minorem subsumptam: *est principalius* ostensive, concedo; constitutive, nego minorem. Dupliciter potest aliquid esse probatio dilectionis. Primo constitutive; sicque probatio dilectionis est ipsa dilectio tam afficiens quam efficiens, sed afficiens principalius propter dicta dum assertionem secundam probaremus. Secundo ostensive; sicque probatio dilectionis sunt principalius opera caritatis efficientis, et in hoc sensu locutus est D. Gregorius. Quod autem caritatis efficientis opera principalius indicent dilectionem, non arguit ipsam caritatem fore principalius perfectionem; sed quo ipsa opera perfectiora sunt, eo caritatem afficientem perfectiorem esse testantur.

292. Arguitur *secundo:* Caritatis affectus relinquitur propter opera caritatis. Ergo principalius stat perfectio in caritate efficiente. Patet ista: quia id propter cuius exercitium relinquitur seu suspenditur aliud, perfectius est. Unde si anhelantes perfectionem intermittunt caritatem afficientem propter efficientis opera, est quia in operibus caritatis efficientis principalius reperitur perfectio. Antecedens probat supra laudatus Pater Alvarez (83) dicens: quod *internum amoris affectum, sine dubio magis amabilem, propter necessaria humanitatis opera saepe deserimus et illum his non sine mercede magna postponimus.* Sic ex Divo Bernardo dictus Auctor, qui eiusdem S. Patris haec verba addit inter alia (84): *Paci terrae magis quam Caeli gloriae iure humanitatis et ipsa necessitate intendimus, et temporalium inquietudine curarum, vix*

(82) Cf. supra, num. 256.

(83) IACOBUS ALVAREZ DE PAZ, S. I., *De perfectione vitae spiritualis sive De fine vitae religiosae libri quinque,* lib. III De natura perfectionis vitae spiritualis, part. I, cap. 9; *Opera,* Parisiis, Vivès 1875-1876, t. I, p. 508ª.

(84) *Ib.*: *...animae cura pene continue inservimus,...*

aliquid sentire de aeternis permittitur, et languoribus nostri corporis, postposita animae cura, continue inservimus, et ipsis denique infirmioribus membris nostris abundantiorem honorem, iuxta sententiam Apostoli, circumdamus. His aliisque dictis concludit (85): *Ex quibus manifeste constat, charitatis opera, et sanctae dilectionis effectus potius esse quaerendos, et prae affectibus aestimandos.*

In hoc argumento pene propositio non est, quae vel falsa, vel extra propositum non sit. Unde, praetermisso pro nunc enthymemate, contra omnia ea quae in probationem antecedentis adducuntur sic disputo: Divus Bernardus ait: *Internum amoris affectum esse sine dubio magis amabilem* quam illa caritatis opera propter quae deseritur; ergo internus amoris affectus sine dubio perfectior est iis caritatis operibus. Probo hanc: id sine dubio est perfectius, quod est sine dubio amabilius; secus autem minus perfectum magis amare deberemus, consequenterque esset magis amabile.

Disputo adhuc: Divus Bernardus docet quod interdum paci terrenae magis quam caeli gloriae, et temporalium curarum inquietudini magis quam aeternorum cogitationi, ac denique sollicitudini erga languores corporeos magis quam animae curae intendimus (ut interim praetereamultima verba datae auctoritatis). Quibus positis, inferre debes, ut recte procedas: ergo cura animae minus perfecta est quam sollicitudo corporis, et cogitatio aeternorum quam inquietudo curarum temporalium, et gloria caeli quam pax terrae. Haec ex tuo illo probandi modo notissima sunt. Quandoquidem ex hoc quod caritas afficiens propter efficientis opera intermittatur, asseris maiorem perfectionem caritatis efficientis. Quod si haec admittere abnuas, ut debes, scito ruinosum esse principium illud quod assumis, videlicet id quod propter aliud intermittitur est illo minus perfectum. Ad rem ergo

Respondetur argumento primo negando antecedens: non enim deseritur affectus caritatis per exercitium operum caritatis. Affectus caritatis, ut iam dictum est, nihil est aliud quam illa aestimatio appretiatiove quam de Deo habet caritas, vi cuius illum omnibus aliis, etiam sibimetipsi, praefert. Et hanc aestimationem compati posse et debere cum ipso exercitio omnium operum caritatis efficientis quis negabit? Falsum est ergo quod affectus caritatis relinquatur propter caritatis opera. Nisi velis caritatem afficientem esse materialiter intra cubiculum materiale et ibi clauso materiali ostio munus suum obire. At tametsi hoc velis, non adhuc bene ex hoc inferres minorem huiuscemodi caritatis perfectionem, ut mox videbimus.

Respondetur secundo distinguendo antecedens: *propter opera caritatis* ex necessitate obligantis, concedo; non obligantis ex necessitate, nego antecedens. Dupliciter potest intermitti caritas afficiens. Primo propter opera caritatis non necessitantis, ét propter haec intermitti non debet; tunc enim propter minus bonum relinqueretur maius bonum. Secundo propter opera caritatis ex necessitate obligantis; et tunc intermitti debet. Non quia in operibus illis absolute sumptis sit maior perfectio, sed quia habens caritatem parere debet Domino tunc illorum operum exsecutionem praecipienti. Unde ne caritas ipsa afficiens prorsus pereat, debet otium suspendere et in tumultibus exteriorum operum, si opus fuerit, occupari. Et hoc est quod Divus Bernardus adductus docet, ut omnia eius verba clamant.

Respondetur tertio distinguendo itidem antecedens: *relinquitur* per modum additionis, concedo; per modum subtractionis, nego antecedens. Dupliciter potest aliquid propter aliud relinqui. Primo, ita ut penitus subtrahatur; et quod sic relinquitur, potest dici minus perfectum quam id propter quod relinquitur. Secundo, ita ut id propter quod relinquitur, addatur ad id quod relinqui dicitur, quamvis non penitus relinquatur, sed cum ipso quod additur conservetur. Ut diximus in prima solutione, affectus caritatis ita propter caritatis efficientis opera dere-

(85) *Ib.*

linquitur, ut cum ipsis perseveret. Et quod sic relinquitur, non est minus sed magis perfectum quam id ob quod derelinquitur.

Triplex assignata solutio est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 182, art. 1, ubi inquirit: *Utrum vita activa sit potior quam contemplativa?* Et ad tertium argumentum, quod est idem quod prae manibus habemus, sic respondet: *Ad tertium dicendum, quod ad opera vitae activae interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem praesentis vitae : non tamen hoc modo, quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit XIX de Civitate Dei: «Otium sanctum quaerit charitas veritatis: negotium iustum», scilicet vitae activae, « suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit* (observa), *percipiendae, atque intuendae vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed non sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet, quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.*

293. Arguitur *ultimo:* Quod se habet ex additione ad aliud, est illo potius. Sed perfectio caritatis efficientis se habet ex additione ad perfectionem caritatis afficientis. Ergo est potior illa. Consequentia est prorsus formalis. Minor liquet ex iis quae modo docuit Sanctus Thomas. Et maior probatur primo a ratione: id quod se habet ex additione ad aliud, dicit simul propriam perfectionem et perfectionem illius ad quod additur; sed utraque haec perfectio simul est potior quam earum quaevis; ergo. — Probatur secundo a paritate: amor proximi, ut includit amorem Dei, potior est quam amor Dei; sed huius ratio non est alia nisi quod amor proximi se habet ex additione ad amorem Dei; ergo tenet maior. Consequentia bona est; et utraque praemissa est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 27, art. 8, in corpore.

Respondetur distinguendo maiorem : *potius,* quatenus illud includit, concedo; ex proprio conceptu, nego maiorem. Et sub hac distinctione concedatur totum quod in argumento dicitur. Etenim caritas efficiens si consideretur prout includit afficientem, perfectior est ipsa caritate afficiente seorsim sumpta. Non solum, quia utraque perfectio potior qualibet est; sed praecipue quia caritas afficiens quae ad opera non extenditur, est imperfecta; ea vero quae virtuositatem habet ut operibus explicetur, est perfecta ac robusta. Unde ob hoc duplex motivum potior est perfectio caritatis efficientis, non ex proprio conceptu, sed ut dicit afffectum caritatis. Disputatio praesens non confert caritatem efficientem, ut afficientem includit, cum ipsa caritate afficiente sub conceptu talis; sed utriusque caritatis proprium conceptum confert. Et prout sic caritatem afficientem efficienti praestare asserimus.

Id quod de amore Dei et proximi obiicitur, est dictorum confirmatio, ut quisque cognoscere potest, si Divum Thomam audierit loco citato (86) dicentem : *Respondeo dicendum, quod comparatio ista* (inter amorem Dei et proximi) *potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut seorsum consideretur utraque dilectio : et tunc non est dubium, quod dilectio Dei est magis meritoria... Alio modo potest attendi comparatio ipsa, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum. Et sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectae, quae extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem, et imperfectam: quia « hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum » : et in hoc sensu dilectio proximi praeeminet.* Hoc ipsum dicimus de caritate afficiente et efficiente; ex quo nihil in nostram assertionem resultat.

(86) Ed. Leon., t. VIII, p. 231: ... *Alio modo potest attendi ista* [« *ipsa* » Pa] *comparatio ut...*

QUAESTIO UNDECIMA

Utrum omnis caritas afficiens sit perfectio substantialis?

Quaestio praesens ultima est quae in hac materia de sola caritate disputet. Est tamen penitus necessaria, ut quae de perfectione dicta sunt dicendaque supersunt, percipiantur. In ea punctum certum determinare impossibile est, ut ex dicendis constabit. Verum munus nostrum adimplebimus, si ea quae Scriptura Sacra, Patres ac theologi docent, dederimus. Nec aliud a nobis exigere valet scholasticus rigor, quem sectamur; secus enim ad impossibile teneremur.

§. I. Quaesiti titulum explico et conclusione statuo.

294. Omnia tituli propositi verba expositione indigent, ut luce debita procedatur. Et in primis ly *afficiens* non designat caritatem sub formalitate afficientis, quatenus ab efficienti secernitur ac de illa locuti fuimus quaestione praecedenti. Signat ergo ipsam virtutem caritatis supernaturalis, de qua iam scimus esse perfectionem substantialem. At quia in quaestione antecedenti statuimus perfectionem substantialem principalius inveniri in caritate afficienti, propterea particulam illam in titulo collocamus, re tamen vera de caritate virtutum omnium regina sermo est.

Haec autem virtus superna una est, uti docet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 5; et huic veritati opponi videtur illa particula *omnis:* quandoquidem qui de *omni* caritate inquirit, plures caritates videtur supponere. Verum enimvero longe diversus est sensus illius particulae: non enim unitatem specificam caritatis inquietat, sed diversitatem gradualem ipsius caritatis indigitat. Nascitur in anima caritas, adolescit et ad provectum statum ducitur et tandem pervenire solet adhuc in hoc exsilio. Et gradus quos in hisce statibus habet caritas seu potius isti caritatis status sunt, pro quibus distribuit seu quos comprehendit ly *omnis.* Unde quaerimus: an *omnis* caritas, hoc est, caritas sub quocumque statu consideretur in anima iusti, sit substantialis perfectio? Quod est idem ac vestigare: an hoc quod est esse perfectio substantialis, conveniat caritati secundum sibi essentialia, sicut ei convenit incompatibilitas cum peccato lethali; an vero hoc ei conveniat secundum sibi accidentale, sine quo tota eius substantia aut essentia dari possit?

Quid sit perfectio substantialis, ex dictis in his duabus disputationibus affatim liquet; sed pro ampliori tituli explicatione praemonere placet perfectionem de qua loquimur, esse illam quae relate ad omnes vitae spiritualis vias perfectio est; quod satis indicat particula illa *substantialis* in titulo posita, quae denotat perfectionem disputationi subiectam esse perfectionem simpliciter talem, licet intra limites huius exsilii; quod, ut notum est, convenire non potest incipientium aut proficientium perfectioni. Hos ergo suam perfectionem habere propriam illius status in quo sunt, diximus tomo I, lib. I, num. 49 (1), admittitque eximius Suarez tom. III *De relig.,* cap. 13 (2); sed nulla ex iis perfectionibus substantialis est. Unde per ly *substantialis* determinatur ly *perfectio* ad perfectionem simpliciter talem, qua in vita praesenti nulla est maior. Manet ergo ex dictis clarum nos in praesenti loqui de virtute caritatis secundum omnes illos status in quibus consistere potest, de hacque inquirimus : an sit perfectio simpliciter talis?

295. Sit nostra conclusio: *Non omnis caritas perfectio substantialis est.* Assertio ista adeo certa est, ut de ipsius veritate dubitare non liceat. Probatur primo ex *Cantic.,* VI, v. 7, ubi dicitur : *Sexaginta sunt reginae, et octoginta concubi-*

(1) Ed. 1924, p. 28.

(2) Ed.. Vivès, t. XV, pp. 61^{a}-67^{b}; praesertim num. 19, p. 66.

nae, et adolescentularum non est numerus. In quibus verbis, iuxta frequentissimam Sanctorum Patrum expositorumque intelligentiam, triplex animarum genus adumbratur. Earum omnes caritate ornatae sunt: quandoquidem per viam spiritus incedunt, quod fieri sine caritate haud potest. Ex eis aliae sunt incipientes, proficientes aliae et aliae perfectae. Incipientes sunt quae dicuntur adolescentulae; proficientes quae dicuntur concubinae; et perfectae quae reginae nominantur. Sic datam Scripturam exponunt Divus Gregorius (3), Divus Bernardus, Divus Laurentius Iustinianus (4), Sanctus Franciscus Salesius (5) aliique innumeri. Eos passim sequuntur expositores ac mystici, inter quos videri potest noster Ioannes a Iesu Maria, *Super Canticum* (6), egregie dicta verba explanans.

Habemus ergo in assignata Scriptura plures animas, immo et animarum status, in quibus regnat caritas; sed non adeo plene regnat, ut omnes sint perfectae. Indidemque convincitur caritatem non esse perfectionem substantialem ex specie sua; secus autem ubicumque daretur caritas, daretur etiam perfectio. Unde non essent in domo veri Salomonis adolescentulae et concubinae, sed omnes animae Deum vera caritate insequentes corona regia fulgerent. Aliis scripturis posset eadem veritas comprobari, brevitatis tamen causa ab hoc labore calamum revocamus.

296. Probatur secundo assertio a Patrum theologorumque testimoniis. Divus Augustinus, lib. *De natura et gratia*, cap. 70 (7), ait : *Inchoata charitas inchoata iustitia est; charitas provecta provecta iustitia est; charitas magna magna iustitia est; charitas perfecta perfecta iustitia est.* Similia dictat Sanctus Pater tract. V *super Epistolam Ioannis* (8), ubi inquit: *Perfecta charitas haec est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox ut nascitur, etiam prorsus perfecta est? immo ut perficiatur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum ad perfectionem venerit, ait:* « *Cupio dissolvi, et esse cum Christo* ».

Similiter Magister *Sententiarum* in III *Sent.*, dist. 29 (9) ait: *Sciendum quoque est, diversos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, et perfectissima.* Consonat Angelicus Doctor, qui pluribus in locis hoc ipsum docet, dividens caritatem in incipientem, proficientem et perfectam. Sicut homo dividitur in puerum, iuvenem et provectum. Unde licet in pluribus adsit caritas, non omnes illi perfecti sunt : quia caritas quae in illis est, non in omnibus est perfecta. Sicut licet puer sit homo, non tamen homo perfectus est: eo quod in esse perfecti non constituitur per naturam humanam utcumque habitam, sed per ipsam ut perfectam. Pariformiter ergo, licet omnes iusti habeant caritatem, quia tamen haec non ex specie sua, ut dictum est, constituit perfectum, sed solum ut est sub modo perfectionis, propterea nec omnes caritatem habentes sunt perfecti, nec omnis caritas perfectio est. Videatur Angelicus Doctor II^{a} II^{ae}, quaest. 24, art. 9; et quaest. 183, art. 4, et quaest. 184, art. 6.

Hincque desumpta est a mysticis diversitas illa euntium ad perfectionem, quorum aliqui incipientes sunt, alii proficientes et perfecti alii. Cuius divisionis fundamentum aliud non est, nisi quod ca-

(3) *Super Cantica Canticorum expositio*, cap. VI, v. 7, num. 6-8; Migne, P. L., t. 79, col. 527-529.

(4) *Liber de humilitate*, cap. 24; *Opera omnia*, Venetiis 1751, t. II, p. 416^{a}.

(5) *Traitté* (sic) *de l'amour de Dieu*, liv. X, chap. 4-5; *Œuvres complètes*, Nancy 1865-1866, t. IV, pp. 389-396. — Cf. supra, t. II, disp. 1, quaest. 4, num. 51; ed. 1924 sqq., p. 27^{b}.

(6) *Cantici Canticorum interpretatio*, cap. VI, v. 7; *Opera omnia*, Coloniae Agrippinae 1650, t. I, pp. 352^{a}-353^{a}; Florentiae 1771-1774, t. I, pp. 323^{a}-324^{a}.

(7) *De natura et gratia liber unus*, cap. 70, num. 84; Migne, P. L., t. 44, col. 290: *Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas...*

(8) *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem*, tract. V, num. 4; Migne, P. L., t. 35, col. 2014: *Perfecta ergo charitas haec est. Si quis tantam habuerit charitatem, ut paratus sit pro fratribus etiam mori, perfecta est in illo charitas. Sed numquid mox ut nascitur, jam prorsus perfecta est? Ut perficiatur nascitur: cum fuerit... venerit, quid dicit?* Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. Optabam dissolvi et esse cum Christo;...

(9) cap. 3; Quaracchi 1916, t. II, p. 686.

ritas sub iis tribus statibus invenitur, ut modo ex Divo Thoma vidimus. Et hoc est nostrae assertionis probatio urgens. Etenim tendentes ad perfectionem, qui absdubio caritatem habent, non omnes sunt perfecti. Ergo caritas omnis non est perfectio substantialis. Antecedens liquet : quia si omnes tendentes ad perfectionem perfecti essent, motus ad perfectionem cessaret; ut quid ergo tenderent in id quod iam habent? Et consequentia probatur: si namque omnis caritas perfectio substantialis esset, quotquot illam habent, perfecti substantialiter forent; hoc est falsum, ut patet ex trimembri proposita divisione, cuius exiguus numerus perfectionem habet, maiori in conquirenda perfectione occupato; ergo.

297. Dices: Tradita divisio est, ut diximus, euntium ad perfectionem. Ergo vel perfecti perfectionem non habent, vel ea gaudent incipientes et proficientes, quamvis tendere ad perfectionem dicantur. Probatur consequentia: eo diximus incipientes proficientesque perfectos non esse, quia tendunt ad perfectionem; sed etiam perfecti ad perfectionem tendunt; ergo. Minor, in qua poterat esse dubium, patet ex a nobis dictis, videlicet quod triplex est ordo hominum euntium ad perfectionem, quorum alii sunt incipientes, alii proficientes et perfecti alii.

Respondetur distinguendo antecedens : sumpto motu tam formaliter quam terminative, concedo; formaliter praecise, nego antecedens. Incedentes per viam spiritus moventur ad perfectionem. Et iste eorum motus formaliter sumptus non est perfectorum; eorum tamen proprius est, si sumatur terminative: quia prout sic nihil aliud est talis motus nisi ipsa perfectio. Nec reprehensibile est quod motus in perfectionem dicat perfectionem ipsam, pro eaque sumatur quae talis motus terminus est. *Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino,* ait Divus Thomas art. 9 citato, in corpore (10). Ubi quietem in termino, atque adeo et terminum ipsum dici a motu corporali traditur. Sic ergo tendere ad perfectionem dicuntur et qui formaliter in ipsa moventur, ut sunt incipientes et proficientes, et qui in ipsa perfectione iam sunt. — Adde perfectos moveri ad perfectius habendam perfectionem substantialem. Unde licet illam simpliciter habeant, moventur ad *magis* eiusdem perfectionis. Quapropter de triplici illa spiritualium classe motus ad perfectionem verificatur.

298. Replicabis : Ergo idem potest dici de incipientibus et proficientibus, videlicet quod licet habeant perfectionem, moventur in illam vel quia motus ille pro termino sumitur, vel quia moventur ad *magis* ipsius perfectionis.

Respondetur negando consequentiam. Discrimen est, quod divisiones sicut et definitiones a facultatis proceribus accipiendae sunt sanoque sensu intelligendae. Iuxta eos dividuntur euntes in perfectionem in incipientes, proficientes et perfectos. Quae divisio supponit ascetas ipsos, supponit perfectionem et supponit dari formaliter hoc quod est ad perfectionem moveri. Et non ad quamvis perfectionem, sed ad substantialem. Unde debent dari aliqui qui formaliter moveantur ad ipsam substantialem perfectionem, quam eo ipso non habent, alias non moverentur formaliter in illam. Nec sufficit moveri ad *magis* ipsius perfectionis: quia hoc *magis* perfectio substantialis non est. Quare, ut verificetur formaliter ille motus, debent dari incipientes et proficientes, qui mobiles formaliter sunt; et perfecti, qui terminum illius motus habent, videlicet perfectionem substantialem. Sicque inveniuntur in isto motu tria quae ad motum necessario requiruntur: nempe terminus *a quo,* et hic est a quo incipientes recedunt; medium transeundum, et hoc est quod illi et proficientes percurrunt; ac denique terminus *ad quem,* et hic est iam adepta perfectio, ad cuius *magis* moventur ipsi perfecti, ut dictum est.

(10) II^{a} II^{ae}, quaest. 24, art. 9, corp.; ed. Leon., t. VIII, p. 191^{b}: ...; *tertium autem quies in termino.*

299. Instabis: Per hoc quod incipientes non habeant perfectionem, verificatur motus formaliter ad illam. Ergo ex vi huius non habetur quod proficientes non habeant perfectionem substantialem. — Respondetur distinguendo consequens : *ex vi huius* formaliter sumpti,transeat; sumpti pro materia subiecta, negetur consequentia. Per hoc quod soli incipientes moverentur ad perfectionem, verificarentur utique tria illa quae diximus in motu illo. Unde ex meritis divisionis formaliter sumptae nihil aliud desideraretur. At quia aliunde materiae subiectae repugnat, videlicet quod proficientes, prout sic, perfectionem habeant, idcirco et illi etiam moventur formaliter ad substantialem perfectionem. Eoque traditae divisionis bonitas subsistit. Ac per consequens subsistit divisio qua caritas partitur in incipientem, proficientem et perfectam.

300. Insurgis : Etsi ex dictis habeatur non omnem caritatem esse perfectam, auctoritates tamen quibus assertionem probavimus, impugnant trimembrem hanc caritatis divisionem, de qua modo locuti fuimus quamque docet loco citato D. Thomas. Ergo haec doctrina falsa est. Probatur antecedens primo ex testimonio *Canticorum* posito numero 295, in quo ponuntur adolescentulae, quae sunt incipientes; concubinae, quae sunt proficientes; reginae, quae sunt perfectae; et ulterius ponitur alia anima reliquas in sanctitate superans, ut ostendunt verba illa *Una est columba mea,* etc. (11). Ergo nec euntes ad perfectionem adaequate dividuntur in incipientes, proficientes et perfectos; nec caritas trimembri illa divisione adaequatur. Hincque deducitur hic discursus: vel eae animae quae reginae dicuntur, sunt perfectae, vel non? Si non, quo iure dicuntur perfectae? sic enim et incipientes perfectos nominabimus. Si sic, ergo supra perfectorum ordinem sublimior ordo datur, ad quem ipsi perfecti moveri formaliter possunt, contra omnia quae hactenus asseruimus.

Probatur secundo idem antecedens ex auctoritatibus quas adiunximus numero 296. Quippe Divus Augustinus in primo testimonio quadrimembrem ponit caritatem, videlicet inchoatam, provectam, magnam et perfectam. Eodem modo procedit in secundo, statuens caritatem esse natam, nutritam, roboratam et perfectam. Clarius adhuc loquitur Magister *Sententiarum,* dicens caritatem esse incipientem, proficientem, perfectam et perfectissimam. Quibus omnibus affatim constat illud antecedens destruunturque plura quae in progressu huius quaestionis dicta sunt.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem non est opus modo aliquid dicere. Videantur quae scripsimus disp. 15, quaest. 4, a numero 55. Quibus nunc addimus expositionem Divi Gregorii Nysseni (12) per unam illam columbam non intelligentis aliquam unam animam, sed omnes illas de quibus prius textus locutus est. Illae enim si considerentur ut ab invicem distinctae, plures sunt diversasque illas classes constituunt. At si considerentur quatenus omnes eo tendunt ut uni eorum Domino fideliter inserviant, ex hac unanimi sollicitudine omnes illae quasi unica reputantur, quae ut columba dilectissima ab omnium Domino habetur in deliciis. Unde ex hac parte non infirmatur trimembris illa divisio caritatis a Divo Thoma asserta. Videantur tamen loco citato tradita.

Ad secundam probationem dicas: Augustinum per caritatem *inchoatam* et *natam* non intellexisse caritatem ut est datae divisionis membrum dividens, sed ut terminat productionem suiipsius. Postquam autem *nata* et *inchoata* est per productionem, est *provecta* in incipientibus, *magna* in proficientibus et in perfectis *perfecta,* ut dicitur in prima auctoritate; vel *nutritur* in incipientibus, in proficientibus *roboratur* et in perfectis *perficitur,* ut traditur in secunda. Et quoad hanc posterionem auctoritatem data explicatio est Divi Thomae dicto articulo 9, in argumento *sed contra,* ubi ait: *Augustinus dicit super*

(11) *Cant.,* c. VI, v. 8.
(12) *Commentarius in Canticum Canticorum,* homil. 15, §. *Nunc etiam illa;* Migne, P. G., t. 44, col. 1107 sqq.

primam canon. Ioannis: « Charitas cum fuerit nata, nutritur », quod pertinet ad incipientes; « cum fuerit nutrita, roboratur », quod pertinet ad proficientes; « cum fuerit roborata, perficitur », quod pertinet ad perfectos. Unde iuxta hanc explicationem caritas *nata* non est idem ac caritas incipiens, nec pertinet ad aliquem ex gradibus caritatis, sed supponitur ad omnes illos estque substantia, qua supposita per regenerationem, subest iis gradibus seu statibus in quos dividitur. Sicut puer, cuius substantia supponitur per generationem producta ad illos status quos habet postmodum, dum incipit nutriri, roborari ac perfici. In quo nulla ostenditur difficultas.

Ea tamen explicatio qua mentem Augustini elucidat D. Thomas in secundo testimonio, non est ita pervium quod primo valeat applicari. Pater Suarez, tomo III *De religione,* lib. I, cap. 13 (13), eodem modo utramque auctoritatem exponit. Id tamen obesse poterit quod caritas incipientium dicatur provecta. Provectum enim illud dicitur, quod ad perfectionem sibi debitam pervenit. Sic enim aetate provectum illum dicimus, qui non solum pueritiam, sed etiam iuventutem superavit. Unde Cicero in *Catone maiori* (14) inquit: *Quamquam eum colere coepi non admodum grandem natu, sed tamen aetate provectum.* Et similiter de prudentia, sapientia et sanctitate. Quocirca Divus Thomas prologum I^ae partis sic incipit: *Quia catholicae veritatis Doctor non solum provectos debet instruere: sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire.* Et in *ad Hebr.,* cap. VI, lect. 1 (15), ait: *Ex quo homo provectus est, debet intermittere puerilia, et vacare perfectis.* Et, paucis interiectis, subiungit (16): *Et est sensus, quod non semper est standum in sensu incipientium, sed oportet tendere ad statum perfectorum.* Haec omnia plane convincunt provectam caritatem non posse esse incipientem.

301. Verum licet haec ita esse, si verbum *provectus* in propria acceptione sumatur, fatemur; non propter illa prorsus deserendam esse Suarii opinationem censemus. Eo vel maxime, quia videtur necessario excogitata ad sustinendum Augustini dictum simulque salvandam trimembrem illam communissimam divisionem caritatis. Et sane Augustinum non intellexisse per caritatem provectam caritatem perfectam certum est; ergo vel incipientem, vel proficientem. Si incipientem intellexisse dicas, habemus intentum. Si asseras proficientem, omnia dicta militant contra te; illa enim aeque suadent quod caritas provecta non sit incipiens ac quod proficiens non sit. Unde modo quo illa explices, si Augustinum de proficiente caritate locutum esse dicas, exponemus et nos, qui de caritate incipiente intelligimus Augustinum. Dum enim caritatem provectam dicit, non sumit *provectam* in sui propria significatione, qualiter ab Angelico Doctore sumitur; sed non adeo proprie locutus dicit caritatem provectam illam caritatem quae, sui productione supposita, ad aliquale suiipsius incrementum provehitur. Propriumque esse hunc Augustini sensum testatur filius insignis Calepinus (17) haec docens: *Proveho, provehis, ulterius veho, a loco suo aliquantulum promoveo.* Hisce verbis clare ostenditur caritatem incipientem dici posse provectam. Quandoquidem caritas incipiens *a loco suo,* hoc est a sua substantia, *aliquantulum promovetur,* dum, ea producta, suscipere incipit aliquod incrementum. Unde Augustinum de caritate incipiente et haud improprie locutum fuisse constat.

302. Nihilominus tamen potest ita intelligi Augustinus, ut per caritatem inchoatam intelligat incipientem, per provectam proficientem, observato eo quod ex Calepino diximus; per caritatem magnam intelligat caritatem perfectam per-

(13) num. 4; ed. Vivès, t. XV, p. 62.

(14) *Cato maior seu De senectute,* §. 3, num. 10; *Opera,* Lipsiae 1827, p. 1095[a]: *... sed tamen iam aetate provectum.*

(15) Ed. Vivès, t. XXI, p. 627[a].

(16) *Ib.*

(17) CALEPINUS (Ambrosius —), *Dictionarium undecim linguarum,* voce « *Proveho* »; Basileae 1605, p. 1181[b]: *Proveho, is, act. t. Ulterius...*

fectione quam potest habere in via, et per caritatem perfectam intelligat caritatem patriae. Sic tradita ab omnibus divisio caritatis salvatur; et caritas provecta non est imperfecta illa charitas incipientium, sed caritas proficiens, de qua in secunda auctoritate ait idem Augustinus quod est caritas nutrita ac roborata. — Eodem modo et sine ulla prorsus explicatione intelligendus est Magister, qui per caritatem *perfectissimam* patriae caritatem sumit.

303. Probatur denique conclusio a ratione simul et auctoritate. Etenim qui per scalam amoris, de qua tomo I, lib. III (18) per plures lectiones locuti fuimus, incedunt, caritatem absdubio habent. Sed non omnes qui per eam scalam ascendunt, sunt perfecti. Ergo nec omnis caritas perfecta est. Maior liquet: quia per scalam amoris supernaturalis ascendere nemo potest sine gratia, atque adeo sine caritate. Minor autem probatur primo: quia idem est ascendere per amoris scalam ac perfectionem inquirere; ergo non omnes qui per eam ascendunt, sunt perfecti. Si namque perfecti forent, ut quid perfectionem inquirerent? — Probatur secundo minor: quia usque ad gradum eiusdem scalae octavum, qui est *stringere indissolubiliter,* non unitur ascendens cum amato; ergo in gradibus praecedentibus perfectio non est. Patet ista: quia cum perfectio adest, adest et unio amantis cum amato, et in hac unione perfectio consistit. Antecedens autem, in quo poterat esse difficultas, est expressum Divi Thomae, qui dictae scalae gradus explicans *Opusculo* LXI, perveniens ad hunc octavum gradum, inquit (19): *Omnia praecedentia fieri possunt in distantia, verum hic primum est coniunctio amantis cum amato.* Vide dicta in nostra *Isagoge,* lib. III, num. 45 (20). — Probatur tertio: quia sic docet Mysticus noster Doctor, qui lib. II *Noctis,* cap. 20 (21), ait: *Nonus gradus amoris facit animam ardere suaviter. Hic gradus perfectorum est, qui iam suaviter in Deo ardent. Hunc enim suavem ac deliciosum ardorem causat in eis Spiritus Sanctus ratione unionis quam cum Deo habent.* Ubi, ut vides, usque ad nonum gradum scalae non sunt, qui per eam ascendunt, perfecti; cum tamen prius caritate fulgeant.

Confirmatur: quia si omnis caritas foret perfecta, non daretur nisi unica spiritualis via; hoc non est dicendum; ergo nec quod omnis caritas perfecta sit. Consequentia bona est. Et minor liquet ex propositione XXVI Michaelis de Molinos proscripta ab Innocentio XI, quae sic se habet (22): *Tres illae viae: purgativa, illuminativa, et unitiva sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica; cum non sit nisi unica via.* Maior autem probatur: quia viae spirituales multiplicantur distinguunturque penes minorem vel maiorem accessum caritatis ad perfectionem; ergo si omnis caritas perfecta esset, non daretur nisi unica via spiritualis; cessaret quippe tunc principium pluralitatis viarum.

§. II. Argumenta.

304. Contra conclusionem arguitur *primo: Canticor.,* cap. VIII, (23), dicitur: *Fortis est ut mors dilectio.* Et post pauca (24): *Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruent illam.* Quae hunc discursum offerunt in nostrum assertum: Dati textus loquuntur de caritate perfecta. Ergo omnis caritas

---

(18) *Mystica Isagoge,* lib. III, num. 20 sqq.; ed. 1924, t. I, pp. 72ª sqq.

(19) *Opusc.* LXI (LIV apud Vivès): *De dilectione Dei et proximi; De decem gradibus amoris secundum Bernardum,* grad. VIII; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 361ᵇ: *Omnia quidem praecedentia...*

(20) Ed. 1924, p. 79ª.

(21) *Noche oscura del espiritu,* canc. II, v. 2, §. 4 (cap. 20); ed. crit., t. II, p. 118: *El nono grado de amor hace arder al alma con suavidad. Este grado es el de los perfectos, los cuales arden ya en Dios suavemente. Porque este ardor suave y deleitoso les causa el Espiritu Santo por razón de la unión que tienen con Dios.*

(22) DENZ.-BANNW., *Enchiridion symbolorum,* 10ª ed., 1908, p. 359, num. 1246 (1111).

(23) v. 6.

(24) v. 7.

perfecta est. Patet ista: quia ii textus de omni caritate loquuntur, nec motivum adest ut oppositum asseratur. Quocirca omnis caritas perfecta erit, si in iis textibus sermo est de perfecta caritate. Antecedens probatur quoad primum testimonium: in eo siquidem dicitur quod caritas *fortis est ut mors;* sed caritas *fortis ut mors* est caritas perfecta; ergo. Minor, in qua sola stare poterat difficultas, probatur verbis D. Thomae illum textum exponentis (25): *Dilectio Christi,* ait, *fortis est ut mors. Sicut enim mors animam a corpore separat, ut iam nihil concupiscere, nihil in praesenti vita homini liceat ambire; ita dilectio Christi, quem vere pervaserit, totum saeculo huic mortificat, et quasi insensibilem reddit, solumque Christo vivens, mundo mortuus est.* Sed caritas quae talia attributa habet ut habentem *saeculo huic mortificet, etc.,* est caritas perfecta, ut de se liquet. Ergo.

Eadem veritas ostenditur in secundo testimonio : quandoquidem caritas quam extinguere aut obruere non possunt aquae multae nec flumina, hoc est, auctore Divo Thoma (26), *Violentae persecutorum minae, vel etiam blandimenta, quibus sanctos a charitate Dei separare nituntur,* perfecta caritas est. Nec facile erit ostendere quid tali caritati desit ut perfecta sit. Utraque ergo auctoritas loquitur de perfecta caritate; consequenterque omnis caritas est perfecta.

Respondetur primo distinguendo antecedens: *perfecta* secundum se, transeat; concretive, nego antecedens. Caritas ex sua specie seu secundum se accepta perfectissima est, de qua perfectione modo non loquimur, sed de illa quam in subiecto habet. Textus adducti non loquuntur de perfectione quam caritas habet in subiecto, sed de illa quae ei ex sua specie convenit. Unde assignantur mirissimi illi effectus, videlicet triumphus contra immanissimos tyrannos et transformatio amantis in amatum. Quos effectus omnis caritas supernaturalis ex se nata est causare. At quia caritas non potest operari nisi in subiecto, si huius non habeat perfectum praedominium, eos effectus neutiquam reipsa causat. Quocirca etsi datae auctoritates de omni caritate supernaturali loquantur et omnis illa perfecta ex specie sit, nihil contra nostrum assertum deduci ex hoc potest: quia in illis sermo non est de perfectione caritatis concretive acceptae.

Respondetur secundo, concesso antecedenti, negando consequentiam, cuius probatio non urget. Dati textus loquuntur de caritate perfecta; quod affatim ostendunt assignati effectus docetque Divus Thomas iis verbis *Ita dilectio Christi, quem vere pervaserit,* quibus perspicue ostenditur sermonem esse de caritate quae subiecto, cui inhaeret, perfectissime dominatur. Haec est genuina significatio illius verbi *pervaserit;* quod non significat qualemcumque inhaesionem caritatis, sed ita perfectam ut omnem habentis capacitatem penetret ac veluti exhauriat. Sic haurio ex Livio, VII (27), ubi ait : *Inter trepidationem, tumultumque Samnitum praesidium Romanorum, obviis custodibus caesis, ad castra Consulis pervasit.* Et V (28) dixerat : *Quibus, cum amplissimis verbis gratiae ab Senatu actae essent, famaque ea forum, atque urbem pervasisset, subito ad curiam concursus fit plebis.* Ubi, ut forum urbemque illa fama impleta traderet, unico illo verbo *pervasisset* usus est. In hac ergo acceptione Divus Thomas, ut caritatem perfectam significaret, phrasi illa usus est *quem vere pervaserit.* Unde non loquuntur eae Scripturae de omni caritate.

305. Arguitur *secundo :* Caritas quae magna operatur, perfecta est. Omnis caritas supernaturalis magna operatur. Ergo perfecta est. Probatur minor ex Divo Gregorio, quem dedimus supra (29), dicente quod caritas *operatur magna, si*

---

(25) *In Canticum Canticorum expositio I,* c. VIII, v. 6; ed. Vivès, t. XVIII, pp. 603b-604a.
(26) *Ib.,* v. 7, p. 604a: ... *sanctos et caritate Dei...*
(27) TITUS LIVIUS, *Historia romana,* lib. VII, num. 36; Collect. Nisard, p. 342a.
(28) num. 7; ed. cit., p. 227b.
(29) num. 261.

est; ergo idem est caritatem afficientem esse ac quod operatur magna.

Confirmatur primo : Quod maxime recedit a contrario, perfectum est. Omnis caritas afficiens maxime a contrario recedit. Ergo perfecta est. Cetera liquent; et minor probatur: quod contrariatur caritati, est peccatum; sed a peccato maxime recedit quaevis, etiam minima, caritas (29bis); ergo.

Confirmatur secundo: Quaevis caritas potest resistere omnibus tentationibus. Ergo est perfecta. Antecedens liquet: si namque caritas omnis non valeret omnibus tentationibus resistere, qui non haberet eam caritatem qua (29ter) posset illis resistere, non peccaret; vel reus non foret, si iis tentationibus succumberet, quibus caritas a se habita resistere non valeret. Consequentia autem probatur: quia tunc virtus perfecta est, cum vires habet quibus omnibus omnium inimicorum incursibus occurrat de eisque triumphet; ergo si omnis caritas hoc facere potest, omnis caritas perfecta est.

Respondetur argumento distinguendo maiorem : *magna* absolute, concedatur; respective, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia. Ad probationem minoris data distinctione explicandus est D. Gregorius. Itaque caritatis opera vel comparantur operibus quae a caritate non sunt, vel ad invicem conferuntur, quod est idem ac si absolute sumerentur. Primo modo caritatis, etiam minimae, opera magna sunt: quandoquidem *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam,* ut dicitur *Canticorum,* VIII (30). Et etiam quia tametsi *montes transferam* aliaque mira faciam, *charitatem autem non habuero, nihil sum* (31). Radixque huius doctrinae pervia cuique est. Videlicet, quia amor Dei informat valoratque omnia aliarum virtutum opera. Secundo modo non cuiusvis caritatis opera magna sunt, sed illius tantummodo caritatis opera magna sunt,quae magna et perfecta sit.

Respondetur secundo distinguendo itidem maiorem: *operatur* in actu, concedo; in proposito, nego maiorem. Minori eadem distinctio applicetur; et negetur consequentia. Ad probationem minoris dicas: Divum Gregorium asserere caritatem semper magna operari, non quia semper reipsa et actu magna operetur, sed quia vel operatur actu magna, si sit perfecta; vel si perfecta non est, operatur in proposito seu inclinat ex se in opera magna. Solutio est Divi Thomae, *Disputata de charitate,* art. 12 (32), ubi ait: *Ad 5 dicendum, quod charitas, dum est, habet inclinationem ad magna operandum, et hoc vult, et proponit secundum rationem suae virtutis. Sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subiecti.* Eandem doctrinam inculcat IIª IIᵃᵉ, quaest. 24, art. 11, his verbis: *Ad 3 dicendum, quod amor Dei semper magna operatur in proposito, quod pertinet ad rationem charitatis; non tamen semper magna operatur in actu propter conditionem subiecti.*

Ad primam confirmationem, concessa maiori, negetur minor; minorque probationis distinguatur : *a peccato* mortali, concedatur; veniali, negetur minor. Quaelibet caritas, quantumvis minima consideretur, maxime recedit a peccato mortali: eo quod ipsa ex natura sua tendit in Deum ultimum finem. Unde a peccato mortali, quod ex se ab hoc ultimo fine aversio est, maxime recedit. Peccatum veniale non est inordinatio a fine ultimo, sed circa ea quae sunt ad finem. Unde compatibile est cum caritate imperfecta, propter rationes quos adducit Divus Thomas quaest. 7 *De malo,* art. 2 (33). Perfecta autem caritas ab hoc contrario recedit: quia cum habeat subiecti praedominium, passiones sedatas supponit partemque inferiorem superiori perfecte obtemperantem et istam Deo.

306. Dices : Ergo nulla datur caritas perfecta in hac vita. Probas consequentiam primo: Nulla caritas viae (sine specialissimo privilegio, de quo infra) ma-

(29bis) In ed. 1730 legitur: « *caritatis* » pro « *caritas* ».
(29ter) In ed. 1730 legitur: « *quo* » pro « *qua* ».
(30) v. 7.
(31) I *Cor.*, c. XIII, v. 2.
(32) Ed. Vivès, t. XIV, p. 270ª.
(33) Ed. Vivès, t. XIII, pp. 462b-467ª.

xime recedit a peccato veniali: quandoquidem nullus viator, quantumvis perfectus, est qui venialiter non peccet; ergo nulla caritas viae perfecta est. Patet ista: quia nulla caritas viae maxime recedit a contrario; quod, ut diximus, est peccatum veniale. — Probas secundo consequentiam: eo caritas incipiens, v. c., perfecta non est, quia secum permittit peccatum veniale; illud etiam permittit quaecumque aliae viae caritas; ergo.

Respondetur distinguendo consequens : *perfecta* secundum naturam, concedatur; secundum tempus, negetur consequentia. Solutio est Divi Thomae, *Disputata de charitate,* art. 10, in corpore (34), de illaque iam in superioribus actum a nobis est. Perfectum secundum naturam est illud *cui non deest aliquid eorum, quae nata sunt haberi a tali natura,* ait Angelicus Doctor (35). Sicque non potest caritas viae esse perfecta : eo quod *tunc secundum naturam rationalis creaturae charitas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur* (36). Cui conversioni tria contrariantur. Primum est aversio a Deo per peccatum lethale, de quo impediente modo non loquimur. Secundum est occupatio ac sollicitudo erga res temporales, sollicitudo mundialium, adhaesio ad visibilia et horum omnium radix cupiditas et quae ab ea ortum ducunt culpae veniales. Tertium denique est praesentis vitae infirmitas et proprii corporis gravitas. Unde usquedum ab his tribus impedientibus libera sit (36[b1s]) caritas, non potest esse perfecta perfectione secundum naturam habentis illam. Quam libertatem in hac vita habere posse prorsus implicatorium est. Potest tamen liberari a primo et secundo impediente in hac vita. Et cum duplex illud obstaculum devictum est, perfecta est caritas perfectione secundum tempus viae, quam, et non aliam, illi concedimus. Bene verum est quod habens caritatem secundum tempus perfectam immunis non est a misera conditione peccandi venialiter. Haec tamen peccata venialia nec tot sunt sicut in incipientibus et proficientibus; nec, ut in plurimum, ita gravia, propter perfectam secundum tempus subordinationem portionis infimae ad supremam et huius ad Deum, ut dictum est. Unde caritas perfecta maxime a peccato veniali recedit recessu sibi secundum tempus possibili. Per quod patet ad utramque probationem consequentiae.

307. Replicabis : Caritas incipiens potest esse maior quam caritas quam dicimus perfectam. Ergo vel haec non est perfecta, vel illa perfecta est. Antecedens est Divi Thomae in III *Sent.,* dist. 31, quaest. 1, art. 4 (37), nosque illud tomo praecedenti admisimus. Ex quo probatur consequentia: propter recessum a peccato veniali dicimus caritatem esse perfectam; sed caritas incipiens maior magis recedit a peccato veniali quam caritas quam dicimus perfectam; ergo vel utraque, vel nulla perfecta est.

Respondetur primo distinguendo antecedens : *caritas* diversa, concedatur; eadem, negetur antecedens. Sicque concessa a nobis fuit ea propositio loco citato, edoceturque a Divo Thoma adducto, qui ait (38): *Ad 3 dicendum, quod loquendo de una, et eadem charitate, verum est, quod charitas incipiens minor est, quam proficiens, vel perfecta: sed una incipiens potest esse maior, quam alterius, qui est in statu proficientium, sicut aliquod animal statim natum est maius quam aliud, etiam perfectum.* Est dicere: quod caritas huius incipientis nunquam potest esse maior seipsa, cum talis incipiens ad proficientium aut perfectorum statum transit. Potest tamen caritas huius incipientis esse maior caritate alterius qui proficiens aut perfectus est. At quia potest replica dirigi ad hanc duplicem caritatem existentem in uno subiecto incipienti et in alio perfecto, idcirco ex alibi fuse dictis

(34) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 260[b]-261[a].
(35) l. c., t. XIV, p. 260[b] ... *haberi a natura illa.*
(36) *Ib.*, p. 261[a].
(36[b1s]) In ed. legitur: « *sic* » pro « *sit* ».
(37) Ed. Vivès, t. IX, pp. 484[b]-486[b]; praesertim qla 1, ad 3, p. 486[a].
(38) p. 486[a].

Respondetur secundo distinguendo itidem antecedens: *maior* maioritate non constitutiva status, conceditur; status constitutiva, negatur antecedens. Ut caritas perfecta sit, debet habere incrementum quod sit constitutivum status perfectorum; quo absdubio caret in incipiente et proficiente, quantumvis maior ponatur. Unde in ipsis perfecta non est, nec maxime recedit a contrario; eo quod eam habens purgationes non est expertus, nec est a passionum appetituumque tumultibus liber. Consequenterque ob subiecti indispositionem maior illa caritas minus a venialibus distat. Quae doctrina egregie exemplo illo Divi Thomae declaratur. Quippe catulus leonis maior mure perfecto est, perfectus tamen non est: quia illa maioritas non est constitutiva status perfecti, sicut muris perfecti quantitas longe inferior constituit.

308. Ad secundam confirmationem distinguatur antecedens: *resistere* perfecte sive imperfecte, conceditur; perfecte, negatur antecedens. Cuiusvis caritatis est resistere cuilibet tentationi. Resistentia tamen potest esse perfecta vel imperfecta. Caritas perfecta perfecte resistit et imperfecte caritas imperfecta. Luculenter hoc docet S. Thomas dicto art. 10 ex *Disputata de charitate,* ubi (39) haec habet: *Ad 4 dicendum, quod perfectio, quae convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus illi convenit : sicut homo quolibet tempore, et qualibet aetate est perfectus anima rationali. Unde perfectio charitatis, quae est secundum quodcumque tempus, est perfectio, quae competit charitati secundum eius speciem. Est autem de ratione charitatis, ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei praeferatur in amore. Unde cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur, ex sua specie hoc habet charitas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit; ita etiam, quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur, non autem quod nullo modo tentatione afficiatur: hoc enim pertinet ad perfectionem patriae.*

Haec Divus Thomas locutus de caritate viae et caritate patriae. Et illis aliisque, quae iam exhibebimus, approbat assignatam solutionem. Etenim caritas patriae in hoc quod *nullo modo tentatione afficiatur* secernitur ab omni caritate viae. Haec autem caritas viae tentationibus afficitur, quas sane vincere potest. Aliter tamen et aliter; nam caritas perfecta perfecte vincit et imperfecta vincit imperfecte.

309. Obiicies: Resistere meritorie tentationi est vincere illam perfecte. Omnis caritas resistit tentationi meritorie. Ergo perfecte. — Respondetur distinguendo maiorem: *est vincere* proprie aut improprie, concedatur; proprie, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Solutio est Divi Thomae in III *Sent.,* dist. 31, quaest. 1, art. 3 (40), declaraturque. Dupliciter potest quis resistere tentationi. Primo ita ut eam vincat. Secundo ita ut ab ipsa non vincatur. Resistere primo modo est proprie vincere; resistere secundo modo est vincere et interdum meritorie, sed non est vincere proprie. Eo quod ille solummodo vincit proprie, ait in corpore (41) laudatus Sanctus Thomas, *qui non solum a tentatione superveniente in actum peccati non deducitur; sed etiam ex magnitudine virtutis, quasi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur, resistit quidem tentationi, cum non consentit, sed non vincit proprie loquendo.* Constat ergo ex hac Divi Thomae doctrina quod licet omnis caritas quamcumque tentationem possit meritorie superare, at proprie vincere solius caritatis perfectae proprium est. Legendus tamen est Divus Thomas, ut haec penitus capiantur; per quae confirmatio secunda plene solvitur.

Ad plenam autem dictorum aliorumque

(39) Ed. Vivès, t. XIV, p. 261ᵇ: ... *tempus ei convenit,... ita etiam scilicet quod in peccatum...*

(40) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 484ᵃ.

(41) T. IX, p. 484ᵃ.

plurium quae suprimimus, intelligentiam non praetermittere placet eiusdem Angelici Praeceptoris doctrinam eodem articulo traditam et praecipue ac breviter rem totam aperientem terminis etiam apud mysticos usitatis. Sic enim inquit Doctor Sanctus (42): *Ad 5 dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad id, quod homo potest sustinere sine animi perturbatione, quod non potest nisi charitas perfecta, ut in magnis tribulationibus aequanimitatem servet.* Ecce caritatem perfectam et imperfectam magnis tentationibus resistentes. At caritas perfecta resistit *sine animi perturbatione;* et caritas imperfecta cum perturbatione animi. Et hoc est discrimen versans inter utramque caritatem. Turbatur caritas imperfecta : quia illam habens concutitur passionum appetituumque turbinibus. Non turbatur caritas perfecta ab habente (42bis) perfectam idoneitatem. Ex quo enim pacem spiritualem medio purgationum examine nactus fuerit, a caritate perfectissime dominatur; hincque ad iras quarumcumque tentationum debellandas sine animi perturbatione procedit.

310. Arguitur *tertio:* Ut caritas transiret de imperfecta ad perfectam aliquod augmentum subire deberet. Sed (43) nullum augmentum subit. Ergo non transit de imperfecta ad perfectam. Ergo semper est perfecta. Secunda consequentia liquet ex prima, quam bene praemissae inferunt. Earum minor, in qua difficultas viget, probatur: caritas non augetur per ordinem ad obiectum ipsius; ergo nullatenus augetur. Probatur antecedens ex Divo Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 24, art. 10, in corpore dicente: *Respondeo dicendum, quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut supra dictum est.* Ergo tenet antecedens.

Confirmatur primo: Quod est indivisibile, aut non datur, aut datur totum simul. Sed caritas est indivisibilis. Ergo ex quo detur, tota simul datur; atque adeo semper est perfecta. — Confirmatur secundo: De aliis virtutibus non dicitur quod transeant de statu imperfecto ad perfectum. Ergo idem de caritate debet esse: cum non detur ratio aliqua specialis in illa quae in aliis etiam non urgeat.

Respondetur argumento negando minorem. Ad probationem distinguatur antecedens: *non augetur* extensive, concedatur; intensive, negetur antecedens. Hacque distinctione explicandus est cum Caietano (44) Divus Thomas, qui certe nec negat caritatem per ordinem ad proprium obiectum intensive augeri, nec sibi constans foret, si negaret. Itaque caritas dupliciter dubitari posset quod in ordine ad proprium obiectum augeretur. Primo quidem extensive, quatenus ad aliqua diligibilia extenderetur iam aucta quae prius non diligebat. Secundo intensive, quatenus illa ipsa diligibilia quae prius minus diligebat, postmodum diligat plus. Primo modo non potest caritas augeri: eo quod vel minima caritas ad omnia diligibilia se extendit; quandoquidem caritatem habens Deum, se, proximum et proprium corpus diligit, quae sunt quatuor ex caritate diligenda. Nec quantumcumque caritas crescat, aliquod diligibile habere potest quod ad horum aliquod non reducatur. Unde negat Sanctus Thomas huiusmodi extensivum augmentum caritati. Secundo autem modo augetur caritas: quia ipsum Deum, quem modo tepide diligit, diligit postmodum perfectissime. Unde transit de imperfecta ad perfectam. Hacque esse mentem Divi Thomae liquet ex articulo 4 eiusdem quaestionis, ubi ait: *Ad 1 ergo dicendum, quod charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis; quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura, vel pauciora diligantur; sed etiam secundum intensionem actus, ut magis, vel minus aliquid diligatur: et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.*

---

(42) T. IX, p. 484^{b}.

(42bis) In ed. 1730 legitur: « *ob habentes* » pro « *ab habente* ».

(43) « *Se* » in ed. 1730.

(44) II^{a} II^{ae}, quaest. 24, art. 10, num. 2; ed. Leon., t. VIII, p. 193^{b}.

Ad primam confirmationem respondet idem Angelicus Doctor dicto articulo 10 ex quaestione *De charitate* (45) in hunc modum: *Ad 8 dicendum, quod perfectio charitatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis, quae quidem intensio simplicitati charitatis non repugnat.*

Ad secundam confirmationem, omisso antecedenti, negetur consequentia. Discrimen inter caritatem et alias virtutes esse potest: quod caritas est forma aliarum omnium virtutum in eaque stat perfectio substantialis, uti ex superioribus liquet. Subindeque a caritate et ab ipsius perfectione dependet perfectio et valor aliarum. Quocirca agitatur hoc dubium circa caritatem, sicque quid circa alias virtutes tenendum sit aperitur. Eoque falsa est illa inserta probatio, videlicet quod non est ratio specialis ex parte caritatis ut circa eam praesens controversia examinetur.

Omisimus antecedens, quia etiam eo dato, discursus factus non tenet, ut liquet ex modo dictis. Re tamen vera falsum est quod de aliis virtutibus hoc ipsum non dicatur. Etenim Hugo de Sancto Victore, sermone I *super Ecclesiasten* (46), illos tres gradus in quos caritatem divisimus, distinguit in oratione mentali. Divus Bernardus in libro *De vita solitaria ad Fratres de Monte Dei* (47) plena ac elegantissima manu idem docet agens de aliis virtutibus. Divus Gregorius libro XXII *Moralium,* cap. 14 (48) et *super Ezechielem,* lib. II, homil. 15, ad illa verba ex cap. XL (49): *Venit ad portam, et ascendit per gradus eius* (50), mystice accipiens illos gradus, inquit: *Unaquaeque virtus quasi quibusdam gradibus agitur: aliud namque sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.* Eodem modo loquuntur plures alii Patres ac theologi. Unde falsum est quod de sola caritate hoc dicatur. Tametsi verum sit quod frequentius dicitur ob assignatum motivum.

311. Arguitur *quarto:* Omnis caritas est unio cum Deo ultimo fine supernaturali. Ergo omnis caritas est perfectio. Patet ista: quia perfectio substantialis supernaturalis consistit in unione cum ultimo fine supernaturali, sicut generaliter in unione cum suo ultimo fine consistit cuiuscumque perfectio.Probatur antecedens: caritas est essentialiter amor perfectissimus supernaturalis; sed de ratione amoris supernaturalis est esse unionem cum Deo ultimo fine supernaturali; ergo. Maior certa est eamque docet Divus Thomas in III *Sent.,* dist. 27, art. 1 (51); et minor probatur: de ratione amoris est esse unionem reciprocam inter amantem et amatum; ergo de ratione amoris supernaturalis est quod sit unio cum ultimo fine supernaturali, qui quidem illius caritatis terminus ac obiectum est.

Respondetur distinguendo antecedens : *unio* vel perfecta, vel imperfecta, concedo; determinate perfecta, nego antecedens. Nec amplius probat totum argumentum. Sicut caritatem divisimus in imperfectam et perfectam, sic et unio per amorem perfecta et imperfecta est. Et quia, ut alibi ex Divo Thoma diximus, amor et est et causat unionem; idcirco amor perfectus et est et causat unionem perfectam, et amor imperfectus causat et est imperfecta unio.

312. Dicis: Solutio tradita est contra Divum Thomam; quod sic suadere conaris: Angelicus Doctor distinctione an-

(45) Ed. Vivès, t. XIV, p. 262ª.

(46) *In Salomonis Ecclesiasten homiliae* XIX, hom. I, §. *Vanitas vanitatum;* Migne, P. L., t. 175, col. 116-118.

(47) *Epistola seu tractatus ad Fratres de Monte Dei,* lib. I, cap. 5; Migne, P. L., t. 184, col. 315-317. — Auctor huius epistolae, circa 1145 conscriptae, est Gulielmus abbas Sancti Theodorici, O. Cist. († 1149). Cf. ANDRÉ WILMART, O. S. B., *Les écrits spirituels des deux Guigues* in *Revue d'Ascétique et de Mystique,* t. V, num. 18 (Avril 1924), pp. 144-158.

(48) *Moralium* lib. XXII, cap. 14 et 20; Migne, P. L., t. 76, col. 229-230; 240-244.

(49) v. 6.

(50) *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo,* lib. II, hom. 3, num. 4; Migne, P. L., t. 76, col. 960: *Nec mirum si de virtute in virtutem gradus sunt, quando unaquaeque virtus quasi quibusdam gradibus augetur, et sic per incrementa meritorum ad summa perducitur. Aliud namque sunt virtutis exordia, aliud provectus, aliud perfectio.* — Cum in primo libro duodecim homiliae adsint, indicatio « *homil. 15* » bona est.

(51) Ed. Vivès, t. IX, p. 419ᵇ-422ª.

tecedenti, quaest. 2, art. 3, quaestiunc. secunda (52), docet amorem differre a desiderio per hoc quod *desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus;* sed si aliqua caritas foret amor imperfectus, tradita differentia non subsisteret; ergo omnis caritas amor perfectus est unitque perfecte amantem cum amato.

Respondetur negando assumptum; ad cuius probationem explicetur auctoritas Divi Thomae hac distinctione: *imperfectus* ex specie, concedatur; ratione status, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia. Desiderium est ex specie sua amor imperfectus, tametsi in se perfectissimum sit. Unde quantumcumque crescat, nunquam est amor perfectus. Caritas autem est ex specie sua amor perfectissimus. Immo quicumque amor proprie ac formaliter talis est ex sua specie perfectus; ex statu autem non omnis amor perfectus est.Unde quandoque est incipiens, et quandoque proficiens, et quandoque perfectus invenitur. Sicut puer, qui ex specie est animal perfectissimum, secus vero ex statu; erit tamen etiam ex statu perfectus, si incrementum suae speciei possibilem nanciscatur.

313. Replicabis: Si omnis caritas, etiam ex statu, non uniret perfecte animam cum Deo, eodem modo uniret ac fides et spes. Sed spes et fides diverso modo uniunt animam cum Deo ac caritas. Ergo data solutio non tenet. Minor pro eo quod supponit et pro eo quod enuntiat, liquet. Pro eo quod supponit, est vera: quia de ratione virtutis theologalis est unire animam cum Deo, ut multoties in hoc *Cursu* dictum a nobis est docetque Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 151, art. 2, in fine corporis (53), ubi ait: *Principaliter tamen ratio huius castitatis consistit in charitate, et aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.* Pro eo autem quod enuntiat, etiam vera est illa minor: quandoquidem si eodem modo unirent omnes illae animam Deo, conceptus perfectionis substantialis illis omnibus conveniret; quod falsum esse affatim in hac disputatione ostensum est. Probatur maior: fides et spes in statu imperfecto uniunt imperfecte animam cum Deo, cui perfecte animam coniungunt, dum perfectae sunt; ergo si omnis caritas non coniungit perfecte animam cum Deo, non discriminatur in modo uniendi a fide et spe.

Respondetur distinguendo maiorem: *eodem modo* identitate lineae substantialis perfectionis, nego; alterius lineae, transeat maior. Ad probationem distinguatur antecedens: *uniunt* unione lineae perfectionis substantialis, negetur; alterius lineae, concedatur antecedens. Explicatur solutio: De ratione virtutis theologalis est unire animam cum Deo, ut docet Divus Thomas in oppositum adductus. Ast hoc quod est animam Deo unire multipliciter evenit. Primo haec unio fieri potest cum Deo ut ultimo fine. Secundo potest fieri cum ipso sub alia ratione, videlicet cum ipso ut dicente et cum eodem ut Omnipotente. Quae est doctrina Divi Thomae II^{a} II^{ae}, quaest. 17, art. 6, in corpore (54) dicentis: *Virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc, quod habet Deum pro obiecto, cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui inhaerere dupliciter. Uno modo propter se ipsum: alio modo in quantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhaerere propter se ipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem, et fides faciunt hominem inhaerere Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectae bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhaerere, in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem. Credimus enim ea vera esse, quae nobis a Deo di-*

(52) III *Sent.*, dist. 26, quaest. 2, art. 3, qla 2, corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 412^{b}.

(53) Ed. Leon., t. X, p. 193^{b}: *... et in aliis virtutibus...*

(54) Ed. Leon., t. VIII, p. 132^{a}: *Virtus aliqua dicitur* [« *esse* » addunt Pa] *theologica ... Caritas igitur facit...*

cuntur. Spes autem facit Deo adhaerere, prout est in nobis principium perfectae bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam. Similia docet ad 3 et in tertio *Sent.*, distinctione 26, quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 1, ad 1 (55) et dist. 23, quaest. 2, art. 5 (56).

Ex dictis liquet modus diversus quem servant virtutes theologales in attingendo Deum. Hincque constat etiam non omnes illas esse perfectionem substantialem. Quandoquidem perfectio substantialis consistit, ut pluries dictum est, in unione cum Deo prout habet rationem ultimi finis; et Deum prout sic attingere est privative proprium caritatis. Subindeque non fides, non spes, sed caritas est perfectio substantialis; quamquam eae omnes Deum immediate attingant. Unde patet quod illae tres virtutes non attingunt Deum *eodem modo* identitate lineae perfectionis substantialis; quod est prima pars traditae distinctionis. Quod autem alterius lineae identitate *eodem modo* attingant, omisimus : quia quodcumque eligas, nihil nobis obesse potest. Tenendum tamen est quod fides et spes nec rationem virtutis perfectae, immo nec virtutis rationem habent sine caritate. Consequenterque sine illa nec substantialiter nec perfecte Deum attingere valent.

314. Arguitur *quinto :* Implicat caritas perfecta quae fiat imperfecta. Ergo impliplicat caritas imperfecta quae perfecta fiat. Ergo omnis caritas ex quo detur, perfecta est. Secunda consequentia ex prima recte deducitur et haec ex antecedenti. Eadem quippe qualitas quae subest augmento, decremento etiam subesse potest. Nec dabitur qualitas intensibilis, quae remissibilis etiam non sit. Probatur antecedens : Non transit caritas de perfecta ad imperfectam sine culpa perfectionem auferente. Non datur culpa, quae hanc perfectionem auferre valeat. Ergo. Probatur minor: talis culpa non potest esse mortalis: quia haec non solum perfectionem caritatis, sed et ipsius entitatem excludit; sed nec venialis; ergo non datur culpa, quae hanc perfectionem valeat auferre. Patet haec: quia peccatum adaequate dividitur in mortale et veniale. Maior certa est. Probatur minor primo : quia caritatem transire de perfecta ad imperfectam est diminui; peccata venialia non minuunt caritatem, ut docet Divus Thomas in I *Sent.*, dist. 17, quaest. 2, art. 5 (57) et *De malo,* quaest. 7, art. 2 (58); ergo. — Probatur secundo: nulla qualitas minuitur nisi per suum oppositum, ut liquet ex definitione alterationis quam supra dedimus; sed peccatum veniale non opponitur caritati, sed eius actui, ut tradit Sanctus Thomas citato art. 2; ergo. — Probatur tandem antecedens: si peccatum veniale opponeretur perfectioni caritatis, nullus viator perfectus foret: quia nemo sine crimine vivit; hoc absurdum est et contra a nobis statuta; ergo.

Confirmatur : Si caritas transiret de perfecta ad imperfectam, fieret informis. Implicat caritas informis, ut modo supponi debet. Ergo et quod semper non sit perfecta. Probatur maior: illud est informe, quod non habet perfectionem quam natum est habere; caritas imperfecta non haberet perfectionem quam nata est habere, ut de se patet; ergo fieret informis. — Adde quod ideo fides et spes possunt esse informes, quia possunt esse sine perfectione quam natae sunt participare a caritate. Ergo pariformiter.

315. Solutio huius argumenti peti valet vel a theologia scholastica, vel a mystica. Verum primae non obliti, ex secunda respondemus negando antecedens. Potest enim caritas perfectissima in imperfectam declinare, sicut et imperfecta potest in caritatem perfectissimam transire. Et quia contrariorum eadem est contrarie disciplina et ratio, idcirco idipsum quod causat transitum caritatis de imperfecta ad perfectam, facit et perfectam in imperfectam abire. Quid faciat caritatem perfec-

(55) Ed. Vivès, t. IX, p. 412[a].
(56) T. IX, pp. 363[a]-364[b].
(57) Ed. Vivès, t. VII, pp. 222[b]-224[a].
(58) Ed. Vivès, t. XIII, pp. 462[b]-467[a].

tam, multoties dictum est in hoc opere. Modo vero breviter dicimus: tunc caritatem esse perfectam, cum illam habens habitum venialiter peccandi deponit et habituales imperfectiones eliminat. Non compatitur perfectio caritatis cum habitu peccandi venialiter, immo nec compossibilis est cum habituali, quantumvis minima, imperfectione. Cadit sane iustus iam venialiter peccans, iam imperfectiones committens, et quidem septies cadit. At si isti casus nec ex habitu sunt, nec causant habitum, non sunt cum perfectione incompatibiles; cum illa tamen incompatibiles sunt, si aut habitum causent, aut ex habitu proveniant. Et hae sunt culpae imperfectionesque habituales; aliae vero sunt actuales. Cuius divisionis, iam supra a nobis datae, meminit Mysticus noster Doctor, lib. II *Noctis,* cap 2 (59). Igitur quia habens caritatem imperfectam potest ex Dei gratia, illum ad perfectionis fastigium efferente, sarcinam culparum imperfectionumque habitualium deponere, propterea eius caritas transit tunc de imperfecta ad perfectam. Pariformiterque quia habens perfectissimam caritatem potest interdum ad venialium imperfectionumque habitualium salebram gressu parum fideli redire, eo ipsius caritas transire potest de perfecta ad imperfectam.

316. Hincque ad probationem antecedentis negetur minor et minor probationis. Ad huius primam probationem distinguatur maior: *diminui* quoad extensionem imperii in vires inferiores earumque subiectionem ad partem superiorem, concedatur; quoad inclinationem ad finem, negetur antecedens. Immo et suppositum, videlicet quod caritas sit, prout sic, remissibilis directe et formaliter. Deinde distinguatur minor: *non minuunt* quoad inclinationem in finem, conceditur; quoad extensionem imperii in vires inferiores, negatur minor. Haecque est mens Divi Thomae locis in contrarium adductis. Quippe in quaestione *De malo,* in illo articulo 2 (60) sic ait: *Ad 17 dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intentionem inclinationis amantis in amatum. Et talis fervor est essentialis charitati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor charitatis secundum quod redundat in motus dilectionis, etiam in inferiores vires, etc... Et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione charitatis.* Similiter articulo 5 adducto ex *I Sententiarum,* in corpore (61), inquit: *Charitas dicitur diminui quantum ad radicationem, et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium. Unde minuitur firma inhaesio charitatis. Secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex qua dictus fervor causabatur.* Et ad 3 (62) ait: *Sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad charitatem, id est, fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia, vel subiectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est charitas.* Quae testimonia offerre voluimus e pluribus quae subticemus, ut constet et traditam solutionem esse ad mentem Divi Thomae seu potius esse doctrinam ipsius, et ut etiam constet peccatum veniale posse referri vel ad ipsam essentiam caritatis, vel ad fervorem seu perfectionem ipsius. Primo modo neutiquam minuitur caritas per peccata venialia aut per imperfectiones directe et formaliter, sed tantum dispositive. Secundo modo etiam non minuitur, sed desinit esse. Quandoquidem peccata venialia, imperfectiones et voluntarii appetitus destruunt perfectionem caritatis. Potest tamen dici quod per haec minuitur caritas, quatenus, iis stantibus, caritas quae prius extendebatur ad ea omnia eliminanda viresque inferiores superiori, prout status patitur, subiiciendas, iam

(59) *Noche oscura del espiritu,* §. 2 (cap. 2); ed. crit., t. II, p. 53.

(60) *De malo,* quaest. 7, art. 2, ad 17; ed. Vivès, t. XIII, p. 467ª.

(61) I *Sent.,* dist. 17, quaest. 2, art. 5, corp.; ed. Vivès, t. VII, p. 223ᵇ.

(62) p. 224ª.

non extenditur. Ad huncque sensum diximus in data distinctione venialia caritatis perfectionem diminuere.

317. Dices: Si venialia et imperfectiones impediunt caritatis perfectionem, nullus viator perfectus erit; quandoquidem *si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus,* ex prima *Ioannis,* I (63). Consequens est absurdum et contra omnia quae hactenus dicta sunt. Ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: *si venialia* (idem est de imperfectionibus) actualia, concedatur; habitualia, negetur maior. Termini liquent ex dictis numero 315. Dicimusque venialia actualia non impedire perfectionem. Venialia habitualia, hoc est, habitus peccandi venialiter, appetitus voluntarius adhaesioque ad rem aliquam extra Deum, perfectionem impedire. Cuius doctrinae fundamentum iam est insinuatum. Videlicet quod peccata venialia actualia, imperfectiones similiter actuales, et appetitus naturales non auferunt extensionem caritatis ad virium inferiorum subiectionem perfectam; quam extensionem auferunt, si habitualiter insunt. Sic enim habentis animam maculant, debilitant, obscurant. De quo egregie disserit Extaticus noster Doctor adductus disputatione praecedenti, quaest. 3, a num. 44; quae omnino videnda sunt, ut ista plenius intelligantur.

318. Replicabis: Peccatum veniale sive actuale sive habituale non causat maculam in anima. Ergo nec perfectionem impedit. Patet ista: quia ex quo animam maculet, obscuret ac debilitet, inferimus esse impeditivum perfectionis. Et antecedens est expressum Divi Thomae, I^{a} II^{ae}, quaest. 89, art. 1 per totum.

Respondetur primo distinguendo antecedens: *maculam* simpliciter, conceditur; secundum quid, negatur antecedens. Nec haec solutio opposita est laudato Divo Thomae, immo ab ipso Doctore Angelico illam didici. Sic enim concludit articuli corpus: *Si alicubi dicatur* (peccatum veniale) *maculam inducere: hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.* Quae macula si habitualis sit, incompossibilis est cum caritatis perfectione, ut dictum est.

Respondetur secundo distinguendo itidem antecedens: *maculam* prout a doctore scholastico accipitur, concedatur; prout accipitur a mysticis, negetur antecedens. *Macula* est una e phrasibus quibus mystici utuntur, prout diximus tomo I, libro de signis, syntag. I, lect. 3 (64); designatque apud ipsos illud omne quod impedit animae perfectionem, sive sit culpa, sive culpa non sit. Extant plurima Patrum testimonia hoc suadentia. Audiatur Divus Bonaventura Opusc. I *De septem intineribus aeternitatis* (65), ubi ad illud sponsae (66): *Lavi pedes meos, quomodo inquinabo eos?* ait ex Vercellensi (67): *Quomodo inquinabo eos iterum umbra, et imaginibus temporalium? Cum etiam intellectuales operationes, et formae in superintellectuali exercitio reputentur maculae, et offendicula.* Videsne intellectuales operationes, formasque, ac figuras quibus intellectum suo naturali modo procedentem uti necesse est, maculas et offendicula reputari? Quam doctrinam docuit etiam Divus Thomas, *De veritate,*

---

(63) v. 8; Hetzenauer, p. 1185: *Si dixerimus quoniam peccatum...*

(64) Sic in ed. 1730, quod foret *Mystica Isagoge,* lib. II, syntag. I, lect. 3; ed. 1924, t. I, p. 59^{a}-60^{b}. Requiritur: *Mystica Isagoge,* lib. III: De terminis, syntag. I, lect. 2, num. 13; ed. 1924, t. I, p. 71^{a}.

(65) *De septem itineribus aeternitatis,* prolog., dist. 4; *Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Peltier, t. VIII, p. 398^{a}: *Quomodo ergo iterum coinquinabo illos? Vercellensis dicit: « Quomodo coinquinabo illos iterum umbris et... formae in hoc loco, in superintellectuali...* — Rodulphus de Bibraco O. Min., auctor huius opusculi est, ut iam vidimus t. I, p. 70, nota (11). — Deest in ed. Quaracchi.

(66) *Cant.,* c. V, v. 3; Hetzenauer, p. 599: ... *inquinabo illos?*

(67) VERCELLENSIS est THOMAS GALLUS, prior sancti Andreae Vercellensis ab anno 1223 usque ad 1226, deinde abbas, † 1246. — Hic textus Vercellensis contractus est venitque ex ipsius opere *Commentario hierarchico in Canticum Canticorum,* cap. V, v. 3; apud PEZIUM Bernardum, O. S. B., *Thesaurus anecdotorum novissimus seu Veterum Monumentorum... Collectio,* Augustae Vindelicorum 1721-1729, t. II, part. I, col. 608-609. Totum hoc opusculum ibidem, col. 503-690, invenitur.

quaest. 13, art. 4 (68) dicens: *Ex sensibilibus operationibus quodammodo intellectus puritas inquinatur.* Vide intellectum, qui a sensibilibus accipere debet, ab ipsis sensibilibus quodammodo maculari. Est ergo certum quod scholastici doctores per *maculam* culpam intelligunt. Mystici vero per *maculam* id quo anima arcetur a perfectionis consecutione, significant; sive tale impedimentum sit vel non sit culpa. Unde cum habitualis inclinatio voluntatis ad aliquid extra Deum perfectionem impediat, idcirco *macula* dicitur.

319. Ad secundam probationem minoris, ex numero 315 dicas: quod quia peccatum veniale habituale opponitur habitualiter actui caritatis, non potest haec in suum actum ea plenitudine influere quae requiritur ut actus perfectus sit; subindeque eo ipso liquet eam perfectam non esse: quandoquidem activitas perfecta caritatis per habitualem inclinationem voluntatis ad aliquid extra Deum impeditur.

Ad tertiam minoris probationem distinguatur probatio inserta maiori: *sine crimine* actuali, est verum; sine habituali, est falsum. Nullus viator sine specialissimo privilegio potest esse sine culpa actuali. Quod privilegium haud requiritur, ut sine peccato habituali sive actuali dicta inclinatione voluntatis sit. Unde potest viator esse perfectus.

Ad confirmationem negetur maior; ad cuius probationem respondet D. Thomas *Disputata de charitate,* art. 6 (69), sic: *Ad 11 dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cuiuscumque perfectionis: sed ille tantum defectus, qui tollit ordinem ultimi finis: qui quidem ordo existit in charitate viae, licet charitas viae non habeat perfectionem patriae, quae est secundum fruitionem propriam et perfectam.* Per quod patet ad additamentum. Fides enim et spes ita sunt imperfectae in absentia caritatis, ut maneant sine ordine ad ultimum finem. Unde informes sunt.

320. Dicis: A fide et spe est inauferibilis tendentia in suum obiectum. Obiectum earum est ultimus finis. Ergo non potest ab eis tolli ordo ad ultimum finem. — Respondetur ex dictis numero 313 distinguendo minorem: *ultimus finis* materialiter, concedo; formaliter, nego minorem. Ultimus finis materialiter, hoc est, non sub ratione ultimi finis, est obiectum fidei et spei. A quibus aufertur ordo ad ultimum finem sub ratione talis, dum aufertur caritas. Unde informes remanent sine illa. Caritas autem imperfecta dicit essentialem ordinem ad ultimum finem formaliter ut talem. Subindeque informis non est.

321. Arguitur *ultimo:* Si daretur caritas quae non esset perfecta, foret inevitabilis confusio maxima orta ex eo quod nemo sciret quae caritas perfecta esset et quae imperfecta; ac insuper nemo sciret quis sit gradus ille in quo perfecta est caritas et infra quem perfecta non est; et cum caritas sit constitutiva status spiritualis, per quem anima incedit, nemo cognosceret quando caritas est incipiens constituitque statum incipientium, quando est proficiens et classem proficientium constituit, quando denique est perfecta perfectosque facit. Sed haec aliaque plura inconvenientia vitantur, si dicamus omnem caritatem esse perfectam. Ergo non datur caritas quae perfecta non sit.

Propter hoc argumentum diximus initio quaestionis non adesse in praesentiarum punctum determinate certum circa perfectionem caritatis. Sed qualiter intelligi debeat et an requiratur certitudo,quam argumentum exposcit, ut nostra resolutio subsistat, ex iam dicendis constabit. Igitur ad factum argumentum respondetur: nullam confusionem sequi ex eo quod caritas diversos illos status habeat aut non sit semper perfecta. Ex contraria autem opinatione confusio, inconvenientia et absurda maxima sequerentur. Omnes quippe quotquot caritatem habent, perfecti forent, contra Scripturam Sacram ac theologos contrarium edocentes. Caritas est bonum semen quod caelestis seminator

(68) corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 6b.

(69) Ed. Vivès, t. XIV, p. 248a.

seminat in terram bonam; quae, ut ipse Salvator noster apud *Matthaeum,* cap. XIII (70), exponit, est cor nostrum. Haec terra bona est, utpote habens caritatem; sed non omnis illa perfectum fructum dedit: quandoquidem alia dedit fructum trigesimum, alia sexagesimum et alia centesimum. Unde haec fructuum diversitas, nisi ex maiori vel minori perfectione caritatis? Haec licet quoad naturam sit eadem, est tamen diversissima quoad perfectionem quam habet in subiecto. Unde in incipientibus correspondet ei fructus trigesimus, sexagesimus in proficientibus et centesimus in perfectis.

Sed esto quod caritas perfecta foret, vitaretur tunc id quod confusionem dicis? Neutiquam: quia adhuc nemo sine speciali revelatione posset scire an hic aut ille habeat caritatem. Consequenterque sciri non potest ea certitudine quam exquiris, an hic ad classem filiorum pertineat, an vero ad lineam inimicorum spectet. Si ergo hoc evenit in caritate quoad substantiam sumpta, qualiter magis cognoscibilis est, quid mirum si illa ignorantia laboremus erga maiorem vel minorem perfectionem caritatis? Sic enim longe obscurior nobis est: tum quia haec obscuritas illam aliam praesupponit; tum quia minor distantia adest inter habentem caritatem minus perfectam et illam perfecte habentem, quam inter habentem et non habentem caritatem. Quare

Ad argumentum respondetur distinguendo maiorem. Pro primo inconvenienti ex iis quae repraesentat, *nemo sciret* a posteriori seu ex effectibus, negatur; a priori, subdistinguo: *quae caritas* in individuo materialiter *perfecta esset,* conceditur; formaliter, negatur maior. — Ad secundum inconveniens eadem distinctio ac subdistinctio applicetur. Itaque ex effectibus dignoscitur quae caritas perfecta sit et quae ad perfectionis statum nondum pervenit. A priori etiam cognoscibilis est perfectio caritatis (71) formaliter sumptae, quatenus cognoscimus caritatem quae perfecte valet appetitus frenare, vires inferiores rationi subiicere, quae nihil terrenum quaerit, sed totis viribus dilectum insequitur, perfectam esse. Quae autem in individuo et materialiter sit caritas haec, scire non possumus nisi ex effectibus. Et hoc illa certitudine qua cognoscimus hunc in individuo habere caritatem. Unde sicut nullum inconveniens adest in eo quod nobis infallibiliter non constet hunc viatorem in individuo habere caritatem, quamquam certissime sciamus plurimos caritate fulgere; sic etiam in nostro casu. Ista enim sunt ex his quae Altissimus a nobis abscondita esse voluit ob sanctissima motiva quae altiora nobis sunt, eoque illa scrutari non debemus. Haec tamen ignorantia utilitati animarum obesse non potest: quia misericors ipse Dominus sufficientissime in sua Scriptura et per Patres theologosque ostendit quid faciendum sit, ut recte in animarum directione procedatur; ut cognoscantur status, ad quos pertinent; et quid unicuique statui proprium sit. Unde spirituales directores excusationem nullam habent, si suum munus minus recte quam par est adimpleant. Scrutentur Scripturas et Scripturarum organa Sanctos Patres. Consulant theologos et sanae mysticae doctrinae seminatores, et scientiam illam omnem comparabunt, qua indigere valeant in sui muneris administratione, quin illis necessaria sit illa omnimoda certitudo quam argumentum exoptat. Per quae ad omnia illa proposita inconvenientia patet.

QUAESTIO DUODECIMA

Utrum sola caritas sit perfectio substantialis?

Peregimus quidquid de caritate absolute sumpta dignum disputatione iudicavimus. Modo autem ipsam caritatem considerabimus per ordinem ad aliud, ut videamus an perfectio substantialis, quae in illa sita est, ut liquet ex quaestionibus

(70) v. 38.

(71) « *Charitas* » in ed. 1730.

praecedentibus, ita in caritate virtutum omnium regina consistat, ut ei soli conveniat.

§. I. Brevissime quaestionis titulum explico et conclusionem statuo.

Dum solam caritatem audis, illam non conferas cum omnibus virtutibus aut cum aliquo alio, praeterquam cum divina contemplatione.Quandoquidem omnia de quibus dubitari cordate potest an sit substantialis perfectio, explorata in praecedentibus sunt. Unde actum ageremus, si de omnibus illis aut de eorum aliquo modo disputaremus. Quod autem praesentem controversiam movet, est divina contemplatio, propter quam solam inquirimus an hoc quod est esse perfectio substantialis, soli caritati conveniat? an vero conveniat etiam contemplationi divinae?

322. Sit nostra assertio: *Perfectio substantialis consistit in divina contemplatione. Consequenterque non solus Dei amor est substantialis perfectio.* Bimembre assertum quoad secundam partem evidenter constat ex prima. Quoad istam vero, in qua est tota difficultas, edocetur a Divo Augustino, a Divo Thoma aliisque Patribus. Est etiam plurium theologorum: Caietani (1), Montesinos (2), Cornejo (3) aliorumque, quos sequuntur Patres Salmanticenses tract. IX, disput. 1, in dubio appendice (4). Accedunt mystici doctores, quorum pauci hanc difficultatem attingunt et valde transeunter; illam tamen defendunt vel, ut proprius loquar, approbant, ut videre est apud *Lucernam mysticam,* fol. 1, num. 2 (5).

Probatur ergo assertio sequenti discursu: Contemplatio divina est beatitudo hominis ad finem supernaturalem elevati. Ergo est perfectio substantialis ipsius. Consequentia legitima est. Ut enim saepenumero diximus, perfectio substantialis nihil aliud est quam beatitudo eius cuius est perfectio. Unde perfectio consummata est beatitudo consummata, perfectio inchoata est inchoata beatitudo, et perfectio naturalis est beatitudo naturalis. Ratioque est in promptu: quia videlicet finis est perfectio tendentis in finem; quiaque beatitudo est eius finis, quem ardenter appetit, idcirco in ea sita est hominis perfectio.Antecedens autem probatur multipliciter primo ex illo *Ioannis,* cap. XVII (6), ubi dicitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Qua Scriptura usus est D. Thomas, Iª IIªᵉ, quaest. 3 (7), art. 4, in argumento *sed contra,* ut suaderet hominis beatitudinem consistere in actu intellectus. In intellectus ergo actu hominis beatitudo sita est.

Nec dicas hunc textum loqui de beatitudine patriae, de qua illum intelligit D. Thomas tum loco citato, tum supra dictum caput XVII *Ioannis* (8). — Nam contra est *primo:* quod Pater noster Divus Cyrillus (9) et aliqui alii e Sanctis Patribus illum exponunt de cognitione per fidem. Unde loquuntur de contemplatione viae; subindeque de viali beatitudine. *Secundo,* quod si beatitudo patriae consistit in faciali contemplatione Dei, in ipsius aenigmatica contemplatione debet consistere viae beatitudo; nec facile discrimen inter utramque beatitudinem assignabitur. Illud certe non invenit Angelicus Doctor, qui quaestione sequenti, art. 5 (10), docet: *Duplex est beatitudo: una imperfecta, quae habetur in hac vita, et*

(1) Iª IIªᵉ, quaest. 3, art. 6; ed. Leon., t. VI, pp. 33ª-34ᵇ.

(2) LUDOVICUS DE MONTESINOS, *Commentaria in Primam secundae,* quaest. 3, art. 4, disp. 4, quaest. 2 et 3; Compluti 1621-1622, t. I, pp. 90ª-114ᵇ.

(3) PETRUS CORNEJO DE PEDROSA, O. Carm. († 1618), *Commentarii ad lib. I Ethicae Aristotelis,* quaest. 2, art. 8. — Ms. ineditum.

(4) Ed. Palmé, t. V, pp. 262ᵇ-268ª; auctores citantur *ib.,* num. 109, p. 263ᵇ.

(5) LOPEZ EZQUERRA (Ioseph —), *Lucerna mystica pro directoribus animarum,* Prolegomenae animadversiones, num. 2; Bassani 1782, fol. 1.

(6) v. 3; Hetzenauer, p. 1059: *Haec est autem vita aeterna: Ut cognoscant te, solum Deum verum, et...*

(7) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 4* ».

(8) v. 3, lect. 1; ed. Vivès, t. XX, pp. 296ᵇ-297ª.

(9) CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Expositio sive commentarius in Ioannis evangelium,* cap. XVII, v. 3, lib. XI, cap. 5; Migne, P. G., t. 74, col. 483-488.

(10) Iª IIªᵉ, quaest. 4, art. 5, corp.

alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem huius vitae de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, etc. Ubi et nostram assertionem docet et nullum quoad hoc discrimen inter utramque beatitudinem recognoscit.

Probatur secundo idem antecedens ex verbis eiusdem nostri divini Reparatoris apud *Matthaeum*, cap. XVI (11), dicentis: *Beatus es Simon Bar Iona, quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in caelis.* Quae verba sic ibi (12) enucleat D. Thomas: *Beatus es Simon, quia beatitudo est in cognitione, etc... Sed duplex est cognitio: una, quae est per naturalem rationem; alia, quae supra rationem. Prima non facit beatitudinem, quia dubia est; unde non satiat intellectum, sed beatitudo debet satisfacere appetitui naturali, et hoc habebitur in patria, etc... Ergo in hac vita quanto aliquis magis potest percipere de hac cognitione, magis est beatus, Proverb. III: « Beatus qui invenit sapientiam ». Unde dicit: « Beatus es »* (13), *quia incipis esse beatus.* Quo nil expressius dici potuit pro inchoata beatitudine de qua loquimur

Probatur tertio antecedens ex Divo Augustino, qui libro *De quantitate animae*, cap. 33 (14), inquit: *Ultimum gaudium animae, ad quod pervenire est in hac vita, esse in contemplatione veritatis.* Sed ultimum gaudium animae est animae beatitudo. Ergo beatitudo animae ad finem supernaturalem elevatae consistit in contemplatione veritatis divinae. Haec consequentia est prorsus legitima et de praemissis dubitandum non est. Unde liquet nostram resolutionem esse de mente Augustini. De Angelico Praeceptore non est ambigendi motivum; clarissime enim se explicat locis adductis, postmodumque ipsum eandem veritatem propinantem audiemus.

Confirmatur: Beatitudo naturalis hominis consistit in contemplatione veritatis naturalis. Ergo beatitudo supernaturalis stat in contemplatione veritatis supernaturalis. Ergo cum, ut dictum est, idem sit perfectio substantialis ac beatitudo, in contemplatione veritatis sita est substantialis perfectio. Prima consequentia deducitur ex antecedenti; quod probatur ex Aristotele, qui, ut refert laudatus Montesinos (15), sic ait libro X *Ethicorum*, cap. 7 et 8 (16): *Beatitudinem consistere in praestantissima contemplatione optimi obiecti intelligibilis.* Loquitur Philosophus de ea beatitudine quae sibi cognita erat, quae est beatitudo naturalis, et hanc in contemplatione optimi contemplabilis consistere docet. Idem pluribus aliis locis repetit, sed praesens antecedens dato testimonio affatim comprobatur.

323. Propositum discursum cum sua confirmatione et robur auctoritatum quibus fulcitur, graves aliqui theologi conati sunt declinare iis motivis quibus occursum ire debemus. In primis enim Magister Gregorius Martinez, I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 4, dub. 4 (17), respondet ad nostram rationem probativam negando antecedens; ad probationem inquit primo textum Divi Ioannis loqui de beatitudine patriae, quam fatetur consistere in faciali contemplatione Dei; non autem de beatitudine viali (18). Unde auctoritas illa non est ad rem. Verum huic suffugio non prorsus fidens ob ea quae in illud diximus, respondet (19) secundo concedens in illo textu dici hominis beatitudinem vialem consistere in actu fidei, qui absdubio est actus intellectus. Hoc tamen,

(11) v. 17; Hetzenauer, p. 969: ..., *qui in caelis est.*

(12) num. 2; ed. Vivès, t. XIX, p. 473^{a}: Beatus es Simon Barjona etc.; *quia beatitudo est in cognitione. Ioan. XVII, 3:* Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum. *Sed duplex...*

(13) « *est* » in ed. 1730.

(14) *De quantitate animae liber unus*, cap. 33, num. 76; Migne, P. L., t. 32, col. 1076-1077; quoad sensum.

(15) *Commentaria in Primam Secundae*, quaest. 3, art. 8, disp. 5, quaest. 2, num. 19; Compluti 1621-1622, t. I, p. 135^{a}.

(16) ARISTOTELES, *Ethica*, lib. X, cap. 7-8; ed. Didot, t. II, p. 124 sqq.; Bekk. 1177 sq.

(17) *Commentaria super Primam Secundae D. Thomae*, quaest. 3, art. 4, dub. 4, concl. 3; Vallisoleti 1617-1637, t. I, pp. 211^{b}-212^{a}.

(18) *Ib.*, §. *Doctores tamen*, p. 209^{b}; et *Ad quintum arg.*, p. 213^{a}.

(19) *Ib.*, *Ad quintum arg.*, p. 213^{a}.

ait (20), non est quia dicta beatitudo in actu intellectus consistat, sed quia cum fides sit prima virtus initiumque iustificationis, dicuntur plurima de illa quae propria sunt gratiae et caritatis vel etiam vitae aeternae. Unde in sensu causali dicitur de fide quod est proprium caritatis, videlicet quod sit beatitudo. *Hac ergo ratione,* concludit (21), *dicetur fides vita aeterna, quia a fide incipit consecutio vitae aeternae...; non tamen quia formaliter in fide consistat, sed in caritate, quam tamen initiatur fides.* Hactenus perdoctus hic thomista. Contra cuius solutionem

Facit *primo:* quod hic modus exponendi textus, et maxime Sacrae Scripturae, non videtur adeo idoneus, ut par est. Eo enim semel admisso, nutare vereor auctoritatum pondus: quandoquidem eadem facultate qua hic theologus applicat fidei quod est proprium caritatis et gratiae, pariter alius poterit applicare caritati et gratiae quae sunt propria fidei. Unde utraque facultate protectus poterit in sano sensu enuntiare quod fides pugnat cum peccato lethali, quod constituit filium Dei, et alia plura quae extemplo sese cuique offerunt. Insimulque poterit dicere quod gratia, caritas et etiam vita aeterna possunt esse informes. Quae non facile declinabis, si illam glossandi formulam aemuleris.

Secundo facit : quod tradita expositio rotunde contrariatur Divo Thomae inibi a nobis adducto; quod evidenter ostendam, eius verba si exhibuero. Sic enim in illo argumento *sed contra* (22) procedit Angelicus Doctor: *Sed contra est, quod Dominus dicit Ioan., XVII : « Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum unum ». Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.* Sic textum Divi Ioannis exponit thomistarum Dux; a cuius expositione longe it illa quam impugnamus. Et ut clarius haec oppositio constet, adiiciam ipsius Angelici Magistri resolutionem in corpore illius articuli. Haec sunt eius verba: *Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis.* Ecce Divum Thomam asserentem contemplationem esse beatitudinem, quae si sumatur pro eo quod essentialiter dicit, *impossibile est, quod consistat in actu voluntatis.* Ergo vita aeterna sive perfecta in patria sive inchoata in via impossibile est *quod sit actus voluntatis,* sed *in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.*

324. Dices: D. Thomam eo loci agere de beatitudine patriae, quae absdubio *impossibile est, quod consistat in actu voluntatis.* Ad hoc recurrere praefatum Magistrum suspicatur: quia saepius in illo articulo sic respondentem videmus (23). Hoc tamen esse oneri succumbere planum est. Unde contra illud

Disputo sic *primo:* quia licet D. Thomas ibi loquatur de beatitudine patriae, non est in toto articulo verbum quod de illa sola locutum fuisse adhuc levissime insinuet. — *Secundo :* quia omnia quae inibi docet D. Thomas, propriissima sunt tam beatitudinis patriae quam beatitudinis viae, cum differentia tamen beatitudinis perfectae et inchoatae. — *Tertio:* quia in omnibus articulis illius quaestionis loquitur Angelicus Doctor de eadem beatitudine; sed in pluribus loquitur de beatitudine perfecta et imperfecta, ut liquet ex ipsa littera ; ergo etiam in aliis in quibus hoc non exprimit, de utraque loqui intelligendus est. Quod Martinez ipse negare haud potest : quandoquidem de duplici illa beatitudine fatetur (24) loqui in articulo 5, ubi nullum verbum est quod hoc exprimat, sicut nec in dicto

(20) *Ib.: Respondetur, quod eo quod Fides est prima virtus, et initium iustificationis, multa dicuntur de illa, quae propria sunt gratiae vel charitatis, vel etiam vitae aeternae; quia cum processus incipiat ab illa in sensu causali, omnia subseqentia attribuuntur illi; unde dicitur, quod Fides iustificat, et quod est substantia sperandarum rerum.*

(21) *Ib.*, p. 213^{b}: *Hac ergo ratione dicetur vita aeterna, quia a Fide incipit consequutio vitae aeternae, sive perfecte in Patria, sive imperfecte in via; non tamen...*

(22) I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 4, *Sed contra.*

(23) GREGORIUS MARTINEZ, *Commentaria super Primam Secundae D. Thomae,* quaest. 3, art. 4, dub. 4; ed. 1617, t. I, pp. 208^{b}-213^{b}.

(24) *Op. cit.*, quaest. 3, art. 5, conclusio; t. I, p. 215^{a}.

articulo 4. Quidni accipiendus est D. Thomas pro uniuscuiusque arbitrio? Verum de his plura et urgentiora postmodum subiiciemus.

325. Ad tertiam antecedentis nostri probationem respondet ipse Martinez (25): quod si D. Augustinus praefert contemplationem aliis, non est ob perfectionem contemplationis, sed ob amorem quem includit. Unde perfectio tota refunditur in amorem et nullatenus in contemplationem: quia, ut dicit D. Gregorius, summa perfectio vitae contemplativae est *quod non solum veritas divina videatur, sed etiam quod ametur* (26).

Contra *primo:* quia haec glossa etiam Augustinum improprie loquentem introducit, dum illum contemplationem aliis praeferentem supponit; hoc tamen non ex meritis contemplationis, sed ex amore ipsam valorante. Quod sane non est praeferre contemplationem, sed amorem. — Contra *secundo :* quia si haec expositio sic applicata tenet, recte procedet qui absolute dicat quamlibet virtutem perfectam esse fide superiorem et caritati aequalem. Unde poterit quisque absolute asserere hoc de temperantia, verbi causa, et cum auctoritatibus et rationibus conteratur, recurrere ad caritatem qua perfecta redditur temperantia. An sit decens quod magnus Augustinus absolute in illo suo dicto procedens, subsit eidem iudicio, cui ille qui de temperantia illa diceret, apud Martinez ipsum subesset, aliorum esto iudicium.

Contra *tertio:* quia si ideo Augustinus eo modo intelligendus est: *quia perfectio summa vitae contemplativae est, quod non solum veritas divina videatur, sed etiam quod ametur,* infertur beatitudinem patriae in amore consistere: tum quia *summa perfectio vitae contemplativae* non habetur nisi in patria; tum quia non alibi, praeterquam in patria, videtur divina veritas.

Contra *quarto:* quia aliud est in quo consistat perfectio aut sit beatitudo, et aliud id ratione cuius hoc habet. Nostrum assertum est beatitudinem seu perfectionem substantialem consistere in divina contemplatione. Hoc asserimus et hoc est quod Augustinus docet data auctoritate, quam placet reproducere: *Ultimum gaudium animae, ad quod pervenire est in hac vita, esse in contemplatione veritatis* (27). Beatitudo vialis animae stat in contemplatione veritatis, ait Augustinus. Et hoc ipsum est quod nos asserimus. Unde impertinens omnino est recursus praefati Magistri.

326. Ut autem ipsum in hac sua expositione omni penitus fundamento destitutum processisse convincamus, audiendus est Divus Thomas loco ipso ubi continetur auctoritas illa quam adducit et Divo Gregorio appropriat. Sic enim ait Angelicus Doctor, II^{a} II^{ae}, quaestione 180, art. 7 : *Ad 1 ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu: in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est, quod etiam terminus, et finis contemplativae vitae habetur in affectu: dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit super Ezechielem, quod « cum quis ipsum, quem amat, viderit, in amorem ipsius amplius ignescit ». Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.*

Ex hac auctoritate plura colligere licet. Primum est : quod auctoritas illa, quam Martinez affert, est Angelici Praeceptoris. Secundum est: quod vita contemplativa consistit essentialiter in intellectu et solum completive et initiative in affectu. Tertium est: quod Sanctus Thomas non

(25) *Op. cit.*, quaest. 3, art. 4, dub. 4, *Ad primum arg.;* ed. 1617, t. I, p. 212^{b}.

(26) Hc textus sic apud Gregorium Martinez refertur ac Divo Gregorio tribuitur. At vero hic textus non est Divi Gregorii Magni, sed Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 7, ad 1, commentans D. Gregorium, *Homiliarum in Ezechielem Prophetam libri duo,* lib. II, homil. 2, num. 9; Migne, P. L., t. 76, col. 954: *Cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescet.*

(27) Cf. supra, num. 322, nota (14).

dicit: *Summa perfectio huius vitae,* sed *ultima perfectio contemplativae vitae.* Quod longe diversum est: quandoquidem *summum* alicuius rei est sublimius quod in ea datur. *Ultimum* autem non est sic: quippe rei complementa sunt *ultimum,* non autem perfectius quod in ipsa reperitur. Amor est *ultimum* per modum complementi in beatitudine sive patriae sive viae. Unde non est perfectius, hoc est, principalius in ipsa beatitudine.

Omnia a nobis dicta mire roborat Caietanus explicans mentem D. Thomae in verbis quae exscripsimus. *In responsione,* inquit (28), *ad primum eiusdem articuli circa illa verba: « Et haec est ultima perfectio vitae contemplativae, ut scilicet, non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur », grandis scrupulus occurreret de fruitione, seu felicitate aeterna contra auctorem, quod consistat in actu amandi: nisi in articulo secundo huiusmet quaestionis ad primum determinasset, quod amor pertinet ad extrinsecam perfectionem vitae contemplativae. Et propterea, cum hic dicitur, quod est ultima perfectio, intelligendum est de perfectione extrinseca. Quaestio autem de felicitate, in quo consistat, est de perfectione essentiali. Et sic omnia consonant.* Haec Eminentissimus hic theologus ; quibus dicta omnia robur et lucem accipiunt.

§. II. Quae in confirmationem opponuntur, diluo.

327. Contra confirmationem nostram potest opponi primo ex Patre Vazquez, I^{a} II^{ae}, disput. 12, cap. 3 (29), negando suppositum antecedentis, videlicet quod detur aliqua beatitudo naturalis quam homo consequi posset, sub quocumque statu conderetur. Et hoc asserit esse privative proprium creaturae rationalis. Si namque aliae creaturae capaces beatitudinis forent, sine alia gratia diversa a dono creationis illam consequerentur. Fundamenta huius Doctoris plura sunt. Primum (30) est: quod neque in angelis neque in homine potest aliquid dici beatitudo, si coniungibile sit cum summa infelicitate ac miseria, qualis est peccatum mortale; quidquid in angelis et hominibus dari potest, si donum gratiae non adsit, est coniungibile cum peccato mortali, ut de se liquet; ergo sine dono gratiae nulla est illis possibilis beatitudo; subindeque nec datur aliquid quod possit habere nomen beatitudinis naturalis.

Secundum fundamentum (31) et hominibus proprium est: quod ad beatitudinem necessaria est perpetua vel, ut minus, diuturna duratio: operatio enim quae cito transit, neutiquam conceptum beatitudinis habere potest; sed contemplatio veritatis quam homo habere potest, parvo temporis intervallo finitur, ut experientia testatur; ergo nihil in hominibus imaginabile est quod beatitudinis naturalis nomen mereatur.

Tertium fundamentum (32) est: quod de ratione beatitudinis huius vitae est esse initium beatitudinis perfectae : quocirca dicitur inchoata beatitudo; sed nihil naturale potest esse initium aut inchoatio beatitudinis perfectae, quae est in patria; ergo nihil naturale habere potest rationem beatitudinis. Minor liquet: quia inchoatio beatitudinis perfectae cum illa continuatur, quod sane repugnat cuicumque entitati naturali.

Ultimum fundamentum (33) alia includens est : quod de ratione beatitudinis est appetitum satiare et viribus illius status ad quem spectat obtineri; sed nihil creatum satiare valet appetitum, nec, si haberet rationem beatitudinis, posset viribus naturae haberi; ergo, etc.

328. Verum enimvero dari beatitudinem naturalem negari non debet, quin sacrae doctrinae proceres erasse vel, ut minus, improprie locutos fuisse dicamus. Magnus Pater Augustinus, lib. XI *De Civi-*

(28) I^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 7, ad 1, num. 2; ed. Leon., t. X, p. 433^{a}.

(29) *Commentaria ac Disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae,* disp. 12, cap. 3; Lugduni 1631, t. I, pp. 65^{b}-66^{b}.

(30) *Ib.,* num. 11; p. 65^{b}.

(31) *Ib.,* num. 12; p. 65^{b}.

(32) *Ib.,* num. 13, p. 66^{a}.

(33) *Ib.,* num. 14, p. 66^{a}.

tate, cap. 11 (34), inquit: *Nomen beatitudinis non ita stricte sumendum esse, quasi comprehendat solum illam beatitudinem, et felicitatem perfectam.* Loquitur Sanctus Doctor de felicitate supernaturali quae perficienda in patria, initiatur in via; et docet nomen *beatitudo* non esse ita privative proprium illius felicitatis, quod non possit alibi reperiri. Reperitur sane repertumque fuit in primis parentibus humani generis, de quibus ipse Augustinus (35) ait: *Primos nostros parentes creatos esse in quadam naturali felicitate.* Repertum etiam fuit in angelis, ut docet D. Thomas, I^{a} part., quaest. 62, art. 1 (36), per haec verba: *Angelos creatos esse in quadam beatitudine naturali.* Et I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 6 et 7 ait: cognitionem scientiarum speculativarum et substantiarum separatarum conducere et pertinere ad beatitudinem imperfectam huius vitae. Clarius adhuc loquitur Sanctus Doctor *Quaestione de anima,* art. 16, ad 1 (37), dicens: *In tali cognitione substantiae separatae ultima est felicitas hominis, ad quam per naturalia pervenire potest.*

Aliunde vero summa esset miseria creaturae rationalis, si eo statu conderetur in quo suum ultimum finem consequi nunquam posset. Ipsis enim etiam sensibilibus infelicior ex parte esset: quandoquidem illa ex se haberent quantum requiritur ut suam beatitudinem, si illam possent habere, consequerentur. Quod homini condito in statu naturae integrae denegatur, cum sane ille sine gratia speciali omne id ad quod teneretur, observare valeret. Ut quid ergo Deus hunc hominem posse creare dicitur, si suum ultimum finem, quem absdubio haberet, nullatenus ex viribus proprii status posset adipisci? Unde cogeretur Deus omnipotens ad elevandum illum hominem ad statum supernaturalem. Nec adhuc suae omnipotentiae et providentiae satis consultum esset: siquidem in illomet statu in quo hominem conderet, non posset beare. Verum, quia de hoc serio a nobis modo non disputatur et quia de hac controversia egregie agunt nostri Salmanticenses et Montesinus locis citatis (38), sat fuerint dicta, ut id quod nostrum antecedens supponit, verum esse constet.

329. Ad primum fundamentum Patris Vazquez respondetur: coniungibilitatem cum peccato non pugnare cum beatitudinis conceptu, ut liquet in statu naturae reparatae. Fatemur quod beatitudo, quaecumque illa sit, debet connotare peccati gravis absentiam; qua connotata, praecipuum quod in statu est, habet rationem beatitudinis. Et hoc praecipuum dicimus cum D. Augustino, D. Thoma, Aristotele (39) et aliis innumeris esse contemplationem optimi intelligibilis. Vide laudatos Salmanticenses, disp. 4, dub. 1, num. 5 (40).

Ad secundum fundamentum dicas: quod, si quid probat, probat utique quod in hac vita non est dabilis beatitudo aliqua supernaturalis. Quod eodem fundamento suaderi valet. Quocirca D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 8, ait: *Ad 2 quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinae contemplationis, ut dicit Dionysius, sicut supra positum est. Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.* His Angelicus Doctor scrupulum obiectum dispellit docens quod, licet contemplatio aut alia quaevis operatio in sui summo diu perseverare non valeat, potest tamen diu durare in actibus illam consequentibus et etiam in antecedentibus: omnes enim illi ad vitam contemplativam spectant, prout tomo praecedenti diximus, dum de vita contemplativa disputaremus. Quae dura-

(34) *De civitate Dei,* lib. XI, cap. 11; Migne, P. L., t. 41, col. 327-328, quoad sensum: *Neque enim beatae vitae vocabulum ita contrahimus ad quasdam significationis angustias, ut...*

(35) *Op. cit.,* lib. XI, cap. 12; Migne, P. L., t. 41, col. 328, quoad sensum.

(36) In ed. 1730 erronee legitur :« *quaest. 61* ».

(37) Ed. Vivès, t. XIV, p. 137^{a}.

(38) Cf. supra, num. 322.

(39) *Ethica,* lib. X, cap. 7, num. 1 sqq.; Didot, t. II, p. 124; Bekk. 1177^{a}, 17 sqq.

(40) Tract. IX, disp. 4, dub. unic., num. 5; t. V, pp. 318^{b}-319^{a}. — In ed. 1730 erronee legitur : « *disp. 5* ».

tio sufficiens omnino est pro beatitudine adeo imperfecta. Quod si huius durationis qua contemplationem gaudere diximus, maiorem confirmationem exposcas, accipe Aristotelem, X *Ethicorum,* cap. 7 (41), dicentem: *Speculari etenim possumus continue.* Quae verba sic elucidat Sanctus Thomas, ibi, lect. 10 (42): *Felicitas est maxime continua, et permanens. Inter omnes autem operationes humanas continuissima est speculatio veritatis. Manifestum est autem, quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis, quam in quacumque alia operatione.* Et postquam huius veritatis fundamentum exhibet, concludit: *Et sic patet, quod maxime invenitur felicitas in speculatione veritatis propter eius facilitatem.* Haec D. Thomas; quibus opinatio opposita evanescit.

Ad tertium fundamentum dic: quod de ratione beatitudinis vialis quae est eiusdem ordinis cum beatitudine patriae, est esse initium inchoationemque illius. Secus autem est de beatitudine viali quae alterius lineae est cum patriae beatitudine. Unde cum beatitudo naturalis non possit influxum aliquem habere in beatitudinem supernaturalem, inde est quod non est illius inchoatio. Et sane beatitudo inchoata est talis relate ad beatitudinem quae illam terminat. Quod non habet beatitudo patriae respectu beatitudinis naturalis: haec enim sibi relicta terminum adeo superiorem respicere non potest. Ex diverso ergo capite provenit ratio beatitudinis et ratio inchoatae. Illa est beatitudo inchoata, quae in consummatam beatitudinem tendit. Unde si beatitudo consummata est supernaturalis, supernaturalis debet esse inchoata. Id autem est beatitudo, quod eum cuius est beatitudo, beat. Subindeque cum intra naturae limites hoc detur, datur beatitudo naturalis.

Ad ultimum respondetur: quod de ratione beatitudinis perfectae est plene satiare appetitum. Secus vero est de ratione beatitudinis adeo imperfectae qualem ponimus beatitudinem naturalem. Subtiliter Montesinus (43) distinguit inter angelos et homines docens quod si considerentur sine elevatione ad finem supernaturalem, angelorum appetitum satiaret ipsorum beatitudo naturalis: quia adeo comprehensivi cum sint, suum ultimum finem perfecte cognoscerent. Cuius contrarium ob oppositum motivum hominibus eveniret. Quod discrimen aliis theologis non probatur. Quidquid autem de hoc sit, sat est quod hominis beatitudo naturalis illum perfecte non quietaret, ut constet quietare appetitum non esse de conceptu beatitudinis imperfectae.

Hanc beatitudinem, tametsi ad eius consecutionem vires aliunde emendicatae concurrerent, naturalem esse inane est dubitare. Tum quia vires ipsae naturales forent; quod modo supponi ab omnibus debet. Tum quia finis obtinendus esset etiam naturalis. Tum denique quia principium iis viribus instructum influens in finis illius consecutionem esset pariter naturale. Quocirca nullum motivum adest ut naturalis non sit talis beatitudo. Est igitur verum quod nostrum antecedens supponit.

330. Aliunde alii theologi occurrunt eidem confirmationi negando antecedens. Ad cuius probationem plurima in Aristotelem iaculantur, eum inconstantem aliaque non minus amara dicentes, ut, haud praeter morem, facit Illustrissimus Cano, lib. IX *De locis,* cap. 9 (44). Verum apage tot spicula in hominem ob profundissimam sapientiam apud omnes benemeritum. Fide destitutum plora et in iis quae fidei non contrariantur, eius dotes venerare. Quod si ex hac parte non consequar, obtenturum suspicor, si tibi exhibuero quod D. Thomas in eadem doctrina est. Relege, si legisti, quae num. 329 diximus; et videbis Angelicum Praeceptorem Aris-

(41) num. 2; Didot, t. II, p. 124; Bekk., 1177ª, 21 sqq.

(42) Ed. Vivès, t. XXVI, p. 69ª.

(43) *Commentaria in Primam Secundae,* quaest. 3, art. 8; disp. 5, quaest. 2, num. 25; Compluti 1621-1622, t. I, p. 136ᵇ.

(44) CANUS (Melchior—), O. Pr., *De locis theologicis,* lib. IX, cap. 9, respons. ad 2; *Opera,* Venetiis 1759, pp. 212ª-213ᵇ.

totelis doctrinam protegentem et explanantem non aëreis vocibus, sed discursibus fundatissimis. Erisne adeo animosus, ut Divo Thomae reponas quae in Aristotelem vibras?

331. Dicis tamen quod Aristoteles erravit in eo quod posuit beatitudinem naturalem in sola contemplatione, cum etiam requirantur virtutes. — Respondetur : quod si sermo est de beatitudine seu perfectione quoad id quod est in ipsa essentiale, idipsum docuit D. Thomas, ut videre est num. 323 de beatitudine supernaturali ac de vita contemplativa num. 326. Si autem loquamur de omni eo quod concurrit ad integrandam beatitudinem, consistit utique perfectio non solum in veritatis contemplatione, sed etiam in virtutibus. Quod non negavit Aristoteles : quandoquidem lib. VII *Politicorum,* cap. 10 (45), inquit ad beatitudinem necessariam esse sapientiam et virtutes. Et hoc etiam passim docet in libris *Ethicorum* (46). Unde sicut non errant qui beatitudinem dicunt esse amorem vel contemplationem veritatis, eo quod intelliguntur sumere beatitudinem pro essentiali beatitudinis et ipsam integrantia non negare; cur hoc idem de Aristotele non dicemus?

332. Replicabis : Hoc non potest de Philosopho cogitari : quia ipse virtutes ignoravit, cum non cognoverit caritatem, sine qua verae virtutes non dantur. Pape, et quam profunda adversus philosophiae principem cies! Non cognovit Aristoteles caritatem, fateor. Hinc tamen solum licet inferre ipsum perfectas virtutes non cognovisse: quia sine caritate nec dantur virtutes infusae, nec virtutes acquisitae sunt perfectae, prout diximus tomo I, libro I, numero 159 (47). Dantur tamen virtutes acquisitae sine caritate. Quocirca sine huius cognitione potuit virtutes acquisitas non ignorare. Sicque fuisse non negabit, qui cognoscat quatuor virtutum definitiones, easque bonas, tradidisse Aristotelem (48). De quo Patres Salmanticenses, tract. XII, disp. 1, dub. 4, §. 3 (49) ; et sane virtutes cognovit, qui virtutes gravissimo magisterio definivit.

333. Instabis: Beatitudo est incompatibilis cum peccato. Ergo cum id quod Aristoteles dixit esse beatitudinem, fuisset compatibile cum peccato (loquebatur enim de homine spectante ad statum naturae lapsae), infertur quod non erat vera beatitudo. — Respondetur primo distinguendo antecedens: *cum peccato* cognito ab agente de beatitudine, concedo; non cognito, subdistinguo: *est incompossibilis* quoad se et reipsa, concedo; quoad agentem de illa beatitudine, nego antecedens. Duplex peccatum non compatitur cum beatitudine imperfecta; et utrumque est grave. Primum est peccatum originale; secundum personale. Primum non cognovit Aristoles fide orbus. Consequenterque quoad ipsum qui tale peccatum non cognovit, illud peccatum erat ac si non esset, ut dari veram beatitudinem iudicaret. Secundum cognovit, ut liquet ex iis quae disseruit de vitiis ac virtutibus illis oppositis; et in huius consortio nunquam posuit beatitudinem; quin potius pro vera beatitudine naturali sapientiam et virtutes necessarias esse docuit (50), ut iam diximus.

Respondetur secundo : nos asserrere Aristotelem (51) bene docuisse dum docuit beatitudinem naturalem consistere in veritatis contemplatione. Quod autem haec veritatis contemplatio debeat dicere rectitudinem voluntatis, alia difficultas est, in qua si Philosophus teneat non requiri,

(45) *Politica,* lib. VII, cap. 12 apud Didot, t. I, pp. 615-616; cap. 13 apud Bekkerum, 1331^{b}-1332^{b}.

(46) Passim. Cf. *Ethica,* lib. X, cap. 7-8; Didot, t. II, pp. 124 sqq.; Bekk., 1177 sq.

(47) Ed. 1924, p. 51^{b}.

(48) Cf. *Ethica,* lib. II, cap. 6, num. 2; Didot, t. II, p. 19; Bekk., 1106^{a}, 15 sqq. (cap. 5). — *Ib.,* cap. 6, num. 15; Didot, t. II, p. 20; Bekk., 1106^{b}, 36-1107^{a}, 2 (cap. 6, initio). — *Physica,* lib. VII, cap. 3, num. 4; Didot, t. III, p. 337; Bekk., 246^{b}. — *De caelo,* lib. I, cap. 11, num. 7; Didot, t. II, p. 385; Bekk., 281^{a}.

(49) T. VI, pp. 228^{a}-229^{b}.

(50) *Ethica,* lib. X, cap. 8, num. 1-8; Didot, t. II, pp. 125-126; Bekk., 1178^{a}, 9-1178^{b}, 32.

(51) *Ethica,* lib. X, cap. 7, num. 1 sqq.; Didot, t. II, p. 124; Bekk., 1177^{a}, 17 sqq.

aut gratiam viribus illius status posse haberi, aut alium quemcumque errorem illi asserto admisceat, ab illo non sumus.

334. Insurgis : Aristoteles (52) docuit bona fortunae necessaria esse ad beatitudinem naturalem. Ergo in hoc quod ad beatitudinem naturalem spectat, erravit ; subindeque eius auctoritate non probatur nostrum antecedens. — Si dicas cum Divo Thoma, dicta quaest. 4, art. 7 (53), bona fortunae requiri ut instrumenta ad beatitudinem huius vitae et hoc esse quod Aristoteles docuit, in quo nullus error est,

Opponit laudatus Pater Vazquez (54) duo. Primum est: quod non constat satis hoc esse secundum mentem et sensum Aristotelis. Secundum est: quod sine his dabilis est vera beatitudo, ut revera in multis contingit. Ergo sine dubio erravit Philosophus in hoc asserto.

Respondetur: solutionem inter arguendum datam esse optimam, quam nec levissime tangunt duo quae in eam opponuntur. Ad eorum primum dicimus Divum Thomam dicere hoc esse de mente Aristotelis; et hoc ipsum negat Pater Vazquez.Rogo nunc: cui stare debemus, Patri Vazquez, an Angelico Praeceptori? Accedit quod praeter excessum maximum quo auctoritas Divi Thomae notissimam auctoritatem Patris Vazquez superat, adest clarissimum fundamentum in Philosophi doctrina quo evidenter comprobatur Angelicum Doctorem eius mentem calluisse. Etenim, iuxta ipsum Philosophum, libro X *Ethicorum* (55), vita contemplativa paucioribus bonis fortunae indiget quam activa. Hoc Philosophi effatum paucos latere potest cum auctores illius frequenter meminerint. Illud refert Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 182 (56), et dicto articulo 7, in fine corporis (57) inquit: *In hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa, quam activa, utpote etiam Deo similior* (*ut ex dictis patet*), *ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in X Ethicor.* Quo fundamento iacto,

335. Disputo sic breviter: Si Aristoteles cogitasset bona fortunae requiri essentialiter ad beatitudinem, quo magis illa crescerent, perfectior esset illam habens. Sed haec habens non est beatior ex illorum augmento, iuxta Aristotelis mentem. Ergo in huius opinione bona fortunae non requiruntur essentialiter ad beatitudinem. Consequentia bona est; et maior certa: non enim possunt bona fortunae esse ipsa beatitudo essentialis, quin perfectior sit ex illorum augmento qui talia bona habet; sicut non valet non esse magis album qui habet intensiorem albedinem, eo quod albedo est forma constitutiva albi. Minor autem probatur: iuxta mentem Aristotelis ille est beatus qui contemplativus est; sed contemplativus non est magis contemplativus ex augmento bonorum fortunae, immo *minus indiget huiusmodi bonis corporis* quam activus, *ut dicitur X Ethicorum* (58); ergo.

Disputo secundo: Non potest stare beatitudo essentialis in eo cuius augmentum beatitudinem essentialem vel destruit, vel inquietat. Sic est augmentum bonorum fortunae secundum Aristotelem. Ergo. Cetera nota sunt. Probo minorem: ad beatitudinem requiritur indispensabiliter quies, pax, vacatioque ab exteriorum sollicitudine ex Philosopho eodem libro X, cap. 7 (59) ; sed augmentum bonorum fortunae hanc vacationem, pacem quietemque vel destruit, vel perturbat, ut de se liquet; ergo tenet minor.

Maneat igitur Aristotelem nunquam posuisse beatitudinis, quam novit, essentiam in fortunae bonis; et hoc ex eiusdem scriptis affatim constare. Unde Divi Thomae glossa est omnino de mente Aristotelis, qui bona fortunae necessaria esse dixit ad habendam beatitudinem, ad cuius

(52) *Ethica*, lib. X, cap. 8, num. 9 sqq.; Didot, t. II, p. 126; cap. 9 apud Bekk., 1178^{b}, 33-1179^{a}.

(53) Ex I^{a} II^{ae}.

(54) *Commentaria ac Disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae*, disp. 12, cap. 3, num. 14; Lugduni 1631, t. I, p. 66^{b}

(55) *Ethica*, lib. X, cap. 8, num. 9 sqq.; Didot, t. II, p. 126; cap. 9 apud Bekk., 1178^{b}, 33-1179^{a}.

(56) art. 1, corp.

(57) I^{a} II^{ae}, quaest. 4, art. 7, corp.

(58) l. c.

(59) num. 7; Didot, t. II, p. 124; Bekk., 1177^{b}, 21-23. — In ed. 1730 legitur: « *eodem libro 10 & 7* ».

consecutionem requiruntur ut instrumenta. Quatenus non habens unde sustentetur, contemplationi vacare non potest, victus inquisitioni deditus; sicut ex alio extremo iis bonis abundans non potest vacare eidem contemplationi, eorum sollicitudine implicatus.

Secundum quod Pater Vazquez opponit, futilius adhuc est. Fatemur enim quod cum magna egestate dabilis est magna perfectio; sicut et cum summa abundantia bonorum temporalium, qualem habuere Abraham et Iacob aliique plures. De quo in superioribus actum a nobis est. Verum hoc comprobat perfectionem substantialem non stare in opum abundantia aut in earum inopia, ut in hac ipsa disputatione diximus; non tamen probat quod tam abundantia quam inopia, quantum est ex se, mentem non distrahant vel in quaerendo panem, vel in eius conservatione, dispositione et augmento. Quocirca dicuntur bona fortunae necessaria ad perfectionem, ut supra (60) ex Divo Thoma ex III *Contra Gent.* (61) dicebamus. Ad huncque sensum probavimus fore necessaria ad perfectionem consilia paupertatis, castitatis et obedientiae; quamquam Abraham sui iuris, divitem et uxoratum perfectissimum fateremur.

§. III. Alia eiusdem nostri asserti probatio.

336. Quia controversiam quam prae manibus habemus, aliquibus forsan dura videbitur, cum frequenter videant doctores, maxime mysticos, asserentes perfectionem substantialem in amore sitam esse; idcirco nostrum assertum amplius roborare decrevimus. Probatur ergo secundo sic: Contemplatio divina habet rationem finis relate ad spiritualem progressum. Ergo talis contemplatio est nostra substantialis perfectio. Patet ista: quia, iuxta ea quae in hac ipsa disputatione saepe diximus et affatim communivimus, perfectio substantialis est finis totius nostrae vitae. Antecedens autem, in quo stat tota difficultas, probatur primo ex Divo Thoma, I^{a} parte, quaest. 92, art. 1, in corpore, ubi ait : *Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere.* Secernit Angelicus Doctor hominem a natura vegetabili sensitivaque, illumque ex parte finis secernit. Qui finis nobilior est finibus illorum, sicut et homo illis nobilior est. Et iste finis est veritatis contemplatio.

Eandem doctrinam tradit III *Contra gentes,* cap. 25 (62), ubi statuit: *quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae.* Quam veritatem clarissimis auctoritatibus et validissimis rationibus stabilit. Postmodum, exclusis nonnullis modis quibus possumus Deum intelligere, qui tamen intelligendi modi non sunt finis substantiae intellectualis, statuit cap. 37 (63): *quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.* Ex quibus aliisque pluribus quae ibi per diversa capita sanctus Doctor adducit offertque insignis eius commentator Ferrara (64), liquet nostri antecedentis veritas.

337. Dices: Divum Thomam iis textibus loqui de contemplatione patriae, in qua certe perfectio nostra consistit. Quod inde demonstrare conaris: quia Angelicus Doctor, postquam diversas contemplationes Dei a ratione felicitatis excludit, cap. 48 (65) absolute statuit: *quod ultima felicitas non potest haberi in hac vita.* Unde evidenter constat ipsum non loqui in omnibus capitibus praecedentibus de perfectione quae haberi potest in via, sed de illa quam consequi speramus in patria.

---

(60) quaest. 1, num. 13 et 15, p. 51 et 52.

(61) cap. 133; ed. Vivès, t. XII, pp. 431^{b}-432^{b}; ed. Leon., t. XIV, p. 403.

(62) Ed. Vivès, t. XII, pp. 281^{a}-283^{b}; ed. Leon., t. XIV, pp. 65^{a}-67^{b}.

(63) T. cit., p. 292^{b}-293^{a}.

(64) FRANCISCUS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, *Commentaria in Contra gentes,* lib. III, cap. 25 et 37-40; Romae, 1570, fol. 260^{b}-262^{b} et 271^{a}-274^{d}. — *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIV, pp. 67^{a}-70^{b} et 93^{a}-102^{b}.

(65) III *Contra gentes,* cap. 48; ed. Vivès, t. XII, pp. 308^{b}-311^{a}: *Quod ultima felicitas hominis non sit in hac vita.* — Ed. Leon., t. XIV, pp. 130^{a}-132^{b}: *Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita.*

Quandoquidem in omnibus illis de illa felicitate loquitur, quam postmodum negat dari posse in praesenti vita; felicitas quae in praesenti vita dari non potest, non est alia quam illa summa consummataque felicitas quae in Dei visione consistit.

Respondetur : Divum Thomam inibi loqui de felicitate patriae, sed ea quae ad probandum asserta assumit, perfectionis viae interdum propria sunt. Sicut etiam quandoque loquitur de beatitudine naturali, quandoque de supernaturali imperfecta. Unde licet ultimo asserat felicitatem ultimam non posse dari in hac vita, per hoc non convincitur quod interdum de viae felicitate non loquatur et quod felicitatem tam patriae quam viae, tam naturalem quam supernaturalem in veritatis contemplatione non constituat.

338. Ut autem hoc penitius capiatur et vires his tergiversationibus amputentur, audiendus est textus alius Divi Thomae omnimoda claritate procedentis dicentisque II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 4, in corpore (66): *Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis : quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. Unde Augustinus dicit in primo de Trinitate : Quod « contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum » : quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum « facie ad faciem », unde et perfectos beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet « per speculum et in aenigmate ». Unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus X Ethicor. in contemplatione ultimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.*

Si haec verba Doctoris Angelici considerentur, pro nobis esse non negabit quisquis sincere veritatem inquirat. Quippe Angelicus Doctor loquitur de vita contemplativa quae in hoc exsilio exercetur; et huius contemplativae vitae asserit finem esse divinam contemplationem. Postmodum vero hanc ipsam contemplationem divinam dividit in imperfectam et perfectam. Perfecta habebitur in patria, imperfecta exercetur in via. Sed utraque finis est. Est finis vitae christianae contemplatio patriae: quia ad hoc natus est homo, scilicet ut videat Deum. Est finis contemplatio viae : quia *per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro continuetur.* Et sane inchoatio beatitudinis perfectae non potest non esse imperfecta beatitudo. Secus enim non continuaretur *in futuro* vel cum perfecta futura beatitudine beatitudo *quae hic incipit* et dicitur illius inchoatio.

339. Hanc auctoritatem adeo perspicuam dupliciter glossat laudatus Magister Martinez. Primo dicit (67) Divum Thomam loqui de beatitudine patriae. Secundo dicit (68) quod si de beatitudine viae intelligatur, non debemus putare posuisse beatitudinem in actu intellectus, ex quo illam in vita contemplativa constituerit: *quia,* ait (69), *vita contemplativa praecipue in amore circa Deum consistit, ut docet D. Thomas quaest. 22 de Veritate, art. 11, ad undecimum, et Gregorius, homil. 14 in Ezech. Ad quam etiam si requiritur contemplatio, est antecedenter.*

Si hac facilitate aequum foret dogmata Praeceptoris glossare, nullum reor emolumentum ex eius auctoritatibus assertionibus obveniret. Vereor sane ne qui (si qui sunt) ex adverso sunt, malum multum habeant dicere de nobis qui talibus Praeceptoris mentem non exponimus, sed eludimus. Et, ut verum fatear, mihi est pro nostra assertione firmanda fundamentum ingens recursus hic tanti theologi ad glossemata adeo aërea falsaque. Nec potest hoc aliunde oriri, nisi ex doctrinae nostrae firmitate, quae aliter impugnari non valet vel ab eximio theologo,

(66) Ed. Leon., t. X, pp. 427^{b}-428^{a}: ..., *unde et perfecte* [« *perfectos* » P C I *a*] *beatos faciet... in futuro terminetur* [« *continuetur* » P*a*]. *Unde...*

(67) *Commentaria super Primam secundae D. Thomae,* quaest. 3, art. 4, dub. 4, conclus. 4; Valisoleti, 1617-1637, t. I, p. 212^{a}.

(68) l. c.

(69) l. c., p. 212^{b}.

qui Patrem Vazquez secutus ad unguem est in hac parte, ut cognoscet qui conferat scripta utriusque. Sed eorum nullus mentem Divi Thomae aperit. *In quo,* cum ipso Sancto Doctore loquor III *Contra gentes,* cap. 48 (70), *satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia.*

340. Ad rem ergo. Respondemus ad primum: quod dictus Magister inquit quod nulla vi suaderi potest hanc expositionem non esse rotunde oppositam textui quem satagit explanare. Textus loquitur de contemplatione *quae quidem in futura vita* erit perfecta, sed quae *nunc competit nobis imperfecte* (71). De contemplatione quae est beatitudo inchoata ac de ea quae est beatitudo perfecta. De contemplatione quae est beatitudo quae in praesenti inchoatur, ut in futuro cum perfecta beatitudine continuetur. De hac beatitudine ac contemplatione loquitur textus. Et illum explanans docet intelligendum esse de beatitudine patriae; seu potius docet quod in littera illa agitur de beatitudine patriae et non de beatitudine viae. Egregius sane commentandi modus.

Ad secundum eodem modo dicimus: quod asserrere vitam contemplativam consistere *praecipue* in amore et quod huius doctrinae auctor sit Divus Thomas, est manifesta impostura, a qua veri discipuli nostrum Ducem vindicare debemus. Et quia quaestio est de aperiendo libro, videamus quid Divus Thomas doceat in ipsa quaestione 180, quam datus Magister (72) allegat. Itaque art. 1 illius quaestionis (73) inquirit Sanctus Doctor: *Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu?* Et statuit quod *vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum. Quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem.* Et art. 7 ait: *Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, etc.* Confer ista cum illis quae Magister Martinez (74) scribit, et e diametro opposita contemplaberis. D. Thomas dicit quod vita contemplativa *essentialiter consistit in intellectu, quia quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum.* Et Martinez (75) glossat quod *vita contemplativa praecipue in amore circa Deum consistit, ut docet Divus Thomas.* Insuper Divus Thomas docet quod vita contemplativa antecedenter seu *quantum ad id quod ad eam movet, pertinet ad voluntatem, seu principium habet in affectu.* Martinez (76) dicit quod etiam si requiritur ad vitam contemplativam contemplatio, *est antecedenter.*

Ut quid autem in aliis articulis, licet eiusdem quaestionis, falsitatem expositionis inquirimus? In ipso quem allegat, et in ipsis verbis quae aperire studet, dicit Divus Thomas (77): *Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis.* Si ergo *ad vitam contemplativam pertinet contemplatio principaliter;* ergo non *antecedenter.* Ergo non *consistit praecipue in amore.* Cur ergo haec asseris et D. Thomam ut auctorem tuae cogitationis adducis, dicens: *Ut docet Divus Thomas?*

341. Dicis: Divus Thomas hoc docet non illo art. 4 ex II^{a} II^{ae} (78), sed allegato art. 11 ex quaestione 22 *De veritate* (79). — Respondetur *primo:* esto Divum Thomam illud ibi asserrere, certum esset debuisses talem doctrinam cum hac ex II^{a} II^{ae} concordare et non tam alto silentio praeterire. — *Secundo,* ut videamus an sanctus Thomas quaestione 22 *De veritate* doceat quod asseris, textum Divi Thomae producam. In eo articulo 11 quaerit Doctor Sanctus: *Num voluntas sit altior potentia quam intellectus, vel e*

(70) Ed. Vivès, t. XII, p. 311^{a}; ed. Leon., t. XIV, p. 131^{b}.
(71) Cf. supra, num. 338.
(72) MARTINEZ (Gregorius —), *Commentaria super Primam secundae D. Thomae,* quaest. 3, art. 4, dub. 4, conclus. 4; Valisoleti, 1617-1637, t. I, p. 212^{a}.
(73) II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 1.
(74) l. c.
(75) l. c., p. 212^{b}.
(76) l. c.
(77) Cf. supra, num. 338.
(78) II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 4.
(79) Ed. Vivès, t. XV, pp. 162^{a}-165^{a}.

contra? Huius articuli undecimum argumentum (80) sic procedit: *Secundum Gregorium in VI Moral. contemplativa vita est maioris meriti quam activa: sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa vero ad voluntatem : ergo, etc.* Ad hoc argumentum sic respondet D. Thomas (81) : *Ad 11 dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur. Unde Gregor. dicit super Exod. quod vita contemplativa est Deum, et proximum diligere. Unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praeiudicat voluntati.* Hic est integer D. Thomae textus, in quo nec levissimum fundamentum adest ad ea quae datus Magister (82) affert ut allatam auctoritatem ex II^{a} II^{ae}, quam ipse allegat, exponat. Immo contrarium in hoc textu, sicut et in praecedentibus, reperitur. Nam id quod a vita contemplativa *non excluditur,* non est praecipuum in vita contemplativa. Nec aliud loquendi hic modus patitur.

Pluribus aliis comprobari poterat assertum nostrum; ea tamen omittimus, quia dictis affatim communitum credimus. Et ex dicendis tum in solutione argumentorum, tum in subsequentibus amplius eius veritas nota erit.

§. IV. Argumenta.

342. Contra nostram conclusionem plures iique gravissimi theologi sunt, qui viae supernaturalem beatitudinem nullatenus in divina contemplatione constituendam iri docent. Huius sententiae sunt Canus (83), Vazquez (84) et Gregorius Martinez (85) praeallegati. Illam suadere conantur pluribus Scripturis sanctorumque Patrum testimoniis, quae iam tomo praecedenti explicuimus; unde modo ab ipsis magna ex parte expediti sumus. Defendunt etiam hanc sententiam omnes illi qui beatitudinem patriae in actu voluntatis constituunt. Pro his omnibus arguitur sic *primo:* Perfectio substantialis viae sita est in amore Dei. Ergo non stat in divina contemplatione. Patet antecedens ex antecedentibus quaestionibus, ubi illud ex professo firmavimus pluribusque auctoritatibus praesertim Angelici Praeceptoris diversisque discursibus communivimus. Et consequentia ex ipso antecedenti notissima est, adeo ut in eius probatione immorandum non sit.

Respondetur distinguendo antecedens : *perfectio* moralis, concedatur; physica, negetur antecedens. Duplicem dari perfectionem supernaturalem supposuimus loco citato ex tomo II, cum Doctore Ludovico de Montesinos (86) et nostris Salmanticensibus, I^{a} II^{ae}, tract. IX, disp. 1, in dub. append., num. 113 (87). Prima earum est moralis. Secunda physica. Perfectio moralis dicit merita quae fundant ius ad consummatae perfectionis; et idcirco dicitur perfectio moralis seu virtualis: quia virtute illius meriti tendit perfectio per modum dispositionis; quia vere disponit subiectum ad perfectionem patriae et facit hanc ab illo aliquo modo participari, quatenus illud proportionat inclinatque ad eam. Non absimili modo ac cum dicimus gravia participare centrum et levia locum sursum: quia in gravibus et levibus datur dispositio ad talia loca tendens ac inclinans. Unde non incongrue dicimus talem dispositionem esse gravibus et levibus perfectionem vialem: quia ea media tendunt ad proprium uniuscuiusque centrum, in quo habent suam consummatam perfectionem. Sic ergo est perfectio moralis animae. Et quia hoc quod est tendere in beatitudinem perfectam subiectumque ad illam inclinare est

(80) pp. 162^{b}-163^{a}.

(81) p. 164^{b}: ... *dicit super Ezech. quod...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *Ad 1. dicendum* ».

(82) MARTINEZ, l. c.

(83) MELCHIOR CANUS, *De locis theologicis,* lib. IX, cap. 9, respons. ad 2; *Opera,* ed. Venetiis 1759, pp. 212^{a}-213^{b}.

(84) *Commentaria ac Disputationes in Primam secundae,* disp. 12, cap. 3, num. 13; Lugduni 1631, t. I, p. 66^{a}.

(85) *Commentaria super Primam secundae D. Thomae,* quaest. 3, art. 4, dub. 4; Valisoleti, 1617-1637, t. I, pp. 208^{b}-213^{b}; maxime concl. 2; p. 211^{b}.

(86) *Commentaria in Primam Secundae Divi Thomae Aquinatis,* quaest. 3, art. 8, disp. 5, quaest. 1; Compluti, 1621-1622, t. I, pp. 130^{b}-134^{b}.

(87) Ed. V. Palmé, t. V, pp. 265^{b}-266^{a}. — In ed. 1730 legitur: « *1. 2. tomo 9. disp. 1...* ».

proprium caritatis, idcirco caritas est perfectio vialis per modum meriti seu moralis. In hocque sensu accepimus perfectionem, dum quaestionibus praecedentibus diximus huius viae perfectionem supernaturalem in supernaturali caritate sitam esse.

Perfectio vialis physica illa dicitur in qua formaliter et physice reperitur conceptus propriissimus et essentialis perfectae beatitudinis. Hic conceptus est quod sit assecutio apprehensioque boni illius in cuius fruitione consistit beatitudo. Conceptus assecutionis nullibi reperitur praeterquam in actu intellectus, cuius est trahere obiectum ad se illudque apprehendere. Unde contemplatio divina, quae est perfectior inter omnes actus intellectus, est physice et formaliter perfectio. Quandoquidem in ea invenitur formaliter conceptus essentialissimus perfectionis patriae. In hoc siquidem quod est esse assecutio boni utraque contemplatio convenit. Quocirca utraque perfectio physice ac formaliter est, quamquam cum notissimo discrimine, quod scilicet contemplatio viae est perfectio imperfecta et secundum tempus: quia non aliter est Dei assecutio, nisi imperfecte et prout patitur exsilii tempus. At contemplatio patriae est perfectissime perfectio : quia est assecutio Dei quantum assequibilis est, attenta natura ipsius contemplationis.

343. Idoneo exemplo rem illustrat D. Thomas iamque illius alibi meminimus. Etenim in arbore frugifera tria consideranda sunt. Primum flores; secundum fructus, cum incipiunt apparere; tertium ipsi fructus iam suaviter maturi. Fructus maturi sunt fructus perfecti omni ea perfectione quam possunt habere, inspecta eorum specie. Fructus immaturi sunt formaliter fructus, imperfecti tamen. Flores vero nec sunt fructus perfecti, nec imperfecti: quandoquidem de illis non potest praedicari quod sint formaliter fructus; nec cum fructibus formaliter talibus adhuc analogice in ratione fructus conveniunt. Possunt tamen flores dici fructus virtualiter et dispositive, quatenus arbor flores emittens est disposita, praeparata ac in via ad fructus germinandos. Unde triplicem perfectionem possumus in arbore considerare. Prima est virtualis aut per modum dispositionis; et istam habet, dum floribus vernat. Secunda est formalis et physica, sed imperfecta et inchoata; qua gaudet, cum incipit fructus germinare. Tertia est formalis et physica, perfecta tamen; qua fruitur, cum maturis fructibus coronatur. Ad hunc modum duplex est perfectio supernaturalis animae. Prima est virtualis, moralis aut per modum dispositionis. Et hanc perfectionem a caritate habet: quia caritas dat meritum, quod fundat ius et spem ad patriae perfectionem consequendam. Secunda est formalis et physica, quae bipartitur in inchoatam et perfectam. Perfecta est facialis contemplatio. Inchoata est contemplatio viae. Quae licet imperfecta sit relate ad primam contemplationem, habet tamen, etsi deficienter, formaliter conceptum proprium et essentialem beatitudinis, videlicet conceptum assecutionis. Semper quod diximus caritatem esse perfectionem substantialem, locuti fuimus de perfectione morali. Modo autem, dum asserimus perfectionem substantialem consistere in divina contemplatione, loquimur de perfectione formali et inchoata. Unde nulla in nostris assertis adest contradictio.

Tradita distinctione explicanda sunt omnia Scripturae Patrumque testimonia quae interdum docent nostram perfectionem supernaturalem consistere in caritate. Ipsa quippe Scriptura sacra sanctique Patres etiam tradunt consistere in actu intellectus. Unde cum sibi ipsis non contrariari indubitanter tenere debeamus, dicendum est cum distinctione assignata processisse, qua omnia consonant.

344. Contra hanc solutionem plures instantiae fieri valent. Earum aliquas sub argumentorum nomine proponimus. Unde arguitur *secundo :* Perfectio supernaturalis est una et simplex. Ergo non consistit in intellectu et voluntate; sed consistit in voluntate, ut dictum est. Ergo nullatenus consistit in contemplatione, quae est actus intellectus. Minor et se-

cunda consequentia notissimae sunt; et antecedens passim a Divo Thoma edocetur, praesertim loco citato ex I^{a} II^{ae}, ubi cum aliis innumeris illum sequuntur Patres Salmanticenses, disp. 1, dub. 3 (88). Ex quo prima consequentia perspicue ostenditur: habitus vel actus qui subiectatur vel elicitur ab intellectu et voluntate, non potest esse unus: quia nec idem actus potest ab iis potentiis elici, nec idem habitus valet in eisdem subiectari; sed perfectio substantialis est habitus vel actus; ergo non potest esse una, si in intellectu et voluntate consistit.

Respondetur distinguendo antecedens : *perfectio* consummata, concedo; inchoata, nego antecedens. Divus Thomas et alii doctores loquuntur de perfectione patriae, cum unam et simplicem esse dicunt. De perfectione viae hoc non docent.

345. Dices : Perfectio viae non est ens per accidens. Ergo stat in unico actu voluntatis. Certum videtur antecedens; et consequentia probatur: si perfectio consummata non consisteret in unico actu, foret ens per accidens, ut probant laudati Salmanticenses (89); ergo si ad perfectionem viae requiritur pluralitas illa actuum, non potest non esse ens per accidens.

Respondetur: falsum esse antecedens intellectum de perfectione viae, prout ambit tam perfectionem inchoatam quam moralem. Sic enim diversas potentias, diversos habitus actusque diversos illis correspondentes dicit. Unde simplex esse non potest. Si vero loquatur antecedens de perfectione morali aut de inchoata, verum est: quia unaquaeque, si essentialiter sumatur, est una et simplex. Et sic accepta viae perfectio similis est beatitudini patriae, quae simplex prorsus est.

346. Arguitur *tertio:* Perfectio inchoata est illa quae continuatur cum consummata perfectione. Sed amor supernaturalis viae continuatur cum consummata perfectione. Ergo est perfectio inchoata. Ergo contemplatio nullatenus est perfectio. Omnes propositiones notissimae videntur. Ultima: quia ideo contemplatio foret perfectio inchoata, quia caritas solum virtualiter foret perfectio. Unde si caritas habet quod sit perfectio inchoata, nullum fundamentum adest ut hoc contemplationi conveniat. Prima consequentia ex praemissis legitime deducitur. Minor ab omnibus edocetur, dum dicunt amorem supernaturalem viae cum patriae amore continuari. Maior ex ipsis terminis liquet: quia illud est inchoatio relate ad aliud, quod cum illo continuatur, a quo consummatur et perficitur.

Respondetur distinguendo maiorem : *continuatur* formaliter, conceditur; materialiter, negatur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur absolute utraque consequentia. Dupliciter continuatur aliquid cum alio. Primo formaliter, quod tunc evenit, quando ambo sunt eiusdem lineae. Secundo materialiter, et evenit, quando sunt diversae lineae. Cognitio imperfecta continuatur formaliter consummaturque aut perficitur per cognitionem perfectam; et amor imperfectus per amorem perfectum: quia utrobique verificatur identitas lineae seu generis inter imperfectum et suum perfectum sibi formaliter correspondens. At cognitio imperfecta non continuatur aut consummatur per amorem perfectum, nec amor imperfectus per cognitionem perfectam : quia nec haec est perfectum formaliter correspondens imperfecto amori, nec amor cognitioni imperfectae. Quocirca, cum facialis beatitudo consistat in cognitione perfectissima, quod modo supponimus, non potest continuari formaliter cum illa amor viae, nisi solum materialiter; quod ad perfectionem inchoatam haud sufficit. Hincque agnosces quam inconsequenter procedant thomistae illi quos modo habemus adversarios, Pater Vazquez et alii (90), qui tenentes beatitudinem consummatam consistere in actu intellectus, inchoatam ponunt in actu voluntatis.

(88) Tract. IX, disp. 1, dub. 3; t. V, pp. 227^{a}-231^{b}.
(89) l. c., num. 50; t. V, p. 228
(90) Cf. supra, num. 342.

347. Dices cum Gregorio Martinez (91): esse discrimen inter utramque beatitudinem: nam beatitudo patriae consistit in quiete et habitione termini ultimi; viae vero beatitudo consistit in motu et approximatione ad ipsum terminum. Sed motus et tendentia in terminum ultimum est amor et non contemplatio. Ergo non contemplatio, sed amor est perfectio viae. Minor probatur ex *ad Ephes.*, cap. V (92), ubi dicitur : *Ambulate in dilectione;* et idem Apostolus, I *ad Corinthios,* cap. XII (93), dixit caritatem esse viam illis verbis: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* Consonat Divus Augustinus, *Epistola 52 ad Macedonium* (94), dicens: *Imus in Deum, non ambulando, sed amando; et tanto Deum habemus praesentiorem, quanto amorem quo in Deum tendimus, habuerimus puriorem.*

Respondetur : esse quidem discrimen inter patriae et viae beatitudinem; quod consistit en eo quod prima est quies perfecta perfectaque habitio Dei; secunda hoc ipsum habet, sed imperfecte; convenit tamen cum prima in hoc quod est esse Dei consecutionem; quod non convenit amori nisi moraliter aut per modum meriti; hocque modo est ipse amor approximatio et tendentia in Deum, subindeque est perfectio moralis aut meritorie; contemplatio autem, quae est approximatio per modum assecutionis, est inchoata formaliter perfectio. Et hoc solummodo probant auctoritates illae ex adverso inductae. Ait Apostolus: *Ambulate in dilectione:* quia qui ambulat in dilectione, consummatam beatitudinem meretur; atque ideo ambulatio illa est meritorie perfectio. Vel etiam, quia non datur passus salutaris sine dilectione. Unde, sive contemplantes, sive aliud quidpiam facientes *ambulate in dilectione;* secus autem vestra contemplatio erit *velut aes sonans, aut cimbalum tiniens* (95). Quod est quidem detegere a quo contemplatio et alia opera valorentur, sed non est munus inchoatae beatitudinis concedere caritati.

Similiter intelligendus est Apostolus in secunda auctoritate. Et adde quod ibi dicitur caritas via *excellentior* relate ad ea de quibus locutus erat Paulus in illo capite, quod datis verbis concludit. Illa vero de quibus ibi egerat, sunt gratiae gratis datae et diversi gradus qui in Ecclesia sunt, quibus omnibus caritas excellentior via est. — Divus Augustinus nobis contrarius non est: *Imus sane in Deum amando* et etiam *per fidem ambubulamus,* Apostolo (96) teste. Unde ex hac parte nihil habetur contra nos.

348. Sed obiicit praefatus Magister (97): quod ambulamus per fidem, quia fides ostendit illuminatque viam; charitas autem est pes animae, quo per viam a fide ostensam graditur. Huiusque differentiae fundamentum assignat (98) : quia videlicet *fides ex propria ratione, cum possit esse informis, non importat meritum ; charitas autem sic.*

Manifestissima est horum insufficientia. Fatemur fidem ex se non importare meritum, sed negamus quod hoc sit quia potest esse informis. Virtutes morales infusae non possunt esse informes, nec dona Spiritus Sancti possunt esse informia, et tamen non important meritum ex propria ratione: quia omnis meriti radix caritas est, quae sola est ex se meritoria, et alia ab ipsa habent quod meritoria sint. Quod autem fides possit esse informis, prorsus extra chorum est; non enim loquimur de fide informi, sed de fide secundum ea quae ex se et a caritate habet. A caritate habet quod sit viva. Ex se habet quod tendat ad consecutionem obiecti. Unde ex seipsa habet

(91) *Commentaria super Primam secundae D. Thomae,* quaest. 3, art. 4, dub. 4, concl. 4; Valisoleti, 1617-1637, t. I, p. 212ª.

(92) v. 2.

(93) v. 31.

(94) Sic apud Martinez, l. c. — *Epistola 52* (155 apud Migne), *ad Macedonium,* cap. 3, num. 13; Migne, P. L., t. 33, col. 672: *Imus autem non ambulando, sed amando. Quem tanto habebimus praesentiorem, quanto eumdem amorem quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorem.* — In ed. 1730 erronee legtur: « *epist. 2 ad Macedon.* »

(95) I *Cor.*, c. XIII, v. 1.

(96) II *Cor.*, c. V, v. 7; Hetzenauer, p. 1126: *Per Fidem enim ambulamus.*

(97) MARTINEZ, *Commentaria super Primam secundae D. Thomae,* quaest. 3, art. 4, dub. 4, secunda sententia, secundo probatur; Valisoleti, 1617-1637, t. I, p. 210ᵇ.

(98) l. c.

conceptum praecipuum beatitudinis, quae, ut dictum est, consistit essentialiter in hoc quod sit finis ultimi consecutio; atque adeo, ablato per caritatem impediente et ipsa contemplationem valorante, adest contemplatio divina, quae viae perfectio est. Unde fide et caritate ambulamus : fide Deum, quantum exsilium patitur, habentes in nobis; et caritate ipsum Deum facialiter contemplari merentes.

349. Replicabis: Quod formaliter continuatur cum beatitudine consummata, est inchoata perfectio, ut diximus num. 347. Sic est caritas. Ergo. Probatur minor : meritum formaliter continuatur cum praemio: quippe praemium est consummativum perfectivumque meriti; sed caritas est quae consummatam beatitudinem meretur, ut modo diximus; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem : *continuatur* continuatione ipsum perficiente, concedo; aliter, nego maiorem. Itaque quod directe et formaliter correspondet merito, praemium utique est; sed adhuc non continuatur formaliter cum illo, ut minus ea continuatione quae ad beatitudinem inchoatam exigitur. Ratio est: quod beatitudo inchoata per consummatam perficitur. Fit enim perfectissimum id quod imperfectum erat ; quandoquidem contemplatur Deus facialiter, cum prius tantummodo aenigmatice videretur. Et hoc est formaliter continuari cum perfecta beatitudine. Meritum non fit maius aut perfectius per praesentiam praemii, sed est ipsius meriti, quod iam supponitur, remuneratio. Unde licet meritum perfectae beatitudinis inferat illam formaliter, non est beatitudo inchoata propter dicta. Hoc enim soli contemplationi convenit, quae est beatitudo aut perfectio meritorie propter imperium caritatis et inchoative ex se.

350. Urgebis : Contemplatio viae non manet in patria. Ergo nullatenus continuatur cum perfecta beatitudine. Antecedens liquet ex I *ad Corinth.*, cap. XIII (99), ubi dicitur: *Sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur.* Et (100) *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde cum contemplatio viae *ex parte* seu imperfecta sit, evacuatur. Consequentia probatur: tum quia destrui ac continuari implicat; tum quia beatitudo consummata perficit, ut dictum est, inchoatam; sed contemplationem non perficit, quin potius illam destruit; ergo.

Respondetur distinguendo antecedens : *non manet* quoad substantiam contemplationis, negatur; quoad imperfectiones quibus associatur in via, conceditur antecedens. Vide quae diximus tomo I, disp. 1, a numero 220 (101), ubi fuse haec tacta sunt mentemque Divi Pauli in illis textibus explicuimus cum D. Thoma et D. Chrysostomo, *Homil. 33 in Epist. I ad Corinthios,* cap. XIII (102), dicente: *Non abolebitur scientia quidem, sed desinet esse non perfecta: nec enim intra hos fines scientia tunc* (103) *nostra se continebit, sed amplius progredietur.* Vide quomodo imperfecta contemplatio a patriae contemplatione perficiatur, purificatis iis quae sibi accidentalia sunt ex hocque statu conveniunt.

351. Instabis: Contemplatio viae differt specie a contemplatione patriae. Ergo non solum differunt quoad accidentalia. — Respondetur distinguendo antecedens : *contemplatio viae* ex conceptu contemplationis viae, concedatur; ex conceptu contemplationis, negetur antecedens. Et hoc sufficit ut, dimissis imperfectionibus sibi ex viae statu convenientibus, positive perficiatur a patriae contemplatione ipsa contemplatio viae, quae quoad substantiam ab illa non differt, prout loco citato in tota illa quaestione (104) diximus; et quae ibi diximus videri debent, ut haec plene intelligantur.

(99) v. 8.

(100) *Ib.*, v. 10; Hetzenauer, p. 1120: *Cum autem venerit.*

(101) Ed. 1924 sqq., t. I, pp. 211 sqq. — In ed. 1730 erronee legitur: « *a num. 120* ».

(102) Sic quoque tomo I, num. 221, p. 212ª. — Textus graecus: *Homilia 34* (et non 33) *in Epist. I ad Corinthios,* num. 1; Migne, P. G., t. 61, col. 287; ubi alia versio latina datur.

(103) « *nunc* » in ed. 1730.

(104) Tom. I, disp. prooem. 1, quaest. 9; ed. 1924 sqq., pp. 208ª-215ᵇ.

352. Arguitur *quarto :* Perfectio substantialis est perfectissima operatio. Sola dilectio caritatis est huiusmodi. Ergo illa sola est perfectio substantialis. Minor est Divi Thomae, qui pluribus in locis asserit amorem viae praestare contemplationi. Et insuper liquet: quia habitus eliciens amorem perfectior est habitu contemplationem eliciente; unde et ipse actus debet esse perfectior. Maior autem probatur *primo:* quia sic multoties dictum est a nobis quaestionibus praecedentibus. *Secundo:* quia perfectio substantialis est bonum maxime diligibile; sed in hac vita bonum maxime diligibile est amor Dei; ergo. *Tertio:* perfectio substantialis est finis aliorum omnium quae in hac vita sunt, ut etiam saepenumero diximus; sola caritas sic est, ut similiter diximus et probavimus ex illo primae *ad Timotheum,* cap. I (105): *Finis praecepti est charitas;* ergo.

Respondetur distinguendo maiorem : *perfectio* patriae, conceditur; viae, subdistinguitur: moralis, conceditur; inchoata, negatur maior. Ad primam probationem iam dictum est quod in praecedentibus loquebamur de perfectione morali, quae sane omnium operationum viae excellentior est; hoc tamen non tollit quod detur perfectio inchoata, quae, licet in esse entis sit minus perfecta, participat tamen conceptum propriissimum beatitudinis consummatae, scilicet conceptum consecutionis. — Ad secundam probationem similiter dicas perfectionem patriae esse bonum maxime diligibile; et etiam hoc habet perfectio moralis viae. Et licet perfectio inchoata non sit maxime diligibilis inter omnia huius vitae bona, adhuc est substantialiter perfectio: quia est obiecti assecutio.

Explicatur tradita solutio. Etenim perfectio substantialis patriae est operatio omnium perfectissima; quia vero haec maxima perfectio illius excellentissimae operationis non potest secundum omnia quae dicit participari ab operatione creata, idcirco in pluribus reperitur imperfecte illud quod in tali operatione perfectissime reperitur. In quo verificatur effatum illud commune: *Quae in inferioribus sunt dispersa, in superioribus sunt unita.* Operationes in quibus praedicta inveniuntur, sunt amor et contemplatio. In amore invenitur quod ad Deum, prout est in se, terminetur. Quod sane in consummata perfectione datur. In contemplatione invenitur quod sit aliqualis Dei possessio, qui conceptus praecipuus est, ut diximus, in beatitudine consummata. Quocirca utraque haec operatio iure merito perfectio a nobis ponitur cum distinctione praemissa perfectionis inchoatae; differunt enim specie; et species sunt sicut numeri. Ideo cum excessu in perfectione compatitur quod utraque sit perfectio viae. Ex quo evidenter liquet conceptum perfectionis substantialis non situm esse in excessu metaphysicae perfectionis unius operationis relate ad aliam. Quod adeo verum est, ut asserunt Patres Salmanticenses (106) quod si visio beatifica non esset in esse entis perfectior quam beatificus amor, adhuc beatitudo patriae non in amore, sed in visione consisteret: quia adhuc beatifica visio, et non amor, foret obiecti beatificantis possessio. Ex qua doctrina liquet primo verum esse quod saepe diximus, videlicet munus assecutionis esse praecipuum in beatitudine. Liquet secundo solutio adhibita utrique illius maioris probationi.

Ad ultimam respondetur primo iuxta dicta et cum nostris Salmanticensibus (107) distinguendo maiorem iisdem distinctione ac subdistinctione. Quippe perfectio patriae est omnium actionum finis; et etiam omnium actionum huius vitae finis est perfectio moralis. Perfectio vero formalis non requiritur quod sit omnium actionum finis, sed quod sit obiecti beatificantis assecutio, qualiter assequi seu haberi potest in exsilio.

Respondetur secundo, concessa maiori, negando minorem. Ut enim in hac ipsa

---

(105) v. 5; Hetzenauer, p. 1154: *Finis autem praecepti...*

(106) Tract. IX, disp. 1, dub. 4; t. V, pp. 231^{b}-262^{b}, passim; cf. v. gr., num. 61, p. 236 et num. 99, pp. 258^{b}-259^{a}.

(107) l. c. num. 89; t. V, pp. 252^{b}-253^{a}.

quaestione affatim a nobis probatum est ex Philosopho, ex Divo Augustino, ex Divo Thoma et aliis, contemplatio est finis aliorum quae in hac vita dantur. Unde ex hac parte non est cur a ratione perfectionis substantialis excludatur. Quocirca falsum est quod nos alicubi dixerimus solam caritatem finem esse. Finis absdubio est caritas, sed non ipsa sola, sicut non ipsa sola perfectio est. Unde sub illa ratione et conceptu sub quibus contemplatio est perfectio, est et finis.

352bis (108). Dices: In Catechismo dicitur hominem creatum fuisse ad amandum Deum eique inserviendum in hac vita, ut eo postmodum fruatur in futura. Ubi finis praesentis vitae caritas ponitur, quin de contemplatione aliqua mentio fiat. Ergo sola caritas vitae huius finis est.

Respondetur : pueros inibi instrui ut consummatam beatitudinem mereantur, quapropter assignatur caritas, cuius virtute opera meritoria sunt. Nec propter hoc excluditur contemplatio, quae non ita congrue pueris tanquam finis expresse proponeretur; proponitur tamen sufficientissime in ipso amore, qui expresse proponitur. Tum quia Deum vere amat, qui ipsum, prout catholicum decet, contemplatur; quod fieri nequit absque influxu caritatis. Et quamquam hoc generale sit cuicumque operi salutari, specialissime convenit contemplationi, quae, ut alibi ex nostro Extatico Parente didicimus, est scientia amoris. Tum etiam quia non potest Deus amari, quin ab ipsum amante cognoscatur.

353. Replicabis : Ergo sicut praecipitur amor, praecipitur contemplatio. — Respondetur concedendo consequentiam. Quippe praecipitur nobis Dei amor, non tamen perfectus, sed ille qui sufficiens sit ut creatis omnibus praeferatur. Sic etiam praecipitur Dei contemplatio non perfecta, sed quae sufficiens sit ut Deus per ipsam cognitus ametur. Per quamcumque enim cognitionem Dei habetur ipse Deus a cognoscente aliquomodo in re, dicente Divo Bernardo *sermone V de festo Sanctorum* (109): *Cogitare de Sanctis, aliquomodo videre eos est.* Unde habet talis cognitio conceptum possessionis. Et quod Deus sic habeatur in hac vita, praeceptum nobis esse certum est.

354. Instabis : Contemplatio non est finis dilectionis Dei. Ergo non est finis omnium actionum hominis. Probatur antecedens *primo :* finis ultimus omnium actionum hominis non habet pro fine aliquam hominis actionem; dilectio Dei est finis ultimus omnium operationum hominis, inter quas contemplatio numeratur; ergo. Maior liquet: adest enim in oppositio duplex implicatio. Licet enim finis non ultimus alteri subordinetur, finis tamen ultimus alii subordinari nequit, maxime illi actioni quae ipsum ut ultimum finem respicit. — *Secundo* probatur antecedens : perfectius non habet pro fine minus perfectum; dilectio Dei est perfectior contemplatione; ergo. Minor liquet ex illo D. Pauli (110): *Maior autem horum est charitas.* — *Tertio* probatur: non possumus diligere ut contemplemur ; ergo contemplatio non est finis dilectionis. Probatur antecedens ex Divo Anselmo lib. II *Cur Deus homo,* cap. 1 (111), dicente: *Perversus ordo est amare, ut intelligas; rectus vero intelligere, ut ames.* Quibus ostenditur amorem esse finem contemplationis et non econtra.

Respondetur, omisso antecedenti, negando consequentiam. Ut enim contemplatio sit perfectio, non requiritur quod sit finis dilectionis, sed quod in esse assecutionis ultimi finis sit finis aliarum omnium operationum, et etiam quod inter ipsam et Dei dilectionem detur correspondentia reciproca et dependentia. Utrumque habet divina contemplatio, eoque finis dicitur. Habet primum, ut clarissime

(108) In ed. 1730 quoque habetur duplex numerus 352.

(109) *Sermo V in festo Omnium Sanctorum,* num. 5; Migne, P. L., t. 183, col. 478: *Cogitare de sanctis, quodam modo eos videre est.*

(110) I *Cor.*, c. XIII, v. 13.

(111) Migne, P. L., t. 158, col. 401, quoad sensum. — Sic apud SALMANTICENSES, tract. IX, disp. 1, dub. 4, num. 94; t. V, p. 255b.

docet D. Thomas laudatus supra. Habet et secundum, ut tradit Angelicus ipse Doctor IIª IIᵃᵉ, quaest. 180, art. 7, ad 1, ubi ait ex D. Gregorio: *Quod « cum quis ipsum, quem amat, viderit, in amorem ipsius amplius ignescit »*. Ecce contemplationem amoris flammas augentem. Ipse Doctor sanctus eadem quaestione, art. 1 dixerat ex eodem Divo Gregorio: *Aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam.* Ecce dilectionem Dei ad ipsius Dei contemplationem terminatam. Quod et non aliud requiritur, ut contemplatio divina finis asseratur.

Per quae patet ad illas antecedentis omissi probationes, quatenus in doctrinam traditam urgeri possent. Ad primam quidem dicimus: non auferri a caritate rationem ultimi finis per hoc quod terminetur ad maiorem contemplationem. Immo tunc dilectio est causa illius contemplationis ad illam movens. Sicut etiam contemplatio causat maiorem dilectionem. Nec in hoc quod istae sint ad invicem causae, aliquid reprehensibile datur. Per quod patet ad secundam. Ad tertiam probationem negetur antecedens ; ad cuius probationem respondent nostri Salmanticenses, loco citato, disp. 1, dub. 4, numer. 95 (112): quod *Anselmus loquitur de cognitione practica viae : haec enim est, quae ex natura rei ordinatur ad amorem.* Quocirca D. Thomas non constituit beatitudinem in cognitione hac practica, sed in speculativa, Iª IIᵃᵉ, quaest. 3, art. 5. Unde diligere Deum ut ipsum magis cognoscamus et ex ipsa maiori cognitione illum vividius amemus, non est ordo perversus, sed rectus. Et haec de ista quaestione, pro cuius complemento aliquot articulos examinare debemus.

ARTICULUS I

Num dilectio potius quam contemplatio dicenda sit perfectio ?

355. Ad primum sic proceditur: Videtur quod potius dicenda sit perfectio dilectio Dei quam ipsius contemplatio. Dilectio magis nos unit Deo quam contemplatio. Ergo cum nostra perfectio sita sit in coniunctione ad Deum, dilectio, quae magis nos Deo coniungit, erit principalius perfectio. Probatur antecedens ex D. Thoma, Iª IIᵃᵉ, quaest. 66, art. 6, in corpore, ubi ait: *Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum, sed ex eo quod una se habet propinquius ad obiectum quam alia, et hoc modo charitas est maior aliis: nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab obiecto. Est enim fides de non visis: spes autem de non habitis: sed amor charitatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati.*

Secundo praeterea : Id ratione cuius contemplatio perfectio est, est principalius perfectio. Sed amor facit quod contemplatio sit perfectio et non econtra. Ergo dilectio principalius perfectio est.

356. Si dicas: Magis dependet amor a contemplatione ut perfectio sit quam e converso: quia contemplatio sine amore non utique erit perfectio, erit tamen contemplatio. At sine contemplatione amor nec erit perfectio, nec amor : quia sine actu intellectus non adest voluntatis actus: non enim potest voluntas amare nisi bonum cognitum.

Contra: Nam facta suppositione quod detur contemplatio sine amore, non erit contemplatio perfectio; et si daretur amor sine contemplatione, esset perfectio. Ergo magis dependet contemplatio.

Tertio praeterea: Quod absolute et simpliciter est perfectius,est principalius perfectio. Sic est dilectio, quae in esse entis

(112) Tract. IX, disp. 1, dub. 4, num. 95; t. V, p. 256ᵇ: *Anselmus vero loquitur...*

et in esse moris est perfectior contemplatione. Ergo principalius perfectio est.

357. Sed contra est auctoritas Angelici Praeceptoris, qui fere semper, cum de viae beatitudine supernaturali loquitur, illam in contemplatione consistere dicit. Quod non faceret, nisi in ea perfectionem substantialem viae consistere iudicaret.

Praeterea : Quod est formaliter tale, est potius eo quod solum virtualiter est tale. Sed contemplatio est formaliter perfectio : siquidem conceptus praecipuus perfectionis consummatae invenitur formaliter in ipsa, licet deficienter; in amore autem non invenitur formaliter, nec consequenter de eo formaliter praedicatur. Ergo conceptus perfectionis substantialis viae principalius in contemplatione reperitur.

358. Respondeo dicendum quod ea quae sunt ad finem, ex ipso fine pensanda sunt. Unde erunt magis vel minus perfecta secundum quod ratio finis magis vel minus perfecte ab ipsis participetur. Et ulterius erit maior perfectio eorum in quibus ratio principalissima finis reperiatur. Inter omnia creata finis ultimus *quo* simpliciter talis est visio beatifica, quae est perfectio consummata, in quam tendit intenditque creatura rationalis. Unde contemplationi huic perfectissimae subordinatur dilectio ac contemplatio viae, quae, ut dictum est, sunt fines omnium aliarum operationum hominis viatoris. In dilectione autem et contemplatione viae contemplatio haec patriae aliquomodo invenitur, sicut centrum invenitur aliquomodo in gravibus, faciens illa in ipsum inclinari. In contemplatione ergo viae invenitur contemplatio consummata inchoative; in dilectione autem non invenitur inchoative, sed per modum meriti aut dispositive, ut dictum est docetque D. Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 69, art. 2, in corpore, per haec verba : *Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo. Primo quidem propter aliquam praeparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris Sanctis, etiam in hac vita; aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter cum iam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur, etc.* Manifestum est autem quod habere futuram beatitudinem per modum inchoationis est modus perfectior illam habendi quam habere illam per modum meriti. Quandoquidem de eo quod primo modo illam habet praedicatur formaliter. Unde contemplatio viae perfectius habet rationem perfectionis substantialis quam dilectio. Videatur Angelicus Doctor, II^{a} II^{ae}, quaest. 8, art. 7.

359. Ad primum ergo dicendum quod unio amoris est affectiva et unio contemplationis effectiva est. In perfectione substantiali potior est unio effectiva quam affectiva: quia prior est unio cum Deo in re, secunda vero est unio in affectu. Prima est vel perfecta, vel imperfecta possessio Dei. Secunda supponit Dei possessionem. Unde in prima stat principalius perfectio viae, sicut et simpliciter stat perfectio patriae.

Ad secundum dicendum quod contemplatio ex propria natura habet quod sit obiecti realis assecutio; nec hoc habet ab amore. Hic enim non potest dare quod in se et ex se non habet. Verum est quod non potest Deum salutariter possidere, quin meritoria sit; et hoc non habet ex se, sed a caritate, quae est meriti causa. Hoc tamen arguit quod caritas sit in via perfectio meritorie; sed non tollit quod ipsa perfectio principalius in contemplatione consistat. Sicut contemplatio non tribuit dilectioni quod sit meritoria, quamvis repugnet dilectio, quin detur contemplatio. Quod autem si *daretur amor sine cognitione, adhuc foret perfectio,* est impossibile ab intrinseco, unde sequitur quodlibet. Ad quem enim terminaretur ille amor sine luce ostendente ad quem posset terminari? Sed esto quod aliquid sit magis aut minus perfecte substantialis perfectio, non desumitur ex maiori vel minori dependentia unius ab alio, sed ex eo quod praecipuum conceptum perfectionis consummatae formaliter participet.

Ad tertium dicendum quod perfectius ex genere est principalius perfectio in via, licet ex specie imperfectius sit. Contemplatio ex genere, hoc est, qua actus intellectus, perfectior est simpliciter amore ex genere: quia actus intellectus est a nobiliori simpliciter potentia et habet nobilius obiectum quam actus voluntatis, ut docet D. Thomas pluribus in locis ac praesertim in illis in quibus rem ex professo versat. Nec sibi contrarius est Angelicus Doctor, quamquam aliquando oppositum dicere videatur, uti docet Ferrara, III *Contra gentes*, cap. 26, §. *Propter quod videtur mihi* (113).

Vel dicendum quod perfectio consummata debet constitui in eo quod est simpliciter perfectius. At perfectio viae principalius constituenda est in eo quod formaliter participat praedicatum prorsus proprium consummatae perfectionis, sive magis sive minus perfectum sit. Secus autem nec caritas perfectior foret, sed gratia; nec humanitas sanctissima Christi Domini aliunde praeterquam ab unione hypostatica suam perfectionem haberet.

ARTICULUS II

An perfectio substantialis sit aliquis habitus?

360. Ad secundum sic proceditur: Videtur quod perfectio substantialis sit aliquis habitus et non operatio aliqua: quia si consisteret in operatione, homo esset causa suae perfectionis, sicut est causa illius operationis in qua perfectio consisteret. Sed homo non est causa suae perfectionis: quia perfectio habet rationem praemii, quod a solo Deo est, qui etiam perficit hominem. Ergo perfectio substantialis non est operatio, sed habitus.

Praeterea: Perfectio substantialis est summum ad quod potest pervenire homo perfectibilis. Huiusmodi est habitus, qui quidem est operatione perfectior: quandoquidem est eius causa aequivoca expletque maiorem potentialitatem subiecti. Ergo.

Praeterea: Perfectio substantialis est id quod immediate opponitur infelicitati. Sed infelicitas non consistit in carentia actus, sed in carentia habitus: nemo enim dicitur infelix quia actu, sed quia habitu caritatis careat. Ergo in habitu stat substantialis perfectio.

Praeterea: Perfectio est bonum diuturnum, teste Philosopho, III *Topicorum*, cap. 1 (114). Sed hoc non convenit operationi, quae cito labitur; sed habitui, qui ex natura sua est difficile mobilis. Ergo.

Praeterea: Perfectio substantialis animae in hac vita consistit in matrimonio spirituali inter ipsam et Deum celebrato. Sed matrimonium spirituale huius vitae non consistit in actu, sed in habitu, ut est concors mysticorum doctrina ponentium hoc discrimen inter matrimonium patriae et exsilii dicentiumque quod solum in patria consummari potest. Ergo viae perfectio in habitu consistit.

361. Sed contra est auctoritas Philosophi, qui locutus de perfectione naturali, lib. X *Ethicorum*, cap. 6 (115), ait: *Diximus itaque felicitatem habitum non esse.* Assignatque rationem dicens (116): *Inesset enim dormienti per vitam plantarum vita viventi, et in calamitatibus maximis constituto.* Quod enim proportionabiliter diceretur de perfectione supernaturali viae, si in habitu sita esset.

Respondeo dicendum quod, ut dictum est supra, perfectio substantialis viae est duplex: alia per modum meriti et alia inchoata. Perfectio per modum meriti non potest consistere in habitu: quia habitibus non meremur. Unde debet in operatione collocari. Perfectio autem inchoata etiam in habitu consistere non potest: quia haec est apprehensio ac consecutio obiecti,

(113) Romae 1570, fol. 266*c*. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 80[b], num. 23.

(114) num. 3; Didot, t. I, p. 198; Bekk., 116[a], 13-14.

(115) num. 2; Didot, t. II, p. 122; Bekk., 1176[a], 33-34. — In ed. 1730 erronee legitur « *lib. 1 Ethicor.* »

(116) *Ib.*, Bekk., 1176[a], 34-35.

quod evidens est operationem esse. Est insuper perfectio hominis ipsius beatitudo, de cuius ratione est quod sit ultima perfectio. Manifestum est autem habitum non esse ultimam perfectionem, quin potius ipse per operationem perficitur. Unde Philosophus, lib. I *Magnorum moralium*, cap. 3 (117), inquit: *Quorum usus, et habitus est, semper melius, et optabilius eorum est usus habitu. Usus enim est actio finis, cum sit propter usum ipse habitus.* Multoties etiam diximus quod perfectio substantialis est coniunctio hominis cum suo ultimo fine; et haec coniunctio certum est quod non potest esse habitus, sed debet esse operatio secundum D. Thomam in IV *Sent.*, distinct. 49, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2 (118), dicentem: *Si consideremus coniunctionem, quae est propria rationalis creaturae, ultima perfectio hominis in operatione consistit: habitus enim non coniungitur obiecto nisi mediante actu; et ideo oportet, quod beatitudo in genere actus ponatur.* Manifestum est ergo ex his perfectionem substantialem non esse habitum, sed operationem.

362. Ad primum ergo dicendum quod homo ex sibi propriis non potest esse causa suae perfectionis supernaturalis; ast ex dono gratuito potest, immo debet esse causa suae perfectionis. Libere enim et meritorie perfectionem consequitur. Unde illam non adipiscitur nisi per actus quorum ipse causa sit. Homo ergo ex dono Dei seipsum perficit causatque suum praemium ex ipso dono. In quo nullum inconveniens retruditur: cum omne quod vires hominis superat, in datoris benignitatem refundatur.

Ad secundum dicendum quod habitus est causa principalis operationis quantum ad tendentiam in obiectum, non autem quantum ad actualitatem. De quo nostri Salmanticenses, tract. XIII, disp. 3, a num. 12 (119) et tract. XII, disp. 1, num. 25 (120). Unde actus perfectior est. Qui etiam maiorem potentialitatem explet: quia habitus relinquit in subiecto potentialitatem ad actum, quam potentialitatem complet actus ipse, actuans nedum subiectum habitus, sed etiam ipsum habitum.

Ad tertium dicendum quod si cum debita praecisione procedamus, maior infelicitas est carentia actus quam carentia habitus: quia prima habet rationem culpae, secunda rationem poenae. Et insuper, quia secundae opponitur immediate peccatum habituale; primae contrariatur peccatum actuale. Est autem peccatum actuale maius malum quam peccatum habituale, ut docent laudati nostri Salmanticenses, dub. 2, num. 44 (121). Unde relinquitur quod sit peior privatio actus quam privatio habitus, si praecisive sumantur. Si autem privatio habitus consideretur quatenus includit privationem actus, tunc peior est; sed hoc doctrinae traditae obesse non valet.

Ad quartum dicendum quod perfectio consummata est diuturna et invariabilis. Perfectio autem viae habet diuturnitatem compatibilem cum huius vitae inconstantia. Et haec diuturnitas adest in operationibus in quibus sitam esse diximus perfectionem substantialem, ut supra didicimus ex Divo Thoma, repetitque idem Doctor sanctus, I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 2, ad 4 (122), ubi ait: *In praesenti vita quantum deficimus ab unitate, et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione: est tamen aliqua participatio beatitudinis. Et quanto operatio potest esse magis continua, et una, tanto plus habet rationem beatitudinis: et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem,*

(117) num. 3; Didot, t. II, p. 135; Bekk., 1184^{b}, 11-12.

(118) corp.; ed. Vivès, t. XI, p. 468^{a}.

(119) T. VII, pp. 52^{b}-53^{b}.

(120) Tract. XII, disp. 1, dub. 2, num. 25; t. VI, p. 209^{b}. — In ed. 1730 legitur: « *art. 25* ».

(121) Sic in ed. 1730. Requiritur vero: Tract. XIII (*De vitiis et peccatis*), disp. 3, dub. unic., num. 1 sqq.; t. VII, p. 46^{a} sqq.

(122) Ed. Leon., t. VI, p. 28^{a}: ... *Est tamen aliqua participatio beatitudinis: et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una. Et ideo... quia in promptu habet eam semper* [« *potest* » add. PKa] *operari; et quia etiam...*

tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, puta somnii, vel occupationis alicuius naturalis, ad operationem praedictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Ad quintum dicendum quod aequivocat verbum illud *habitus*. Verum est quod matrimonium spirituale patriae consistit in actu: ibi enim semper et invariabiliter est anima in actuali suiipsius suarumque potentiarum unione cum Deo. Ideoque matrimonium illud dicitur consummatum consistitque in actu. In via autem, ut multoties dictum est, non potest anima semper esse Deo unita secundum suas potentias : quandoquidem intellectus non potest semper actu contemplari, nec voluntas diligere. Potest tamen ipsa anima in via esse Deo unita secundum suam substantiam. Sic docet Mysticus noster Doctor in suo *Epithalamio*, cant. XXVI (123), ubi dulcissime modulatur :

En la interior bodega
De mi amado bebi, y quando salia
Por toda aquesta vega,
Ya cosa no sabia,
Y el ganado perdi, que antes seguia.

Secundum carmen sic ad rem nostram declarat sanctus Doctor (124): *Quamquam semper sit anima in hoc sublimi statu matrimonii, postquam in eo illam Deus collocavit.Non tamen semper est in actuali unione secundum dictas potentias, quamquam unita sit secundum animae substantiam.* Et haec secundum substantiam animae unio est unio illa habitualis in qua huius vitae spirituale matrimonium consistere tradunt mystici doctores. Haec autem unio nec est, nec potest esse habitus, v. g., caritatis, fidei, sapientiae aut alius, de quibus argumentum procedit; sed est unio habitualis, quam sic egregie explicat *Mysticum Directorium*, tract. IV, disp. 4, sect. 2, numero 399 (125): *Verum quidem est,* inquit, *quod non est semper in actuali cognitione, et contemplatione, et amore Dei: sed quamvis illum aliquando non videat, nec amet actu, habitualiter tamen illum secum sentit, et intelligit sibi esse praesentem. Nec per hoc, quod ad alia opera virtutum distrahatur, amittit hanc praesentiam, sed in quocumque opere bono eam sentit.* Ecce in quo matrimonium spirituale viae consistit, et quid sit unio illa habitualis, quidque nomine habitus intelligant mystae, cum tale matrimonium in habitu consistere docent.

ARTICULUS III

An ab habitu fidei eliciatur actus in quo consistit perfectio substantialis ?

363. Ad tertium sic proceditur: Videtur quod non sit fides habitus eliciens actum perfectionis substantialis : quia perfectio est actus suavissimus. Sed actus fidei non habet istam suavitatem; quin potius est aridus. Ergo perfectio substantialis non est actus fidei, sed doni sapientiae.

Praeterea : Potentia medio actu perfectionis attingit obiectum ex quadam connaturalitate et affectione ad ipsum. Sed medio actu fidei non sic attingit intellectus Deum; immo attingit illum contra id in quod eius natura inclinat, videlicet propter extrinsecum dicentis testimonium. Ergo perfectio non est fidei actus.

Praeterea : Actus in quo perfectio inchoata consistit talis conditionis est, ut, etiam si fides non exstaret, eodem modo

(123) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVI; (I escrit.) canc. XVII; ed. crit., t. II, pp. 297 y 550.

(124) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVI, v. 2; ed. crit., t. II, p. 300: *Porque aunque esté el alma siempre en este alto estado de matrimonio después que Dios le ha puesto en él, no empero siempre en actual unión según las dichas potencias, aunque según la sustancia del alma sí.* — Similiter in *El primer Cántico espiritual*, canc. XVII, v. 2; ed. crít., t. II, p. 552, praeter sequentia: *Porque aunque está el alma... después que Dios la ha puesto en él,... la sustancia de el alma, sí.*

(125) i. e. ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D., l. c.; ed. Vivès, Parisiis, 1904, p. 564.

suum obiectum attingeret, ut docet auctor *Lucernae mysticae* (126) alibi (127) a nobis datus estque commune mystarum documentum perfectorumque experimentum. Sed talis actus dari non potest sine suo habitu. Ergo iste habitus non est fides.

Praeterea: Perfectio summe desiderat Deum facialiter contemplari secundum illud: *Cupio dissolvi et esse cum Christo* (128). Sed in hoc fides influere non potest: perit enim adveniente gloria. Unde in sui destructionem influeret, si in tale desiderium influeret. Ergo fides non elicit perfectionem.

Praeterea: Perfectionis inchoatae actus quo sublimior est, eo, intra ambitum fidei tamen, clarior est. Sed fides quo perfectior est, est obscurior. Ergo non est habitus inchoatae perfectionis. Probatio mediae : sicut ardor est de ratione caritatis, ita obscuritas est de ratione fidei; sed caritas quo perfectior, est ardentior, iuxta illud: *Lampades eius lampades ignis atque flammarum* (129); ergo et fides quo maior, est obscurior.

Praeterea : Actus contemplationis elicitur ab habitu theologiae mysticae. Sed fides non potest esse habitus theologiae mysticae. Ergo. Probatio mediae: habitus theologiae mysticae seu theologia mystica habitualis manet in patria, ut dictum est in I lib., disp. 1, quaest. 9 (130); sed fides non manet in patria, ut multoties dictum est; ergo fides non est theologia mystica habitualis.

364. Sed contra est : quod Christus Dominus dixit apud *Ioannem,* cap. XVII (131): *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, etc.* Quae verba omnes intelligunt de cognitione quae est hominis perfectio. Intelligendaque esse de perfectione viae docent noster D. Cyrillus Alexandrinus, lib. XI *in Ioannem,* cap. XVII (132); Theophylactus (133), Hilarius (134) et alii plures quos adducunt Vazquez, I^{a} II^{ae}, disp. 11, cap. 3 (135) et Castro verbo *Beatitudo,* haeresi 4 (136). Quos sequitur Montesinos, I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 4, disp. 4, § 1, num. 91 (137), affirmans quod dati auctores intelligunt haec verba de cognitione per fidem, quae quidem dicitur vita aeterna inchoative.

Praeterea: Perfectio inchoata est actus nobilior inter omnes actus cognoscitivos, sicut perfectio meritoria est actus sublimior inter omnes actus affectivos. Sed quia perfectio meritoria est huiusmodi, non ponitur actus alicuius doni ad voluntatem attinentis, sed est actus caritatis, quae omnibus donis perfectior est. Ergo ob eandem rationem perfectio inchoata non est actus alicuius doni ad intellectum spectantis, sed est actus fidei, quae virtus theologalis cum sit, donis omnibus etiam praestat.

Respondeo dicendum quod praesens controversia nullum locum habet erga perfectionem per modum meriti; omnes quippe fatentur esse actum caritatis. Movetur tamen circa perfectionem inchoatam. Quam quidem videntes aliqui esse suavissimam, iucundissimam et ex connaturalitate ad res divinas procedere, dixerunt non posse esse actum fidei, quae de se arida est ducitque intellectum qua eius genium non inclinat: ipse enim tunc

(126) IOSEPH LOPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica pro directoribus animarum,* tract. III, cap. 6, num. 58; Bassani 1782, p. 51^{b}.

(127) T. I, disp. prooem. 1, num. 258; ed. 1924 sqq., p. 225.

(128) *Phil.,* c. I, v. 23; Hetzenauer, p. 1142: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

(129) *Cant.,* c. VIII, v. 6.

(130) Tom. I, disp. prooem. 1, quaest. 9; ed. 1924 sqq., pp. 208^{a}-215^{b}.

(131) v. 3; Hetzenauer, p. 1059: *Haec est autem vita aeterna: Ut...*

(132) *Expositio sive commentarius in Ioannis evangelium,* cap. XVII, v. 3, lib. XI, cap. 5; Migne, P. G., t. 74, col. 483-488. — In ed. 1730 erronee legitur: « *cap. 16* ».

(133) *Commentarius in Ioannem,* cap. XVII, v. 3; Migne, P. G., t. 124, col. 226. — Text. graec., *ib.,* col. 225.

(134) CASTRO, loco infra citando, remittit ad *Librum de Dei Patris et Filii unitate;* qui *Liber* non est nisi « *rhapsodia studiosi cujuspiam, tum e secundo libro de Trinitate, tum maxime ex nono consarcinata* », cf. Migne, P. G., t. 10, col. 883; revera textus a Castro allegatus invenitur apud HILARIUM, *De Trinitate,* lib. IX, num. 32; Migne, P. G., t. 10, col. 306.

(135) num. 13; Lugduni, 1631, t. I, p. 55^{b}.

(136) *Adversus omnes haereses libri XIIII,* lib. III, voce « *Beatitudo* », haeres. IV; Parisiis 1564, fol. 56*v*-57*r*.

(137) *Commentaria in Primam secundae,* quaest. 3, art. 4, disp. 4, quaest. 3, §. 1, num. 91; Compluti, 1621-1622, t. I, p. 96.

procedit connaturaliter, quando procedit propter intrinsecam penetrationem veritatum quas cognoscit; fide vero ductus procedit propter extrinsecum dicentis testimonium. Unde dixere perfectionem substantialem inchoatam esse actum doni intellectus, aut sapientiae, aut utriusque.

Sed hoc stare non potest *primo:* quia, ut disp. 13, quaest. 3 (138), fuse diximus, dona nullos actus habent quos ipsa quoad entitatem eliciant, sed modificant virtutes ut ex speciali Spiritus Sancti instinctu procedant. Unde donorum actus sunt quoad entitatem a virtute; et hanc virtutem assignare tenentur. Sed quia haec doctrina nec loco citato simpliciter necessaria nobis fuit (posset siquidem praecipuum illius disputationis assertum sine illa sustineri), nec modo, etiam ad melius, necessaria est, idcirco dicimus quod istorum positio stare non potest *secundo:* quia perfectio inchoata est actus inter omnes cognoscitivos perfectissimus: est enim actionum humanarum huius viae finis hominisque beatitudo. Unde debet esse perfectissimus inter omnes. Manifestum est autem quod virtutum theologalium actus superant perfectionem actuum aliorum habituum. Unde etiam si donis actus quoad entitatem concedantur, non potest in eorum actibus perfectio consistere: absonum quippe foret ponere beatitudinem in actu minus perfecto. Relinquitur ergo quod perfectio substantialis viae sit actus fidei. Nec motivum illorum alicuius momenti est: procedunt enim sine consideratione distinctionis versantis inter fidem illustratam et non illustratam. Fides non illustrata habet illam veluti ariditatem quam illi agnoscunt; et propter hoc perfectionis elicitivam esse negant et nos cum ipsis negamus. Fides vero donis Spiritus Sancti illustrata habet omnia illa quae ipsi desiderant in habitu perfectionem eliciente. Quandoquidem ipsa ductus intellectus procedit ex intima penetratione ac mystica connaturalitate ad veritates divinas, quas attingit. Quae omnia loco citato (139) affatim comprobata sunt. Est ergo fides illustrata habitus eliciens inchoatam perfectionem. Per quod patet ad primum et secundum argumentum.

365. Ad tertium dicendum quod si fides non exstaret, non daretur perfectio inchoata. Unde falsum est quod eodem modo attingeret, etc. Dictum illud mysticorum fundatur in penetratione perfectissima et experimentali qua donum intellectus sapientiaeque donum veritates divinas introspiciunt. Sed casu quo fides abesset, veritates illas neutiquam penetrarent. Vel quia dona actus, ut dictum est, non eliciunt; vel quia, etiam si elicerent, cum fides sit spiritualis aedificii substantia, ea destructa, impossibile est aliquid aliorum remanere. Esto tamen quod dona remanerent et actus elicerent, adhuc non posset perfectio in illis consistere: quia tales (140) actus cum non essent a virtute theologali, non attingerent immediate ultimum finem, subindeque non posset anima mediis illis actibus uniri suo ultimo fini, in cuius immediata coniunctione perfectio sita est.

Ad quartum dicendum quod suppositum fidem habens perfectumque cupit *dissolvi et esse cum Christo;* quod suppositum nihil amittit in amissione fidei, cuius absentia praesentia luminis gloriae decoratur. Unde nulla perversitas reperitur in isto desiderio. Sicut non invenitur in eo quod mortem appetat ut Deum possit eius anima facialiter contemplari : quia aliter cognoscit impossibile sibi esse hac felicitate gaudere. Si ergo proprium *esse* amittere cupit cupiens *dissolvi*, quid mirum si fidei finem desideret et pro lumine gloriae impatienter suspiret?

Ad quintum dicendum quod obscuritas non est ratio formalis fidei. Non enim fides veritatibus assentit quia obscurae sunt, sed quia a Deo sunt revelatae. Consequenterque ad fidei augmentum non augetur fidei obscuritas; quae est conditio indispensabiliter exacta ut assensum praestet. Et conditio non crescit crescente eo cuius est conditio. Ardor est ipsa natura caritatis, quae ex propria conditione ignis est, iuxta illud Vulgaris (141): *Quis enim celaverit ignem, lu-*

(138) T. II, ed. 1924 sqq., pp. 684a-703b.
(139) T. II, disp. 13, quaest. 3; ed. 1924 sqq., pp. 684a-703b.
(140) « *talis* » in ed. 1730.
(141) Hunc textum apud Ovidium frustra quaesivi.

mine qui semper proditur ipse suo? Unde ad incrementum caritatis crescit ardor, sed non ad incrementum fidei augetur fidei obscuritas ob assignatum discrimen.

Ad sextum dicendum theologiam mysticam aliam esse naturalem et aliam supernaturalem, ut in secundo libro dictum est. Theologia mystica naturalis, quae est habitus theologiae, manet utique in patria et de hac locuti fuimus in primo libro (142). Theologiam mysticam supernaturalem manere in patria non posse certum est: cum sit ipse habitus fidei donis illustratus, ut diximus in secundo libro, disp. 13, quaest. 1 (143). Et licet in primo libro (144) assereremus hanc etiam theologiam mysticam habitualem manere in patria, hoc intelligendum esset iuxta opinionem eorum qui tenere videntur habitum elicitivum contemplationis esse aliquod ex donis Spiritus Sancti; quibuscum tunc morem gerebamus, quia adhuc tempus non advenerat in quo proprium dictamen exponeremus.

DISPUTATIO XVII

De contemplatione perfectorum quoad prædominium in vires corporis.

A perfectione ipsa qua homo redditur perfectus, methodice ad sublimem contemplationem quae propria perfectorum est, gradum facimus. Huius contemplationis naturam, conditionem, principia, obiecta, species ad eam concurrentes aliaque huius generis serio ac fuse a nobis disputata sunt duobus tomis praecedentibus. Restant tamen plurima exploratione dignissima. Inter quae insignem locum occupat virtus, activitas, praedominium quo sublimis contemplatio ista gaudet in vires corporeas. An scilicet tam potens sit ut eas liget, dum exercetur? An vero possit haec contemplatio dari, quin praeiactae vires a sua muneris applicatione arceantur?

Vires corporeae sunt in multiplici differentia: nam aliae sunt naturales, aliae animales et rationales aliae. Vires naturales sunt quibus nutrimur, augemur, etc. Vires animales subdividuntur in externas et internas. Externae sunt sensus exteriores: visus, auditus, gustus, odoratus et tactus. Internae sunt sensus interiores: ut sensus communis, imaginativa, etc. Vires rationales sunt quae sunt propriae animae rationalis, quae, eaedem cum sint, tripartiuntur in seipsas prout sunt animae separatae, et animae corpori immortali unitae, et animae corruptibili coniunctae, et animae corpori corruptibili coniunctae. De duplici primo gradu virium rationalium directus sermo nobis in praesenti non est, nec difficultatem continet seria discussione indigentem. Unde loquimur de viribus animae rationalis in hoc statu, in quo quamquam a corpore ut ab organo absoluta sit propter ipsius celsitudinem, dependet tamen ab illo tanquam a ministrante, ita ut non possit operari sine hoc ministerio iuxta scitissimum (1) : *Oportet intelligentem phantasmata speculari.* Quod est idem ac dicere animam rationalem concursu phantasiae indigere ut operetur.

Has omnes vires eadem animae rationalis indivisibilis entitas radicat, omnesque earum actus et operationes ab illa sunt. Unde eadem inidivisibili anima, ut vegetativa est, nutrimur et augemur mediis viribus naturalibus; ipsa, ut sensitiva, videmus, gustamus, cogitamus, etc. mediis viribus animalibus; ipsa denique, ut rationali, volumus et intelligimus mediis viribus rationalibus. In praesenti ergo disputatione conquirimus an anima ra-

(142) Cf. tom. I, disp. prooem. 1, quaest. 9; ed. 1924 sqq., pp. 208ª-215ᵇ.

(143) num. 15 sqq.; ed. cit., t. II, pp. 657ª sqq.

(144) T. I, disp. prooem. 1, quaest. 9; ed. cit., pp. 208ª-215ᵇ.

(1) ARISTOTELES, *De anima*, lib. III, cap. 7, num. 3 et cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 470 et 471; Bekk., 431ª, 16-17 et 432ª, 8-9.

tionalis sublimissimae contemplationi dedita ita in ipsa absorbeatur, ut a fovendis viribus naturalibus et animalibus alienetur. Ita ut tunc temporis nullum exercitium habere possint vires istae; atque adeo cessent pro tunc nutritio, augmentatio, etc.; et omnes sensationes sensuum externorum internorumque. Etiamque disputamus an possit absolvi contemplatio ipsa a dependentia quam a phantasia dicit ; ita ut dabilis sit contemplatio viae sine eo quod intellectus illam eliciens phantasmata speculetur, nec phantasiae ministerio utatur. Haec est disputationis praesentis materia; grata quidem et pro dirigendis animabus penitus necessaria. Est etiam universalissima propter diversissimas res quas comprehendit. Putaret forsan aliquis haec ad tractatum de raptibus et extasibus spectare; nec improprie ibi collocanda fatemur; verum quia aliud est raptus, aliud vero contemplatio a qua causatur, idcirco modo agimus de contemplatione ipsa raptum causante, suo loco reservantes agere de raptu causato a contemplatione. Sicque sua propriori sede omnia gaudent.

QUAESTIO PRIMA

Utrum vehemens contemplatio impediat vires naturales?

Liquet ex modo statutis quae sint vires naturales animae et quod vires istas impediri nihil aliud est nisi quod anima ita vehementi contemplatione absorbeatur, ut sibi soli pene non sufficiens vires proprias sibi reservet et suum concursum deneget facultatibus naturalibus. Unde tunc temporis nutritio et augmentatio cessent.

§. I. Nonnulla ante dubii resolutionem praemitto.

1. Praemittere placet quod ligatio virium seu facultatum animae potest tripliciter intelligi iuxta earundem facultatum praeiactam diversitatem. Primo enim potest intelligi quod ligentur vires tam animales quam rationales, et solummodo solutae sint facultates naturales. Secundo, ita ut facultates rationales et naturales ligatae sint, et tantum animales expeditae. Tertio denique, ita ut solum sint expeditae rationales, et aliae ligatae sint seu impeditae. Ut autem certa ab incertis separemus, supponendum est pro hac et sequentibus difficultatibus posse ac de facto dari ligationem facultatum animalium rationaliumque solutis tantummodo naturalibus, ut videre est in dormientibus: in illis quippe solum anima vegetativa operatur, sensitiva ac rationali dormientibus. Similiter ligatio facultatum naturalium et animalium, solutis rationalibus, intelligibilis est: quia cum virtutes rationales incorporeae sint et impermixtae, possunt interdum operari, quamquam aliae facultates ligatae sint. Hanc tamen ligationem natura nunquam facit propter duo. Primum est: quod talis ligatio esset nociva : illa enim multum debilitaretur individuum, cum nutriri toto illo tempore non posset. Secundum est: quod intellectio est in nobis per conversionem ad phantasmata, a quibus virtute intellectus agentis abstrahuntur species quae deserviunt pro cognitione intellectiva. Unde solet dici: *Oportet intelligentem speculari phantasmata* (2). Quocirca naturae impossibile est quod possit hanc virium animalium ligationem causare, ex quo destructiva sit intellectionis. An autem gratia hoc causare possit, postmodum examinandum est.

2. Ultimus modus intelligendi praeiactam ligationem est: si consideremus facultates naturales ligatas et simul rationales, solutis sensitivis. Sed huiuscemodi ligatio nec fit a natura, nec a gratia. Non a natura: quia, ut dictum est, ipsa non

(2) Cf. ARISTOTELES, l. c. in nota (1).

operatur superflua. Foret autem superflua solutio facultatum animalium, aliis facultatibus ligatis. Immo et nociva foret: quia tunc casus operationes sensitivae essent valde intensae: eo quod vis animae ab aliis aliarum virtutum operationibus segregata, tota et totaliter operationibus sensibilibus insudaret. Et cum alias vires naturales supponantur ligatae, cito individuum decumberet, cum non haberet unde adeo ingentem spirituum copiam, tunc indispensabilem, ministraret. Quocirca natura huiuscemodi virtutum animalium solutionem causare non potest. Sed nec gratia causat. Ut quid enim gratia causaret id quod nec meriti, nec demeriti capax est, et aliunde ipsius operantis mors est? Primum liquet ex ligatione virium rationalium, sine quibus nec meritum, nec demeritum est. Secundum patet ex ligatione virium naturalium, ut dictum est.

3. Dices: Potest natura causare solutionem virtutum naturalium, ligatis sensitivis et rationalibus; et potest gratia causare, ligatis sensitivis et naturalibus, solutionem rationalium. Ergo similiter poterit natura dictam illam ligationem et solutionem causare.

Respondetur negando consequentiam ob manifestum discrimen. Dictum enim est quod si vires animales, ligatis aliis, solutae essent, nullum commodum operans reportaret, quin potius nocumento ineluctabili premeretur. Quod autem solummodo virtutes naturales quandoque solutae sint, cedit in manifestam utilitatem operantis. Eget quippe tota animae applicatione ut perfecte digerat alimentum nutriaturque, quod fieri non valet nisi medio somno vires animales ac rationales ligentur; quandoquidem anima pluribus intenta minor ad singula est. Et hoc evenit in vigilia, cum anima non solum ut vegetativa operatur, sed etiam ut sensitiva et rationalis. Subindeque in vigilia non potest anima, quantum par est, individui utilitati consulere. Quocirca provisum a natura est de remedio quod medio somno habetur, in quo ut vegetativa tota suae activitatis applicatione operatur.

Relate ad id quod de gratia dicitur, datur etiam magnum discrimen: quia licet gratia posset illam animae abstractionem causare (quod respectu facultatum naturalium iam in ipsa quaestione videbimus esse falsum et respectu virtutum sensitivarum postea explorandum est), foret ut intelligentem ad sublimissimam contemplationem elevaret, eximii meriti ei offerens occasionem. Cuius contrarium inveniretur in illa solius partis sensitivae solutione: nullum enim lucrum operans inde haberet.

4. Instabis: Ligatis facultatibus animalibus et rationalibus, et solutis solummodo vegetativis, dari potest magnum meritum. Ergo potiori iure solutis viribus sensitivis. Patet ista: quia perfectiores sunt. Et antecedens probatur ex Divo Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 2 (3). Cuius verba dedimus disputatione praecedenti (4).

Respondetur distinguendo antecedens: *dari potest* virtute operationis facultatis rationalis somnum ipsum in finem ultimum ordinantis, concedo; virtute facultatis vegetativae, nego antecedens. Et hoc est quod Divus Thomas articulo illo docet, cuius haec sunt verba (5): *Quia etiam ipsam cessationem, puta somni, vel occupationis alicuius naturalis ad operationem praedictam* (scilicet beatitudinem homo) *ordinat, quasi videtur operatio continua esse.* Hinc pia mater Ecclesia docet nos ad Deum quotidie clamare (6): *Salva nos, Domine, vigilantes, custodi nos dormientes; ut vigilemus cum Christo, et requiescamus in pace.* Ex hoc autem nihil contra praeiactam doctrinam infertur: quia etiam si hoc eveniret, solutis tantummodo viribus sensitivis, totum meritum in praecedentem ordinationem refunderetur.

(3) ad 4.
(4) num. 362.
(5) l. c.
(6) *Breviarium Romanum*, ad Completorium.

5. Urgebis: Facultates sensitivae sunt meriti capaces. Ergo circumscripta illa ordinatione rationis, illarum operationes meritoriae sunt. Patet ista; et antecedens probatur primo: quia sunt capaces demeriti; ergo et meriti. — Probatur secundo: quia sunt subiecta virtutum; ergo et capaces meriti. Omnes dictae propositiones videntur innegabiles : quandoquidem omnes virtutes morales versantes circa passiones in appetitu sensitivo subiectantur, ut ex Divo Thoma docent nostri Salmanticenses, tract. XII, disp. 2, dub. 2 (7). Et insuper in sensibus internis virtutes etiam subiectari docet Divus Thomas, I^{a} II^{ae}, quaest. 50, art. 3, ad 3, ubi ait: *In ipsis interioribus virtutibus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus.*

Respondetur primo: hanc urgentiam in vanum laborare: assignat enim non causam pro causa. Etenim quamquam vires sensitivae meriti eximii capaces forent, adhuc gratia ipsarum solutionem cum aliarum ligatione non causaret. Ratio est: quia, sicut natura, multo magis horret gratia superflua. Cum autem nullius utilitatis hoc esset, ut dictum est, idcirco nunquam a gratia causari potest. Esset et nocivum: quia si, ligatis virtutibus naturalibus, beneficio gratiae sensitivae vires suas operationes elicerent, cum tunc casus valde intensae essent, magnam spirituum copiam consumerent et non habentes unde alios de novo pariter absumendos desumerent, totum hoc beneficium cederet in operantis ruinam. Unde ex una parte esset superfluum et ex alia nocivum. Quod longe distat ab ordinatissimo, indulgentissimoque gratiae genio. Et hoc est fundamentum ob quod denegavimus hoc a gratia fieri posse. Verum, quia supra diximus hoc non posse fieri a gratia: quia dictae facultates nec meriti nec demeriti sunt capaces, ideo

Respondetur secundo distinguendo similiter antecedens: *capaces* ex motione et imperio voluntatis, concedo; sine illo, subdistinguo; secundum quid, concedo; simpliciter, nego antecedens. Loquimur modo de appetitu sensitivo et postmodum de sensibus internis sermo erit. Dicimus ergo quod in irascibili et concupiscibili subiectantur omnes eae virtutes morales quae circa passiones sunt, ut sunt temperantia, fortitudo, castitas, etc. Et quod etiam vitia his virtutibus opposita in illis subiectantur. At nec meritum nec demeritum simpliciter tale in ipsis reperiri potest sine actuali motione et influxu voluntatis. Quod modo supponi debet. Hunc voluntatis influxum concedere non potest obiiciens, cum supponat ligatas facultates rationales. Unde tunc appetitus sensitivus prout in homine solum foret capax demeriti secundum quid. Quod non obscure docuit Magister in II *Sent.*, dist. 24 (8), dicens : *Si peccati illecebra in solo sensualitatis motu tenetur, veniale ac levissimum est.* Et clarissime tradidit Divus Thomas quaest. 7 *De malo,* art. 6, in corpore (9), ubi ait: *Sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis, et voluntatis: et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate; sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum.* Si ergo malum, quod adest ex quocumque defectu, solummodo secundum quid invenitur in appetitu, cum operatur sine imperio voluntatis; meritum, quod est bonum atque ideo debet consurgere ex integra causa, quomodo sine dicto imperio reperietur? Ubi ergo est utilitas quam illud gratiae beneficium afferret?

Idem prorsus diceremus de sensibus internis, si in ipsis subiectarentur virtutes aliquae. Sed nec hoc concedere debemus, nec traditum est a Divo Thoma loco allegato. Quippe Sanctus Doctor non dicit esse virtutes aut vitia, sed habitus. Sunt enim reipsa habitus de genere boni aut mali, sed virtutes aut vitia non sunt. Cuius rationem, locutus de habitibus de genere boni, affert Sanctus Thomas, I^{a}

(7) T. VI, pp. 245^{a}-252^{a}.

(8) cap. 9; ed. Quaracchi, 1916, t. I, p. 424: *Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum.* — In ed. 1730 erronee legitur: « *dist. 25* ».

(9) Ed. Vivès, t. XIII, p. 476^{a}, ubi desunt verba: *et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate.*

II^{ae}, quaest. 56, art. 5, (10), sic procedens: *Oportet, quod virtus sit in illa potentia, quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum; sed magis in intellectu, vel ratione.* Unde minus urget obiectio in his sensibus quam in sensitivo appetitu.

6. Observa tamen quod, dum dicimus sensus internos esse subiecta habituum, non comprehendimus sensum communem, qui sane nullius habitus subiectum est. Unde de illo idem quoad hoc iudicium ferendum est ac de sensibus externis; quorum omnium eadem penitus ratio est. Videlicet, quod sensus communis non cognoscit sensibilia nisi determinate ut praesentia. Subindeque non subordinatur voluntati; nec potest in absentia sensationis sensuum externorum propriam sensationem habere. Quae sunt motiva reddentia sensus externos incapaces recipiendi aliquem habitum. Unde nec illum recipere valet sensus communis. Videatur Caietanus, II *De anima,* cap. 15 (11); Bañez, I^{a} parte, quaest. 78, art. 4 (12) et nostri Complutenses, III *De anima,* disp. 14, quaest. 1 et 2 (13).

Maneat ergo dabile non esse quod vires naturales et rationales ligatae sint, et sensitivae solutae. Unde huius quaestionis et aliarum huius disputationis difficultas devolvitur ad illum ultimum modum quem proposuimus: an videlicet, solutis facultatibus rationalibus, ligentur naturales et sensitivae? De primo agitur in hac quaestione ac de secundo in sequentibus.

§. II. Sententias refero, controversiam dirimo proboque.

Circa praesentem controversiam duplex sententia militat. Prima tenet vires naturales ligari per vehementem contemplationem. Sic opinatur Abulensis, *in Genes.,* cap. XIII, quaest, 400 et sequentibus (14); et *II Paralipom.,* cap. XVIII (15); et *Paradoxon* III, cap. 46 (16). Secunda sententia hanc ligationem negat. Haec est Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 5; et quaest. 13 *De verit.,* art. 4 (17); quem sequuntur Mag. Vallgornera, quaest. 4 *Theologiae mysticae,* art. 8, num. 4 (18) et art. 17, num. 7 (19); Eximius Suarez, Tomo II *De religione,* lib. II, cap. 18, num. 7 (20). Quae sententia statuitur a nobis pro conclusione.

7. Et probatur ratione simul et auctoritate: Quoniam ad contemplationem requiritur ligatio eorum *quae vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire.* Sed *operatio animae vegetabilis et operatio animae intellectivae non se impediunt.* Ergo ad contemplationem *non requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis.* Omnes propositiones sunt Divi Thomae loco allegato ex quaest. 13 *De veritate* (21), in quibus et nostram asser-

---

(10) Ed. Leon., t. VI, p. 306^{b}: ... *intellectivam. Et ideo...*

(11) *Commentaria in libros Aristotelis de anima,* lib. II, cap. 15, §. *Series autem haec est;* Florentiae, 1509, in-4°, sine paginatione. Exemplar huius operis adest in Biblioteca real del Escorial, 17-I-13.

(12) Duaci, 1614, t. I, pp. 271^{b}-285^{a}.

(13) COMPLUTENSES ABBREVIATI, i. e. IOANNES AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Artium Cursus, De anima,* lib. III, disp. 14, quaest. 1 (De sensu interno communi); quaest. 2 (de phantasia); Lugduni, 1670, t. IV, pp. 221^{a}-227^{a}; 227^{a}-233^{a}. — COMPLUTENSES, *Artium cursus, De anima,* lib. III, disp. 15, quaest. 1-2; Lugduni, 1637, t. IV, pp. 368^{a}-379^{a}; 379^{a}-391^{a}.

(14) i. e. TOSTATUS seu TOSTADO (Alphonsus—), Episc. Abulensis, *In Genesim,* cap. XIII, quaest. 400 sqq.; *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1613, t. I, pp. 317^{a} sqq.

(15) quaest. 26; ed. cit., t. VIII (part. II), pp. 408^{a}-409^{a}. Cf. etiam II *Paralipom.,* cap. I, quaest. 18; t. VIII (part. II), pp. 19^{b}-21^{b}.

(16) *Paradoxa quinque,* Paradoxon III, cap. 46; ed. cit., t. XII (part. II), p. 61^{b}.

(17) Ed. Vivès, t. XV, pp. 5^{b}-8^{a}.

(18) *Mystica theologia Divi Thomae,* quaest. 4, disp. 2, art. 8, num. 1108; Augustae Taurinorum, 1911, t. II, pp. 192-193.

(19) *Mystica theologia Divi Thomae,* quaest. 4, disp. 2, art. 17, num. 1197; ed. cit., t. II, p. 247.

(20) *De virtute religionis* t. II, tract. IV, lib. II, cap. 18, num. 7; ed. Vivès, t. XIV, pp. 198^{b}-199^{a}.

(21) art. 4, corp.; ed. Vivès, t. XV, pp. 6^{b}-7^{a}: ... *nec requiritur abstractio...*

tionem approbat et rationem efficacissimam qua comprobetur, propinat.

Declaratur vis facti discursus: Etenim cum exploramus an per vehementem contemplationem ligentur vires naturales, dubitamus an vires naturales impedire possint vehementiam qua actus intellectus fulget in extraordinaria contemplatione. Si namque nullatenus impedire supponantur, nulla erit ligatio. Nec hoc impedimentum potest non esse reciprocum. Quandoquidem si virtutes naturales aliquam virtutem habent ad impediendam vehementiam contemplationis, ut haec detur, debet illarum virtutum virtutem superare, subindeque impedire ne propriàs operationes eliciant. Sin minus, vel non dabitur contemplatio vehemens; vel, quod verum est, nullatenus contemplationis vehementiae obsunt. Unde liquet veritas utriusque praemissae. Videlicet, quod ad contemplationem vehementem requiritur ligatio eorum quae talem vehementiam nata sunt impedire. Sicut enim non est dabilis contemplatio quin impeditivum contemplationis ligetur, ita non dabitur contemplatio vehemens adstante impeditivo vehementiae contemplationis.

Dictum etiam est operationes animae vegetabilis et intellectivae nullam inter se dicere contradictionem. Quod praeter dicta convincitur a contrario sensu: Etenim dari nonnullas operationes quae vehementiam contemplationis impediunt, modo supponendum est; et explorandum motivum huius impedimenti quo sibi reciproce obsunt eae operationes. Hoc fundamentum non est aliud nisi quod ad illarum operationum elicientiam requiritur intellectus advertentia et applicatio. Et consequenter quantum intellectus ad illas applicatur, tantum de advertentia ad contemplationem aufertur. Unde in conspectu earum dari non valet vehemens contemplatio.

Modo ergo pro ministeriis animae vegetativae quae intellectus advertentia exigitur? Quae attentio? Quae applicatio? Nulla sane. Et absdubio de cerebrositate appellaretur quisquis suum intellectum in talibus occuparet. Nec solum non requiritur pro dictis functionibus intellectus attentio, sed nec requiritur voluntatis applicatio. Non enim augemur et nutrimur quando et modo et quia volumus, sed etiam cum non volumus, immo et cum nolumus nutrimur et augemur. Pulchrum enim foret necessariam ponere intellectus voluntatisque applicationem pro iis functionibus, ad quarum perfectam exsecutionem natura destinavit somnii tempus, in quo ligatas esse facultates rationales fatentur omnes.In aliis operationibus animae sensitivae contrarium inveniri ipsa experientia testatur. Siquidem, ut in plurimum, experimur nos videre quae volumus; concupiscere aut irasci cum volumus; et non imaginari, reminisci aut cogitare nisi cum et quia volumus. In his ergo et similibus operationibus hoc ut in plurimum evenit: quia eodem modo requirunt virium rationalium applicationem. Unde cum contrarium in operationibus vegetabilibus detur, ut dictum est, relinquitur quod nullam virium rationalium applicationem exposcant. Consequenterque nullatenus ad invicem se impediunt dictae operationes. Verissimae ergo sunt duae illae propositiones Divi Thomae quae facti discursus praemissae sunt. Ex illisque deducitur illatio illa quam reproducimus: *Ergo ad contemplationem non requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis.*

8. Confirmatur ratio tradita discursu ex eodem Angelico Praeceptore desumpto: Contemplatio omnium contemplationum quae in via haberi possunt perfectissima non impedit actiones vegetabiles. Ergo nulla quantumvis vehemens. Patet ista: quia si contemplatio ob sui vehementiam operationes vegetabiles impediret, contemplatio vehementior impediret magis. Probatur antecedens: contemplatio perfectissima inter omnes quae in via dari possunt est illa qua Deus quandoque, rarissime tamen, facialiter videtur; sed pro hac non requiritur ligatio facultatum naturalium; ergo. Maior certa est; et minorem probant Divi Thomae allegati verba ex dicto art. 4, ubi in fine corporis (22)

(22) *De veritate*, quaest. 13, art. 4, corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 7b.

ait: *Ad videndum Deum per essentiam nullo modo requiritur abstractio ab actibus animae vegetabilis, nec aliqua eorum debilitatio, sed solum ab actibus sensitivarum potentiarum.*

Dedi Praeceptoris auctoritatem, qua minor indubie probata est. Sed debeo ipsam auctoritatem exponere, ut discrimen inter facialem et obscuram contemplationem notum sit et status praesentis controversiae penitus aperiatur. *Nullo modo,* ait Doctor sanctus, *requiritur, etc.* Hoc est nec per se, nec per accidens requiritur. Non requiritur per se: quia operationes animae vegetabilis nullatenus natae sunt per se impedire intuitivam contemplationem. Et in hoc convenit perfectissima haec contemplatio cum omnibus aliis contemplationibus minus perfectis : quippe nulli earum per se obsunt ob inculcata et inculcanda motiva. Non requiritur etiam per accidens: quia in illa sublimissima contemplatione intellectus non accipit a rebus, nec intelligit phantasmata speculando. Unde non datur consumptio spirituum animalium, quae vitales absumat et consequenter perfectae alimenti decoctioni ac nutritioni individui contraria sit. Et in hoc discriminatur contemplatio illa sublimis ab aliis quantumvis vehementibus contemplationibus: istae enim per accidens impediunt facultates vegetativas, quatenus faciunt quod phantasia eas torqueat ut ab eis spiritus extorqueat in suplementum eorum quos consumit. Hincque provenit adversa valetudo, fractae vires pallorque contemplativorum.Unde assertio nostra procedit de impedimento per se; quod sane non causat contemplatio vehemens. Impedit vero per accidens, quatenus utitur sensu defatigante ipsas vires naturales ipsarumque exercitium perfectum impediente. Quod hic insinuasse opus fuit, licet postea repeti debeat. Liquet ergo ex dictis emphasis Divi Thomae in illis verbis *nullo modo.*

9. Confirmatur secundo: Si contemplatio vehemens ligaret facultates naturales, talis ligatio vel fieret a natura, vel a libero arbitrio, vel a gratia. A nullo ex dictis fit. Ergo nullatenus fit. In maiori continentur omnia ea quibus abstractio illa attribui posset. Probatur minor pro prima parte primo: abstractio illa est superflua; ergo non fit a natura, quae, ut dictum iam est, suerflua horret. — Probatur secundo: est nociva ipsi naturae; ergo ab ea non fit.

Probatur eadem minor pro secunda parte primo : quia absurdum est cogitare nutritionem, v. c., ab arbitrio hominis dependere, ut, sumpto alimento, nutriatur, si et cum voluerit; et si aut cum noluerit, non nutriatur. — Probatur secundo et a priori: ea potest liberum arbitrium impedire quae subsunt voluntatis imperio; sed ex Aristotele, I *Ethicor.,* cap. ultimo (23), affatimque liquet ex dictis facultates vegetativae non subsunt voluntatis imperio; ergo. — Ex quibus probata est minor illa pro tertia parte: quia si illa abstractio non fit a natura quia superflua, nec a gratia fiet, quae magis quam natura superflua abhorret.

10. Probatur secundo assertio ratione alia fundamentali ex Divo Thoma, allegato art. 4 ex quaest. 13 *De veritate* (24): Etenim quod anima rationalis informet materiam, non impedit contemplationem. Ergo nec quod actus vegetativos exerceat. Antecedens certum est: secus enim nullus viator valeret contemplari. Probatur consequentia : Idcirco informare materiam non impedit contemplationem, quia hoc non minuit conatum et propensionem animae in Deum; fit enim haec informatio ab anima per modum naturae. Sed etiam actus vegetativi sunt ab anima per modum naturae operante, ut loquitur Divus Thomas, nec tale exercitium minuit aut retardare potest conatum et propensionem animae circa Deum. Ergo tales actus contemplationem non impediunt.

Confirmatur seu potius aperitur fundamentum cui factus discursus innititur : Idcirco unio ad materiam non impedit contemplationem, nec retardat aut minuit conatum animae in Deum, quia intellectus

(23) i. e., cap. 13, num. 14 et 18; Didot, t. II, pp. 13 et 14; Bekk., 1102^{b}, 11-12 et 29-30.

(24) Ed. Vivès, t. XV, pp. 5^{b}-8^{a}.

non admiscetur tali unione ab illa accipiens; eoque eius puritas dicta unione non inquinatur. Hoc ipsum evenit in exercitium actuum animae vegetativae. Ergo contemplationem non impediunt. Consequentiam suadet paritas; maior est laudati Divi Thomae iamque a nobis declaratur per ea quae subiicimus pro suadenda minori, quae potius expensione indiget quam probatione. Etenim quod intellectus aliquibus facultatibus admisceatur, nihil aliud est nisi quod earum ministerio indigeat ut proprias operationes eliciat. Hoc, inquam, est intellectum iis facultatibus admisceri et ab eis accipere: quandoquidem ministerio ipsarum habet species, quibus informatus intelligat. Hocque etiam est quod ipsius puritas inquinetur, ut eo articulo 4 et pluribus aliis in locis repetit sanctus Thomas. Quia videlicet intellectus, qui potentia nobilissima est et omnia sensitiva longe superans, pro hoc statu quasi cogitur ab ipsis sensitivis, quae superat, mendicare; non valens aliter contemplari, nisi ad sibi inferiora deprimatur. Et haec ad sensitiva depressio dicitur a Divo Thoma inquinatio; tangit enim intellectus sensitivis admixtus sensitivorum picem et inquinatur ab ea.

Nil horum invenitur in animae unione, ut notissimum cuique est. Quocirca per talem unionem non inquinatur puritas intellectus, nec eius activitas impeditur. Quae pariformiter vera sunt, si ad facultates vegetabiles applicentur; iis siquidem non admiscetur intellectus, cum ab ipsis species non habeat, nec ad hoc destinatae illae facultates sint; quandoquidem hoc est privative proprium facultatum cognoscitivarum, a quarum canone virtutes illae multum distant. Unde illis non admiscetur intellectus, nec inquinatur, nec impeditur. Subindeque intellectus vehementissimae contemplationi deditus ab illarum virtutum operationibus non abstrahitur.

11. Dices: Paritas adducta unionis formae ad materiam suadet repugnare vehementem contemplationem sine abstractione a facultatibus vegetativis. Ergo si tenet illa paritas, ruit tradita doctrina. Probatur antecedens: Unio formae ad materiam impedit facialem contemplationem, quandoquidem *non videbit me homo, et vivet* (25). Ergo (primo) impedit quamcumque aliam contemplationem: quippe impediens contemplationem activiorem superioremque potiori iure impediet contemplationem minus perfectam et activam. Ergo (secundo) vires vegetabiles impediunt contemplationem vehementem. Probatur ista: eo non impedirent, quia intellectus ipsis non admiscetur, ut dictum est; sed talis admixtio non requiritur, ut patet in intellectu intuitive contemplante, qui non admiscetur unioni formae ad materiam et tamen ab ipsa impeditur, ut vidimus; ergo pariformiter.

Respondetur negando antecedens; et probationis antecedens similiter negetur; cuius inserta probatio explicetur sic: *non videbit me* permanenter et ex statu, concedo; transeunter et supra statum, subdistinguo: *et vivet* sumpto *vivere* pro *esse* viventis, nego; pro operatione sensuum vel pro naturali intellectus operatione, concedo. Solutio est Divi Thomae dicto articulo 4 (26), ubi ait: *Ad secundum dicendum, quod vivere dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis, quod relinquitur ex hoc, quod anima unitur corpori, ut forma. Alio modo ponitur vivere pro operatione vitae: et sic distinguit Philosophus, in II de anima, vivere per intelligere, et sentire, et alias animae operationes. Et similiter cum mors sit privatio vitae, oportet, quod similiter distinguatur: ita quod quandoque designet privationem illius unionis, qua anima corpori unitur, ut forma: aliquando vero privationem operum vitae. Unde Augustinus: « ab hac vita, inquit, quisque quodammodo moritur: sive omnino exiens de corpore: sive aversus, et alienatus a carnalibus sensibus ». Et sic accipitur « mori » in glossis inductis. Quod patet*

(25) *Ex.*, c. XXXIII, v. 20; Hetzenauer, p. 75: *Non enim videbit...*

(26) *De veritate*, quaest. 13, art. 4, ad 2; ed. Vivès, t. XV, p. 7[b].

ex hoc quod subiungitur in glossa Gregorii: « Qui sapientiam, inquit, qui Deus est, videt : huic vitae funditus moritur, ne eius amore teneatur ». Opponitur ergo contemplationi intuitivae vita non sumpta pro *esse* viventis aut pro unione animae ad corpus, sed sumpta pro operatione carnalium sensuum, vel pro operatione intellectus quae carnalibus sensibus admiscetur, vel denique pro operatione illa quae ab huius vitae amore non segregat operantem. Unde mors huius operationis praecedere debet ad intuitivam contemplationem. De quo in speciali quaestione infra sermo redibit.

Per quae patet ad primam consequentiam. Fatemur enim unionem formae ad materiam seu vitam modo dicto sumptam impedire contemplationem illam activiorem et alias minus activas. Secus autem, si unio seu vita sumatur pro *esse* viventis; sic enim nulli contemplationi obest. — Similiter patet ad secundam consequentiam, quae neganda est. Et ad probationem dicendum: contemplationem facialem unioni sumptae pro *esse* nec admisceri, nec ab ipsa impediri. Impeditur tamen ab ea sumpta pro dicta operatione; qualiter et aliae contemplationes minus perfectae pariter impediuntur, ut quaestione sequenti dicemus. Ac denique ipsa animae unio ad materiam prout dicit *esse* viventis impedit contemplationem intuitivam permanentem et ex statu habitam. Hisque duabus distinctionibus explicanda est Scriptura illa *Exodi* in contrarium allata.

12. Replicabis: Unio formae ad materiam pugnat cum contemplatione intuitiva permanenter et ex statu habita. Ergo etiam impedit contemplationem obscuram perfectorum, quae permanens et ex statu est. Ergo similiter haec perfectorum contemplatio impeditur per vires vegetativas. Antecedens liquet ex modo dictis; et prima consequentia probatur: impediens contemplationem magis vigorosam impedit minus perfectam, iuxta illud *si vinco vincentem te, etc.;* sed unio formae impedit contemplationem claram, quae longe vigorosior est quam obscura; ergo et obscuram impedit. — Hincque probatur secunda consequentia : idem iudicium ferendum est, iuxta dicta, de facultatibus vegetativis relate ad contemplationem ac de unione formae ad materiam; sed unio impedit contemplationem permanentem ; ergo et facultates vegetativae.

Respondetur distinguendo antecedens : *unio* incorruptibilis, nego ; corruptibilis, subdistinguo: *pugnat* ob summam perfectionem contemplationis intuitivae, concedo; ob vigorem ipsius unionis, nego antecedens. Et deinde utraque consequentia neganda est. Itaque non quaevis unio impedit contemplationem intuitivam ; quandoquidem in beatis post universale iudicium erit unio formae ad materiam cum illa perenni ac felicissima contemplatione qua fortunatissimus ipsorum status constituitur. Impedit ergo illam contemplationem unio corruptibilis. Et hoc, non quia supponatur in illa vigor aliquis ita virtuosus ut possit illam contemplationem claram quasi pugnando superare, sed propter excessum ipsius contemplationis, quae adeo sublimis cum sit, non permittit secum miseriam corruptibilitatis; quam quidem permittit contemplatio obscura. Ex quo enim minus perfecta sit, non est incompatibilis cum corruptibilitatis miseria. Unde purus homo viator, quantumvis perfectus sit, peregrinatur a Domino; per fidem enim ambulat.

Per quae patet ad primam consequentiam, quam negandam esse diximus. Ad cuius probationem distinguatur maior : *impediens* ex activitate ac fortitudine, concedatur; ex summa improportione ad celsitudinem impediti, negetur maior. Paroemia illa *si vinco, etc.* intelligitur de impediente primo modo, non de secundo modo impediente. Nec enim peccatum veniale incompatibile est cum gratia viae ex quo incompatibile est cum gratia perfectiori, scilicet cum consummata. Nec vestis quae impedit ingressum ad regem, incompatibilis est cum ingressu ad inferiorem. Immo ex quo inferior sit, illam incompatibilitatem excludit. Et observa quod si replica aliquid probaret, probaret utique quod nulla contemplatio possibilis foret viatori. Quod hoc ipso principio de-

monstratur descendendo de prima in perfectione ad secundam, de hac ad tertiam et sic de aliis.

Ad probationem secundae consequentiae distinguatur minor: *contemplationem* facialem, concedatur; obscuram, negetur minor. Dictum est quod unio corruptibilis formae ad materiam, licet modo explicato impediat contemplationem claram permanenter habitam, non impedit contemplationem obscuram. Unde, si idem iudicium ferendum est, dicimus eandem contemplationem non impediri per facultates vegetativas.

§. III. Solvuntur argumenta.

13. Contra propositam conclusionem arguitur *primo:* Minus materiales sunt operationes animae sensitivae quam animae vegetativae operationes. Sed in vehementi contemplatione abstrahitur intellectus ab operationibus animae sensitivae. Ergo in ipsa contemplatione abstrahitur a vegetativae operationibus. Consequentia bona est: quia maior materialitas magis distat a spiritualitate, subindeque a magis materiali potiori iure debet abstrahere intellectus spiritualia versans quam a minus materiali. Maior liquet: quia operationes animae vegetativae sunt imperfectiores magisque distant a materialitatis contrario. Minor autem pro nunc supponenda est, quaestione sequenti examinanda.

Confirmatur haec ratio: Magis distant a vehementi contemplatione actus animae vegetativae quam operationes animae rationalis; quandoquidem istae eiusdem perfectissimae potentiae operationes sunt. Sed ab actibus animae rationalis abstrahit intellectus contemplantis. Ergo et ab actibus animae vegetativae. Probatur minor: quia, ut multoties diximus docentque theologiae mysticae et scholasticae magistri, intellectus debet actuum pluralitatem, etiam intellectualium, relinquere et ad fidei simplicitatem reduci, ut valeat perfecte contemplari; sin minus oleum et operam perdet.

Respondetur argumento, omissis praemissis, negando consequentiam, cuius expensio reddit non causam pro causa. Ratio ob quam intellectus vehementi contemplationi traditus abstrahitur ab operationibus sensitivis non est distantia; alioquin abstraheretur a volitione, quae magis ab intellectione differt quam alii actus cognoscitivi, a quibus abstrahere supponimus. Ratio seu motivum abstrahendi a sensitivis est: quia istae operationes requirunt animae advertentiam. Unde anima, dum totaliter superioribus traditur in contemplatione vehementi, non valet inferioribus opem ferre; secus enim non esset tradita totaliter superioribus, contra id ipsum quod supponitur et absdubio evenit in contemplatione de qua loquimur. Illae autem operationes quae nec voluntati subsunt nec animae attentionem exposcunt, quales sunt vegetativae, quae perfectius habentur in somno quam in vigilia, nullatenus impediunt quominus anima totaliter speculabilibus tradatur. Unde datur haec animae traditio totalis sine ipsarum ligatione.

Ad confirmationem respondetur ipsam quae modo diximus clarissime confirmare. Iubentur contemplativi actuum, etiam intellectualium, pluralitatem deserere. Ratio est: quod ista pluralitas actuum, licet antecedenter requiratur, inventa iam veritate, deserenda est et dirigenda mentis acies uniformiter et simplicissime in veritatem repertam. Non abstrahitur intellectus ab actu voluntatis, qui fovet ipsam contemplationem. Abstrahitur ab aliis intellectualibus actibus contemplationis quietem perturbantibus. Et hoc evidens signum est quod distantia aut indistantia nihil omnino conducunt ad praesentem controversiam. Abstrahit ab indistanti et non abstrahit a remoto, si remotum non inquietat et indistans activitatem et attentionem minuat.

14. Dices : Divus Thomas articulo 4 citato, ad 1 et ad 6 (27), docet quod magis remotum ab intellectu eius actum non impedit, quem perturbat id quod est

(27) *De veritate,* quaest. 13, art. 4, ad 1 et 6; ed. Vivès, t. XV, pp. 7ᵇ et 8ᵃ.

propinquum intellectui. Ergo distantia vel indistantia est ratio impediendi vel non impediendi contemplationem vehementem.

Respondetur distinguendo antecedens, quod verum est de remoto et propinquo formaliter, non vero de propinquo ac remoto materialiter. Similiter distinguatur consequens: *distantia* vel *indistantia* formalis, concedatur; materialis, negetur consequentia. Distantia materialis datur inter intellectum et ea quae minus cum ipso conveniunt, nihil tamen habent quo actus intellectus impediri possit. Distantia formalis datur inter intellectum et ea quae licet magis cum eo conveniant, habent tamen aliquid impediens actus intellectivos. Prima distantia non obest ac de ea locuti fuimus. Secunda impedit et haec attendenda est de eaque loquitur Divus Thomas. Quod inde liquet quod volitio magis distat a contemplatione quam actus intellectus, v. g., meditatio. Et tamen a meditatione abstrahitur intellectus, dum contemplatur, et non a volitione : quia distantia meditationis a contemplatione est formalis; distantia volitionis est materialis et in esse entis: ipsa namque non solum non habet impeditivum contemplationis, verum etiam ipsam fovet et finalizat.

15. Arguitur *secundo:* Qui nimium dediti sunt contemplationi, minus aluntur quam alii. Ergo in contemplatione ligantur vires vegetativae. Antecedens experientia suadet. Videmus enim contemplativos cibo parcissimo ad nauseam usque saturos. Et consequentia probatur: quia non adest principium a quo hic effectus valeat provenire, nisi a ligatione virium vegetabilium.

Confirmatur : Fames est signum nutritionis. At nimis dediti contemplationi parum famescunt. Ergo et parum nutriuntur. Consequentia bona est: quia a labore potentiae nutritivae fames provenit; siquidem vi eius alimentum consumitur, ex quo provenit quod aliud desideretur. Cuius ratio ea est: quod calor humidum radicale (quo consumpto, individuum devivit) depascit; ut autem illud penitus non consumat, sumitur alimentum quo portiones humidi quas calor destruxit, reparantur. Unde nulla vel exigua fames signat nutritivam vacare ab humidi consumptione; consequenterque valde debilitatam esse. Maior certa est : quia licet possit dari fames quae non sit signum nutritionis perfectae, quod propriae professionis non est, nec pro instituto praesenti necessarium. Ceterum fames nutritionem signat et, ut minus, non fames est non nutritionis signum evidens; et nihil aliud pro praesenti materia desideratur. Probatur minor: quia qui nimia attentione contemplationi dantur, vel suum panem comedere obliviscuntur, immo taedet illos vitae suae talibus indigentis; ergo parum aut nihil famescunt.

Horum solutio ex iis quae numero 8 diximus, petenda est. Respondetur ergo ad argumentum distinguendo antecedens: *minus* per accidens, concedo; per se, nego antecedens. Intellectus, ut dictum est, intelligit per conversionem ad phantasmata, in quorum efformatione spiritus animales consumuntur. Unde nimia contemplatio maximam spirituum animalium copiam consumit, quibus deficientibus, spiritus vitales in locum consumptorum spirituum animalium subrogantur. Hincque provenit potentiae nutritivae labor, defatigatio, attenuatio. Rem egregie explicant nostri Complutenses, lib. II *Physicorum,* disp. 10, quaest. 4, num. 29 (28), dicentes: *Ad intelligendum requiruntur ex parte phantasiae spiritus animales: hi autem fiunt ex aliis spiritibus vitalibus, quibus utitur potentia decoctiva. Quare ubi magna spirituum copia consumitur, ut contingit in iis qui vehementius contemplationi, aut studiis vacant, opus est spiritus vitales adeo minui, ut potentia decoctiva ob illorum defectum remittatur in suo actu, vel*

(28) COMPLUTENSES ABBREVIATI, i. e., IOANNES AB ANNUNTIATIONE, *C. D., Artium cursus, Physica,* lib. II, disp. 10, quaest. 4, §. 2, num. 29; Lugduni, 1670, t. II, p. 180ª: ... *magna spirituum animalium copia...* — Cf. etiam COMPLUTENSES, *Artium cursus, Physica,* lib. II, disp. 10, quaest. 6, §. 3, num. 65; Francofurti, 1629, t. II, p. 135.

omnino cesset ab eo. Totum tamen hoc per accidens est relate ad speculationem.

Quod clarissime docet D. Thomas articulo 4 citato ex quaest. 13 *De veritate,* ubi in corpore (29) ait: *Per se loquendo operatio animae vegetabilis, et operatio animae intellectivae non se impediunt. Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire: in quantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quae sunt in organis corporalibus, quae oportet per actum vegetabilis animae nutriri, et conservari. Et sic per actus nutritivae potentiae eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiae sensitivae, a qua intellectus accipit : et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno, et post cibum. Et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animae vegetabilis, in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativae virtutis, ad cuius vehementiam oportet caloris, et spirituum concursum fieri, et sic impeditur actus virtutis nutritivae per vehementiam contemplationis.* Videatur Caietanus, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 5 (30).

Per quae solvitur confirmatio: contemplatio enim non est causa per se carentiae famis in viris contemplativis, sed per accidens et ob assignatum motivum. Addiderim tamen pro maiori declaratione: quod in sumptione cibi duo quoad praesens dantur: nam datur ipsa actio comedendi seu memoria circa cibum, et datur etiam id in quod dirigitur cibus ipse ex natura sua. Actio comedendi seu memoria de cibo sumendo non est actio vegetativae, sed sensitivae, a cuius actibus nunc supponimus mentem contemplantis alienari. Immo et ipsum cibum odit: tum quia nollet brutis assimilari qui ad imaginem Dei creatus est; tum quia probe scit escam saginare corpus, quod corrumpitur et aggravat animam sensum deprimens. Unde cum videat se illa actione non disponi ad cibum quo anima deliciatur, exclamat (31): *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* At cibus dirigitur ex se ad nutrimentum : quia postquam facta est consumptio sumpti alimenti, calor naturalis invadit humidum radicale illudque consumit. Quo ipse calor sibimetipsi ruinam parat, ut patet in igne, qui deficit pabulo deficiente. Unde ex hoc oriuntur duo appetitus. Primus est appetitus sicci et calidi, qui cibo satiatur. Secundus est appetitus humidi et frigidi, cui potu subvenitur. Ad hos ergo appetitus satiandos dirigitur potus cibique sumptio; sic enim homo media nutritiva nutritur et media augmentativa augetur. Quos actus contemplatio non impedit, nisi per accidens, quatenus, ut dictum est, potentiae sensitivae spiritus vitales veluti furantur ut pro animalibus spiritibus, quos consumunt, substituant.

16. Replicabis et sit *tertium* argumentum: Debilitatio nutritivae quam contemplativi experiuntur, non provenit a potentia sensitiva. Ergo provenit per se a contemplatione. Patet ista: quia talis debilitatio est aliquis effectus per se; unde a causa per se debet esse. Nihil datur quod possit hoc munus habere, nisi potentia sensitiva aut contemplatio; unde habetur quod contemplatio sit, si potentia sensitiva non est. Probatur antecedens : dum vehemens contemplatio habetur, nihil operantur potentiae sensitivae; sed tunc vires naturales debilitantur; ergo ab illis non potest illa debilitatio causari. Maior, in qua poterat stare difficultas, probatur: quia tunc intellectus abstrahitur ab operationibus virium sensibilium.

Respondetur: Illam debilitationem per se provenire a potentia sensitiva et per accidens a contemplatione, ut dictum est. Ad probationem antecedentis, omissa maiori et concessa minori, negetur consequentia. Licet nulla potentia sensitiva operetur dum intellectus contemplatur, datur tamen antecedenter et subsequenter ad vehementem contemplationem labor ille et, consumpta adeo magna spirituum copia, resultat dicta debilitatio. Quae

(29) Ed. Vivès, t. XV, p. 7^{a}: *..., et per consequens operatio potentiae sensitivae, a qua intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno...*

(30) Ed. Leon., t. X, pp. 407^{a}-408^{b}. — In ed. 1730 erronee legitur: « *1. 2. quaest. 175, art. 5* ».

(31) *Rom.*, c. VII, v. 24.

nullatenus resultaret, si in ea contemplatione vehementi intellectus a phantasmatibus non acciperet. Hoc autem totum per accidens est relate ad intellectum contemplantem, qui per se solummodo dirigitur ad contemplandum obiectum repraesentatum in specie a phantasmate producta.

17. Dices : Etsi intellectus in contemplatione vehementi non accipiat a phantasmatibus debilitatur per se nutritiva. Ergo a contemplatione. Patet ista: nam ille effectus in aliquam causam per se revocari debet. Tunc autem non est alia, nisi contemplatio. Ab illa ergo per se provenit. Probatur antecedens : datur contemplatio obscura quae fit sine conversione ad phantasmata, ut non semel docet D. Thomas, quem sequuntur plurimi ac nobilissimi mystae; sed talis contemplatio nutritivam debilitat. Probatur ista ex Divo Thoma adducto numero 8, qui ab hoc quod est laedere nutritivam solum excipit contemplationem facialem. Ergo omnis contemplatio quae intuitiva non sit, illam debilitat.

Urgebis: Si non darentur in anima aliae facultates nisi naturales et rationales, adhuc impedirentur ad invicem. Ergo tunc per se impedirentur. Ergo et modo. Secunda consequentia liquet ex prima, quam bene infert antecedens, quod probatur: adhuc tunc homo somno egeret, ergo in vigilia debilitarentur. Patet consequentia: quia somnus per se intenditur ut, ligatis viribus superioribus, possint naturales functiones suas perficere.

Respondetur obiectioni negando antecedens. Et quod intellectus in contemplatione viae interdum a phantasmatibus non accipiat. Ad probationem negetur maior. Nec D. Thomas tale docuit, quamquam plures asserant docuisse. De quo postea. Sed ne difficultatibus alio spectantibus implicemur, omissa maiori, negetur minor. Ad cuius probationem dupliciter respondetur : *Primo,* quod D. Thomas ideo solam contemplationem intuitivam excipit, quia nullam viae contemplationem dari sine conversione ad phantasmata docet. — *Secundo,* quod cum D. Thomas excipit contemplationem intuitivam, excipit etiam omnem illam contemplationem in qua idem fundamentum invenitur. Unde cum fundamentum ad excipiendam contemplationem claram sit quia in ea non accipit intellectus a phantasmatibus, si detur alia contemplatio de qua hoc verificetur, pariter conveniet cum intuitiva in hoc quod neutra nutritivam debilitet. Nec textus Divi Thomae solam contemplationem intuitivam absolute excludit. Quod concedere non renues, si consideres sanctum Doctorem in illo articulo agere de contemplatione determinate clara, ut vel ex eius titulo liquet. In corpore articuli loquitur de contemplatione quae fit cum conversione ad phantasmata. Et postquam docuit hanc contemplationem per accidens nutritivam impedire, subiunxit (32) : *Sed hoc non habet locum in illa contemplatione, qua Dei essentia videtur ; cum talis contemplatio imaginationis operatione non egeat.* Ex quo colligi solummodo debet: vel quod in homine viatore non est dabilis alia contemplatio, nisi intuitiva, quae sit sine conversione ad phantasmata; quod verum esse mox videbimus; vel quod extrema illius comparationis sunt contemplatio obscura cum conversione dicta ex una parte et ex alia contemplatio intuitiva, quam transeunter posse viatori communicari sine abstractione ab operibus vegetabilibus ibi docet.

Ad urgentiam, quam potius chimaeram nominares, dicito: falsum esse quod in eo casu maneret homo; quippe non maneret animal rationale. Si tamen monstrum etiam ipsi considerationi resultans admittamus, dicemus quod tunc casus vires vegetativae impedirent et non impedirent rationales, et quod rationales eodem modo se haberent erga vegetativas. Impedirent vegetativae: quia monstrum illud supponitur egere somno, in quo facultates rationales ligarentur. Non impedirent : quia tunc rationales facultates prorsus independenter ab organo corporeo opera-

(32) *De veritate,* quaest. 13, art. 4, corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 7b.

rentur. Unde nec per accidens possent a vegetabilibus impediri, nec obtunderentur per potus cibique copiam, nec per somnum ligarentur. Rursus vires rationales impedirent ex parte vegetativas, quatenus animae attentio ad speculabilia non sineret perfici nutritionem. Non impedirent: propter nullum commercium quod tunc inter se haberet duplex illud facultatum genus. Modo commercium habent propter virtutes sensitivas inter illas mediantes, cum quibus et vegetativae et rationales per se communicant; ex qua communicatione oritur impeditio illa reciproca accidentalis.

18. Arguitur *quarto* ratione Abulensis (33): In vehementi contemplatione potentia digestiva et expulsiva nihil faciunt. Ergo vi talis contemplationis suspenduntur. Probatur antecedens: dictae potentiae operantur medio calore; sed qui vehementi contemplationi traditi sunt, nullum calorem habent; ergo. Probatur minor: calor causatur ex spiritibus vitalibus et motivis in corde resolutis virtute ipsius animae; sed in vehementi contemplatione anima causare non potest hanc resolutionem, cum prorsus occupata et superioribus penitus tradita supponatur; ergo talem contemplationem habentes calore destituti sunt.

Respondetur negando antecedens, ad cuius probationem negetur minor, et minor probationis negetur etiam. Omnes illas operationes facit anima, quamquam sublimissimae contemplationi tradita sit. Unde per talem contemplationem non suspenditur ab exercitio operationum naturalium.

19. Dices: Anima est totaliter tradita contemplationi nobilissimi intelligibilis. Ergo non potest dictam resolutionem causare. Antecedens liquet; et consequentia probatur: implicat enim quod sit totaliter tradita contemplationi et quod dictae resolutioni tradita etiam sit, ut de se patet; ergo.

Respondetur distinguendo antecedens: *anima* qua intellectiva, concedo; qua vegetativa, nego antecedens. Dum dicimus animam esse totaliter traditam contemplationi vehementi, loquimur de anima prout intellectiva est, quae, dum extatica contemplatione fulget, nihil aliud intelligere tunc potest nisi Deum, in quem tota suae activitatis applicatione rapitur. Ipsa vero anima ut vegetativa in Deum non rapitur : quia Dei contemplatio ad eam prout sic minime spectat. Unde vel in ipso sublimissimae contemplationis exercitio resolutioni dictae aliisque functionibus naturalibus vacat. Quod si impediatur aut retardetur, non est per se, sed per accidens, ut dictum est.

20. Replicabis: Ergo anima ut sensitiva non suspenditur a suis operationibus, dum adest extatica contemplatio. Probatur ista primo: quia quod anima in extatica contemplatione sit totaliter occupata, intelligitur de anima ut intellectiva; ergo ut sensitiva manet soluta. Probatur secundo: ideo anima vegetativa non ligatur, quia huius operationes contemplativae non sunt; sed etiam operationes animae ut sensitivae sunt lineae valde inferioris relate ad contemplationem ; ergo.

Respondetur negando consequentiam. Ad primam probationem negetur consequentia et suppositum consequentis, quod videlicet possit anima ut intellectiva in contemplatione totaliter occupari, si ut sensitiva operaretur. Operationes quippe animae ut sensitivae per se impediunt minuuntque animae ut intellectivae attentionem. Unde implicat huius totalis attentio cum illius solutione. Contrarium evenit in ipsa anima ut vegetativa, cuius operationes non possunt per se impedire aut retardare contemplationem.

Per quae patet ad secundam illius consequentiae probationem, cuius maior distinguatur: *non sunt* nec per se impediunt contemplationem, concedatur; *non sunt* praecise, negetur maior. Non dicimus

(33) i. e. TOSTATUS seu TOSTADO (Alphonsus—), Episc. Abulensis, *Paradoxa quinque*, Paradoxon III, quaest. 46; *Opera omnia*, Coloniae Agrippinae, 1613, t. XII (part. II), p. 61b.

quod operationes naturales dari possunt cum extatica contemplatione eo praecise quod non sunt contemplativae aut propriae animae ut intellectivae, sed quia ex una parte non sunt animae ut intellectivae propriae et aliunde non impediunt operationes proprias animae intellectivae. Unde cum operationes animae sensitivae contemplationis impetum minuant, propterea exerceri non possunt, dum anima est totaliter in Deum rapta.

21. Instabis: Qui talem contemplationem extaticam patiuntur, solent per plures dies carere omni prorsus actione vitali et pulsu. Ergo nihil in eis tunc temporis operatur anima vegetativa. Antecedens suadetur plurimis experimentis, de quibus ad longum agunt mystae mira aliqua circa hoc recensentes propositi antecedentis veritatem comprobantia.

Respondetur negando antecedens, quod nullo ex illis experimentis comprobatur; nec illi extatici omni actione vitali destituti sunt, quamquam veluti mortui interdum videantur. Unde sicut mortui videntur, cum revera mortui non sint, quod non negabit Illustrissimus Abulensis, alioquin, cessante contemplatione illa extatica, resurgerent, quod plane ridiculum est; ita etiam, licet videantur pulsu aliisque actionibus carere, illis reipsa non carent. Sunt tamen illae operationes motusque adeo exiles ut vix percipi valeant. Et huius exilitatis causa est lux adeo excedens quae sustineri non potest a nostra lutea miseria, eoque marcescunt vires ac veluti emortuae reputantur.

22. Insurges: Extaticam contemplationem patientes, tametsi crementur aut interdum severissime torqueantur, nullum motum habent aut indicium vitalitatis ostendunt. Ergo signum est quod anima in eis nihil operatur.

Respondetur negando consequentiam, quam insulse aliqui ex antecedenti inferri autumant. Illae enim actiones quas antecedens insinuat, sunt animae sensitivae, quam ligari in extatica contemplatione supponimus. Actiones autem de quibus loquimur, sunt animae vegetativae, quas contemplatio illa extatica haud impedit propter dicta.

Hincque colligere debes quam reprehensibilis sit eorum imprudentia qui hos extaticos torquent, volentes suae vesaniae vi impetum spiritus superare ac Deum ipsum animam ad se fortiter attrahentem impedire. Ea ipsa tormenta, immo multo graviora sustinere deberent, ut vel horrore poenarum perterriti a vecordi ea laniena cessarent. Tunc casus anima alienata a sensibus est. Unde illi sentire non valent, quamquam acerbissime torqueantur; mox vero, postquam sublimis illa contemplatio cessavit, tormentorum praecedentium pressuris quatiuntur. Quod ad nihilum valet ultra, nisi ut patientium merita adaugeantur et tortorum imprudentia saevissima demonstretur.

§. IV. Proponitur ultimum argumentum.

23. Arguitur *ultimo:* Qui vehementi contemplatione absorbentur; sunt per plurimos dies sine cibo. Ergo vehemens contemplatio impedit nutritionem insimulque alias operationes vegetabiles. Patet ista: quia non adest nutritio, ubi deest alimentum quod ea media in alitum transeat. Unde cum hic nullum alimentum adesse supponatur, non dari nutritionem fatendum est. Antecedens autem probatur primo: quia, ut refert Prosperus Aquitanus, *Lib. de promissionibus et praedictionibus*, cap. 5 (34), fuit iuvencula quae per spatium septuaginta dierum ab omni cibo prorsus abstinuit. — Probatur secundo in Epimenide, de quo Eudemus (35) ait

(34) *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, part. IV, cap. 6, num. 9-10; Migne, P. L., t. 51, col. 841-843. — Hoc opus a nonnullis S. Prospero attributum incerti auctoris est. Cf. Migne, t. cit., col. 729-734.

(35) Refertur a FRANCO REYES, *Elysius jucundarum quaestionum campus*, quaest. 58, num. 16, Francofurti ad Moenum, 1670, p. 731. Refertur quoque a CAROLO FELICE DE MATTA, *Novissimus de Sanctorum canonizatione Tractatus*, part. III, cap. 17, num. 3; Romae, 1678, p. 199a.

per quadraginta septem annos et iuxta Pausaniam (36) per sexaginta septem continue dormivisse, subindeque nihil toto illo tempore manducasse. — Probatur tandem ex eo quod referunt D. Ioannes Damascenus; Lylius Giraldus in *Historia poetica,* dial. IV (37); Medina, lib. II *De recta in Deum fide* (38) et Forestus, lib. VII, observat. 28, in scholio (39), quemdam hominem per totum autumnum et sequentem hiemem somno traditum ab omni cibo abstinuisse. Idem portentum evenisse ait Albertus Krantzius, lib. VIII suae *Wandaliae,* cap. 39 (40), cuidam scholastico qui sub Gregorio II Summo Pontifice Lubecae per septem annos in muro concamerato dormivit et post illud septennium abstinentiae nec mutata nec macerata facie repertus est. Ergo verum est propositum antecedens.

24. Si dicas : Hoc argumentum nihil contra nostrum assertum probare, quia ii omnes de quibus ibi sermo est, non fuere contemplativi, sed vitae dissolutissimae. Unde non a contemplatione vires naturales ligante, sed a daemone obsidente ortum duxit illa inedia.

Contra primo: Potest daemon nutritionem aliasque functiones animae vegetativae impedire. Ergo et extatica contemplatio hoc ipsum impedire potest. Antecedens videtur certum; et consequentia probatur: Eo enim hoc non posset facere contemplatio extatica, quia nocivum foret ipsi contemplanti; quandoquidem moriturum asseruimus supra, si nutritio deesset. Sed hoc falsum esse comprobant dicti eventus; fuere enim illi per plurimos dies, menses et annos sine nutritione et non mortui sunt. Ergo extatica contemplatio potest nutritionem impedire, quin ex hoc nocumentum aliquod opprimat contemplantem.

Contra secundo : Quia etsi verum sit homines illos esse perditissimos, dantur alii sanctissimi et summopere caelestium contemplationi traditi qui diu a cibi sumptione abstinuerunt. Ergo horum abstinentiae causa est sublimis ipsorum contemplatio. Consequenterque anima extaticae contemplationi dedita abstrahitur a functionibus vegetabilibus. Antecedens probant innumeri casus quibus historiae abundant; quos inter rarum est quod de septem pueris, quos vulgo dormientes ab eventu dicimus, narrant communiter auctores, e quibus Nicephorus, lib. XIV *Historiae ecclesiasticae,* cap. 45 (41), asserit dormivisse per annos trecentos septuaginta tres. Et toto hoc tempore nec eorum corpora, nec ipsorum vestimenta defluxerunt. Horum nomina, referente Textore in *Officina,* p. II (42), sunt Maximianus, Malchus, Martinianus (43), Dionysius, Ioannes, Serapion et Constantinus. Hi omnes alto huic somno dediti nihil per tot saecula comederunt. Mirissima circa haec circumferuntur de Theodidacto Patre nostro Divo Simone Stockio (44), de ex-

---

(36) Sic apud FRANCO REYES, l. c. et MATTA, l. c.; at vero aliter apud PAUSANIAM, *Accurata Graeciae Descriptio,* Hanoviae, 1613, p. 26[a]: *Ibidem sedentem videas Epimenidem Gnosium: quem, cum in agrum exisset, in spelunca somno oppressum memorant, neque prius experrectum, quam annos XL obdormivisset.*

(37) LYLIUS GREGORIUS GYRALDUS, *Historiae Poetarum tam Graecorum quam Latinorum dialogi decem,* dialog. IV, Basileae, 1545, p. 455.

(38) MEDINA (Michael —), *Christianae Paraenesis, sive De recta in Deum fide libri septem, ad Philippum Catholicum Regem,* lib. II; Venetiis, 1564, fol. 54*v* sqq.

(39) Sic in ed. 1730; sic quoque apud MATTA, l. c., p. 198. — Cf. FORESTUS (Petrus —), *Observationum et Curationum medicalium sive medicinae Theoricae & Practicae, Libri XXVIII,* lib. XVIII, observ. 8, schol.; Francofurti, 1602, t. III, pp. 143[a]-144[b].

(40) Coloniae Agrippinae, 1519, in-4°, sine paginatione.

(41) NICEPHORUS CALISTUS XANTHOPULUS, *Ecclesiasticae historiae libri decem et octo,* lib. XIV, cap. 45; Parisiis, 1573, col. 926-927.

(42) RAVISIUS TEXTOR (Ioannes —), *Officina,* titul. VII, voce « *somnolenti* »; Basileae, 1562, col. 1332: *... Constantinus, nomina sunt eorum quos ecclesiastici septem dormientes appellant. Dormierunt autem an. CXCVI.*

(43) « *Martianus* » in ed. 1730.

(44) SEGERUS PAULUS, *Vita S. Simonis Stockii,* cap. 1-2, apud DANIELEM A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitarum,* Antverpiae, 1680, t. II, pp. 425[a]-426[b]. — MONBRUN (Alfred —), *Vie de saint Simon de Stock,* chap. 5 et 10; Paris 1869, pp. 45, 46, 56, 102, 103.

tatico Divo Petro de Alcantara (45), de sancta Maria Magdalena (46), de sancta Catharina Senensi innumerisque aliis, de quibus videri possunt, praeter adductos auctores, Reyes Franco in *Elysio iucundarum quaestionum,* quaest. 58 (47); Matta, *De canonizatione Sanctorum,* part. III, cap. 17 (48) et Sennertius, tom. III, lib. III, part. I, sect. 2, cap. 2 (49).

Et ut ad indefectibilia conscendamus, Moyses quadraginta dierum inediam sustinuit colloquiis divinis occupatus (50); magnus Parens Elias per totidem dies sine omni prosus alimento ieiunavit (51). Quod quadragenarium ieiunium observare dignatus est sanctissimus Reparator noster (52). Ergo non solum homines illi malae vitae et alii eis similes ope daemonis sine nutritione sunt per plurimos dies, sed etiam illi quorum conversatio in caelis est (53), in qua caelestium speculatione sic ipsorum cor inflammatur ut anima in Deum potentissime rapta a muniis vegetabilibus abstrahatur.

25. Respondebis: nec haec adhuc nostram assertionem tangere. Et omisso eo quod primo loco obiicitur, de quo postea, contra secundum facit quod illa inedia quam de Moyse ac Parente Elia narrat Scriptura sacra, et aliae plurimae quas passim historiae recensent, miraculose factae sunt. Et nemo hactenus dubitavit Deum posse suspendere alicuius hominis facultates vegetativas sine vitae, immo sine salutis dispendio. Nostra assertio procedit attenta natura extaticae contemplationis et circumscripto quocumque alio, Ad eum modum quo ipsa extatica contemplatio abstrahit ab operationibus sensitivis, quin haec abstractio inter miracula accenseatur, cum potius naturaliter eveniat, ut mox dicemus.

Sed contra primo: Quia non probatur talem virium naturalium suspensionem non provenire ab ipsa contemplatione vehementi, quod videbatur probandum ; quandoquidem dantur viri qui, iidem cum sint, dum contemplationem extaticam patiuntur, etiam si multorum dierum spatio perseveret, toto illo tempore ligatas habent vires vegetativas, quae, finita illa contemplatione, solvuntur. Quorum effectuum signum certissimum est quod durante contemplatione nihil comedunt et, illa finita, esuriunt. Ergo ipsa extatica contemplatio praeiactae suspensionis causa est. Patet ista: quia non est aliud principium in quod ea suspensio revocari queat.

Contra secundo: Quia miraculum, iuxta D. Thomam, I part., quaest. 110, art. 4, omnem spem industriamque naturae superat. Sed quod homo sine alimento longo tempore vivat, non superat industriam naturae; quinimmo plures visi sunt hac abstinentia celebres ex ipsa naturae industria. Ergo cum talis abstinentia datur in iis qui extatica contemplatione afficiuntur, ab ipsa contemplatione oriri censenda est. Minorem, de qua posset aliquis dubitare, suadent quamplurimi casus quos laudati auctores et alii apud ipsos adducunt; ex quibus unum vel alterum seligemus.

Rondoletius, lib. *De Piscibus,* cap. 13 (54), ait in Gallia Narbonensi puellam fuisse, quae per tres annos continuos ieiunavit. Et addit aliam fuisse in Germania, quae multo plures annos sine alimento vixit. Hancque nupsisse et fructum ex matrimonio suscepisse narrat Iou-

---

(45) *Vita S. Petri de Alcantara,* Commentarius praevius, num. 3 et 10; apud BOLLANDISTAS, *Acta Sanctorum,* XIX oct.; Parisiis, V. Palmé, t. LVI, pp. 624, B et 626, E.

(46) PUCCINI (Vinzencio —), *Vita della Veneranda Madre Suor M. Maddalena de Pazzi...,* Firenze, 1611, passim; cf., v. gr., parte I, cap. 8 et parte II, cap. 8, t. I, pp. 11-13; 147-153.

(47) *Elysius jucundarum quaestionum campus,* quaest. 58; Francofurti ad Moenum, 1670, pp. 722-764; praesertim num. 13 sqq., pp. 729 sqq.

(48) MATTA (Carolus Felix de —), *Novissimus de Sanctorum canonizatione Tractatus,* part. III, cap. 17, num. 1-10; Romae, 1678, pp. 198ª-201ª.

(49) SENNERTUS (Daniel —) *Opera,* Lugduni, 1676, t. III, lib. III, part. I, sect. 2, cap. 2, pp. 383ª-389ª, praesertim usque ad pag. 385ª.

(50) *Exod.,* c. XXIV, v. 18; c. XXXIV, v. 28.

(51) III *Reg.,* c. XIX, v. 8.

(52) *Matth.,* c. IV, v. 2; *Marc.,* c. I, v. 13; *Luc.,* c. IV, v. 2.

(53) *Philip.,* c. III, v. 20.

(54) RONDOLETIUS (Gulielmus —), *Libri de Piscibus Marinis,* lib. I, cap. 13; Lugduni, 1554, p. 21 (ex errore typographico in hac editione 1554 pagina 21 numero 29 designatur).

bertus (55). Alterius meminit Petrus Apponensis (56), quae decem et octo annis nullum alimentum sumpsit. De alia Anglicana, quae per spatium viginti annorum nihil comedit, agit Rogerius Baconius (57). In nostra Hispania puellam fuisse narrat Rhodiginus (58), quae sine cibo ad annum vigesimum secundum suae aetatis pervenit. De alia quae per triginta annos hanc abstinentiam servavit, agit Ioannes Boccatius (59). Et ut e multis hominibus unius meminerim, invenio Olympiodorum (60) historiam ex Aristotele asserentem, in qua Philosophus ipse testatur hominem a se visum qui aëre et sole tantum sine ullo alio cibo vitam duxit. His alia similia scribit Plato. Videantur Strabo et Plinius apud laudatum Reyes Franco (61), qui mirabilem historiam refert cuiusdam feminae, quae prope oppidum Alcalá de Guadaira, duabus solum leucis distans ab hac civitate Hispalensi, a viro suo ter pugione icta et in profundam foveam pro mortua deiecta post septuaginta duos dies reperta est viva, incedere valens et a pugionis ictibus sana.

In muliere ista et in aliis de quibus locuti fuimus, quid toto illo suae abstinentiae tempore faceret potentia digestiva et huiuscemodi aliae, haud facile determinari valebit. Unde dicendum videtur eas facultates toto illo tempore esse naturaliter ligatas, subindeque sine miraculo. Secus enim, si ligatae non fuissent, calor humidum radicale depasceret subiectumque destrueret. Quod autem hoc sine miraculo aut arte daemonis factum sit, ipsi auctores horum enarratores supponunt. Et ex his

26. Instauratur in hunc modum ratio facta: Potest natura vires animae naturales ligare, qualitercumque hoc fiat; nec enim proprii instituti est huius originem indagare, nec pro re de qua agimus, requiritur. Ergo potest gratia extaticae contemplationis ipsas vires naturales animae suspendere. Antecedens ex dictis constare videtur. Et consequentia probatur: non est minor activitas contemplationis extaticae in vires naturales animae quam activitas naturae; ergo, etc.

§. V. Solvitur propositum argumentum.

27. Respondetur argumento negando antecedens; quod sane non loquitur determinate de contemplatione extatica virtuosa, sed etiam de illa quam daemonem causare posse nemo negat, ut sic locum habere possint probationes adiunctae, quarum nulla antecedens illud suadetur ; quin omnes enervantur solutione numero 24 inter arguendum data. Quandoquidem omnes illi qui sine alimento per tot tempora ibi vixisse dicuntur, etsi verum foret quod sine alimento vixissent, hoc astutia daemonis factum esset. Nostra autem resolutio procedit de contemplatione extatica secundum impulsum illum quem ipsa ex se causare potest in viribus naturalibus, circumscripto speciali omni influxu a causa aliqua extrinseca proveniente. Diximus *etsi verum foret, etc.* propter ea quae iam subiicimus.

Ad omnes probationes antecedentis respondetur simul solutione posita numero 24, quae optima est et, iuxta doctores allegatos, omnes illi per tot tempora ie-

(55) IOUBERTUS (Laurentius —), *Paradoxorum* decas prima, parad. II; *Opera latina,* Lugduni, 1582, t. I, p. 11.

(56) *Problematum Aristotelis translatio duplex antiqua...: cum Petri Apponensis Expositionibus nuper correctis,* particula X, problema ultimum (68); Venetis, 1519, fol. 124 r, b.

(57) Refertur a FRANCO REYES, *op. cit.,* quaest. 58, num, 24, p. 738; et a FRANCISCO TORREBLANCA VILLALPANDO, *Iuris spiritualis practicabilium libri XV,* lib. III, cap. 14, num. 7; Cordubae, 1635, fol. 91*v b.*

(58) CAELIUS RHODIGINUS (Ludovicus —), *Lectionum antiquarum libri XXX,* lib. XIII, cap. 24; Basileae, 1550, p. 494. — Refertur a FRANCO REYES, l. c.

(59) Refertur a FRANCO REYES, l. c., et a MARCELLO DONATO, *De medica historia mirabili libri sex,* lib. IV, cap. 12; Mantuae, 1586, fol. 215*v.*

(60) Cf. FRANCO REYES, *Op. cit.,* quaest. 58, num. 25, p. 739.

(61) *Elysius jucundarum quaestionum campus,* quaest. 58, num. 26; Francofurti ad Moenum, 1670, pp. 739-741.

iunantes a cibo sumendo abstinuerunt arte daemonis. Unde nihil contra nostram resolutionem convincunt illae historiae, quamquam eis fidem praebeamus, quod nonnullis displicet. Sed hercle durissimum putamus ea clausis, ut aiunt, oculis non admittere, quae a plurimis doctissimis afferuntur approbanturque.

28. Ad id quod in hac solutione primo obiicitur respondetur, omisso antecedenti, negando consequentiam. Discrimen consistit in eo quod iam traditum a nobis est; videlicet, naturales vires non impediri nisi per id cuius impetum retardare non possunt aut cuius dominio subsunt. Neutrum competit illis relate ad contemplationem, cuius vehementiam ipsae minuere nequeunt, cum earum munia absque animae attentione aut reflexione exerceantur, nec contemplantis arbitrio subduntur, ut supra diximus. Respectu autem daemonis potest excogitari aliqua harum facultatum subiectio; quapropter licet ille dicatur earum violentus impeditor, neutiquam hoc ipsum adstrui potest de contemplatione extatica. Et haec pro forma factae impugnationis dicta sunt. Re tamen vera

Respondetur secundo negando antecedens. Impossibile est enim hominem posse naturaliter vivere sine alimento, quod in aliti substantiam convertatur et quo caloris ruinae reparentur, uti docet D. Thomas, I[a] part., quaest. 78, art. 2, ad 4. Et hoc etiam si conservaretur in statu iustitiae origineae, ut docet idem Sanctus quaest. 97, art. 3. Hippocratis (62) sententia est hominem non posse vivere absque cibo ultra septem dies; quae sententia communiter admittitur a doctoribus. Hoc tamen intelligendum est ut in plurimum aut regulariter loquendo. De illis videlicet, *quibus ventriculus, et ieiunum intestinum humore chiloso vacat,* ait Torreblanca, *De iure spirituali,* lib. III, cap. 14 (63); *secus in his, qui abundant humore phlegmatico, crudo, lento, viscoso; quia calor naturalis illo utitur pro alimento, et quamdiu durat, sine cibo, et potu transeunt, donec totus absumatur.*

29. Ex qua verissima philosophia colligendum est primo: quod si aliquis sit caloris nimium activi aut ventriculi et intestini valde ab humore quo calor naturalis utatur pro alimento, ieiuni, hic sane, si a cibo sumendo abstineat, ante septimum diem spiritum exhalabit. Quod Darii matri contigisse ultra quintum diem progredi non valenti auctor est Quintus Curtius. E contrario, qui *abundat humore phlegmatico, crudo, etc.,* potest ultra septimum diem sine novo alimento vivere per plures aut pauciores dies iuxta maiorem aut minorem abundantiam praeiacti humoris. Hincque interdum provenit id quod numeris 25 et 26 dictum est, videlicet posse aliquem vivere sine cibo per longum tempus; quandoquidem potest humorem illum in tam magna quantitate habere, ut cibo non egeat ad vitam sustentandam. Quae omnia in feminis minus insolitum esse audio.

Secundum quod ex iacta philosophia habetur, est : quod insulsissime ratiocinantur quotquot ex eo quod aliquis a cibo sumendo abstineat, nutritivam ipsius ligatam autumant. Sunt illi utique per plures dies sine cibo, at sine alimento in quod calor ipsorum agat, nec per breve tempus consistere valent. Tunc enim eorum alimentum est humor praedictus aut etiam ipsum humidum radicale. Quod fieri naturaliter posse ex dictis liquet ampliusque constabit ex dicendis. Unde ex eo quod aliquis per plures dies nihil edat, non arguitur ligatio facultatum naturalium, nec extemplo infertur arte daemonis sustentari. Evenire quippe potest naturaliter modo dicto.

At quia de iis modo loquimur quos daemonis astutia superstites diximus cum laudatis auctoribus, propterea operae pretium est detegere quibus modis diabolus possit hoc efficere. Videmus enim et plu-

(62) *De carnibus liber,* fine; *Opera omnia quae extant,* Francofurti, 1595, t. I, §. III, p. 35.

(63) TORREBLANCA VILLALPANDO (Franciscus —), *Iuris spiritualis practicabilium libri XV,* lib. III, cap. 14, num. 2; Cordubae, 1635, fol. 91*v*, *b*.

rimum dolemus multos nedum a scientiarum choro, verum etiam a prudentiae finibus semotissimos falcem sine sale mittere in messem imponderabili eorum inscitiae peregrinam. Iudicem agunt in re quam nec ut discipuli percepere. Et ex hoc intruso magisterio monstra erumpunt, proles certissima tartarorum.

30. Ab exordio dicam diabolum neutiquam posse facere hominem sine alimento vivere; quandoquidem hoc foret ordinem naturae invertere, quod quidem angeli facultatem transcendit, ut probat laudatus Abulensis. Potest tamen daemon calorem naturalem et humorem in quem calor agit, ita attemperare ut, si sibi relicti (64) ultra septimum diem non se extenderent, multo plurium dierum durationem ex illa attemperatione consequantur. Sicque facit hominem posse multi temporis inediam perferre, ut docent Matta (65), Torreblanca (66) et Reyes Franco (67) laudati. Hicque est primus modus quo arte daemonis multorum dierum abstinentiam potest homo sustinere.

Secundus modus est: cum ipse non sumentem cibum sustentat alimentum clanculum ministrando, sive cum notitia, sive sine notitia personae cui clam alimenta ministrat; quod posse ab ipso fieri non est dubium. Sic se gessit cum iuvencula illa de qua numero 23 dictum est ex Prospero Aquitano quod per septuaginta dies sine cibo vixit. Huic enim statu religiosae, sed moribus inverecundae, postquam in balneo Veneris statuam aspexit, ait citatus Divus Prosperus (68) et ex ipso Planes in *Exam. revelat.*, lib. II, cap. 19, §. 3 (69), quotidie in medio noctis puncto diabolus sub forma avis apparebat liquoremque in os eius instillabat soloque eo alimento totum illud tempus transegit sana, robusta, speciosa. Mirabantur omnes feminam nullum alimentum sumere valentem; presserat quippe daemon eius fauces, ut nihil aliud praeter liquorem a se praestitum deglutiret. Et forsan aliquis virtutem in prostituta femina praedicaret ab aliisque praedicandam satageret, cum potius lapidibus digna fuisset. Sed misericors Deus, qui omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat, precibus eorum sub quorum obedientia erat femina illa, motus, ad sanam frugem reduxit et, sacra exomologesi praeeunte, ad virtutis tramitem restituta est fassaque fuit symposium quo a principe tenebrarum alebatur. O utinam si aliquae hanc feminam secutae sunt errantem, sequantur et paenitentem.

Tertius modus quo astu daemonis potest quis esse per plures dies sine cibo, est cum reapse comedit et quandoque delicatius quam ii qui in domibus regum sunt. Hunc etiam modum diabolo adscribimus: quia ipse omnis mali causa est. Sicque solet seducere aliquos ad auram popularem captandam seu ob alios eiusdem furfuris fines, ut coram aliis ab omni prorsus alimento abstineant, cum tamen eam nimis opipare et etiam, ratione temporis, vetitis saginentur. Quod potest fieri vel nemine sciente, vel ex paucorum amicorum contributione et industria. Primum malum est, sed secundum peius propter schismata ac dissensiones quae inde uberrime germinantur. Videat director et consideret, momenta noscat, signa expendat et ne levis corde cito credat. Si namque tantisper consideret, signa ineluctabilia deprehendet quibus certum iudicium efformet in sui et aliorum utilitatem.

Summa horum omnium est: omnes circa haec attentos desiderare et simul ostendere falsitatem illius quod primo in responsionem numero 24 positam obiiciebatur. Falsum itaque est illud antecedens : quia licet illi sine cibo per tot dies astu diaboli perseverent, non tamen sunt ab-

(64) « *relictis* » in ed. 1730.

(65) *Novissimus de Sanctorum canonizatione Tractatus*, part. III, cap. 17, num. 14-16; Romae, 1678, pp. 201ª-202ᵇ.

(66) TORREBLANCA VILLALPANDO (Franciscus —), *Iuris spiritualis practicabilium libri XV*, lib. III, cap. 14; Cordubae, 1635, fol. 91*v*-92*r*.

(67) *Elysius jucundarum quaestionum campus*, quaest. 58, num. 29; Francofurti, 1670, t. II, p. 742; cf. etiam *ib.*, num. 16, p. 731.

(68) Cf. supra, nota (34).

(69) PLANES (Hieronymus —), *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas, y falsas, y de los raptos*, lib. II, cap. 19, §. 3; Valencia, 1634, pp. 227ª-228ᵇ.

solute sine illo, sed aliquo ex modis dictis illum habent. Quo tametsi absolute et simpliciter daemonis arte carerent, non idem sentiendum fore de contemplatione extatica iam tradidimus.

§. VI. Prosequitur argumenti solutio.

31. Ad id quod secundo loco in responsionem ex numero 24 obiicitur, respondemus: dari quidem aliquos qui per plures dies, septimanas, menses annosque sine cibo vivant. Hoc tamen miraculose factum esse auctores ipsi historias illas recensentes vel supponunt, vel ostendunt. Quocirca solutio numero 25 posita tenenda est. Ad primam improbationem dicas: affatim probatum esse talem facultatum vegetabilium suspensionem a contemplatione extatica provenire non posse. Tum ex eo quod functiones illarum virtutum prorsus disparate aut independenter se habent respectu contemplationis, cum mentis vel minimam attentionem non exposcant. Tum ex eo quod eae facultates arbitrio hominis non subduntur. Ex his principiis perspicue constat contemplationem extaticam a talibus facultatibus non abstrahere. Quocirca, cum interdum vir caelestium contemplationi vehementissimae deditus nihil per plurimos dies edit aut bibit, tunc miraculose alitur a Deo Optimo Maximo contemplationem illam extaticam misericorditer infundente illamque per tot spatia temporum conservante. Unde quod durante contemplatione extatica eam patientes nihil omnino edant et, ea cessante, esuriant, non in ipsam contemplationem referendum est, sed in miraculosum illum modum procedendi.

32. Ad secundam improbationem respondetur: quod naturae industria neutiquam facere potest quod homo sine alimento vivat; facit tamen quod in defectum alimenti proprie talis id quod proprie alimentum non est, subrogetur et ipso alatur, ut dictum est de humido radicali et humore illo phlegmatico. At quia hoc non potest omnibus adaptari, quippe plures recensuimus qui per longissimum tempus nihil manducasse inventum est, idcirco, data causa non explosa, plures aliae assignantur a doctoribus virtute quarum ieiunantium illorum nutritio habeatur.

33. Ad plura principia haec abstinentia reduci ab auctoribus solet: quia hac in re absdubio ardua unusquisque viam sternere ambit quam lustret immunis a periculis, in quae passim in semitis ab aliis excogitatis impingit. Plura affert Sennertus (70); plurima Reyes Franco (71); ex quibus nonnihil mutuantes, dicimus quod non desunt qui huius ieiunii causam consuetudinem abstinendi a cibo esse asserant: per hoc enim quod quis paulatim abstinentiae assuefiat, in eo statu constituitur ut sine cibo et potu vitam ducat et conservet. Et hoc quidem naturaliter, quia, teste Philosopho (72), consuetudo altera natura est.

Hic tamen dicendi modus communiter merito displicet : quia manibus consuetudinis eo devenire possumus ut paucissimis contenti simus, non tamen ut nullo alimento indigeamus. Et praeter impossibilitatem quam haec excogitatio devorare intendit, incidit in foveam affatim suspectam; quandoquidem non adest motivum, si vera est, ut Simeonis Stylitae (73), Simonis Stockii (74), Mariae Magdalenae (75), Catharinae Senensis aliorumque religiosae parcimoniae procerum ieiunia miraculosa dicantur. Si

(70) *Opera*, t. III, *Practicae medicinae* lib. III, part. I, sect. 2, cap. 2, pp. 383ª-389ª; maxime a §. *Verum historiarum satis est*, pp. 385ª-389ª.

(71) *Elysius jucundarum quaestionum campus*, quaest. 58, num. 27 sqq.; Francofurti, 1670, pp. 741-764; ubi 17 opiniones referuntur.

(72) *De memoria et reminiscentia*, cap. 2, medio; Didot, t. III, p. 498; Bekk. 452ª, 27 sqq.

(73) Cf. BOLLANDISTAE, *Acta Sanctorum*, 5 ianuar.; Parisiis, 1863 sqq., t. I, p. 261ª sqq.; praesertim *Vita* huius sancti ab Antonio conscripta, cap. 2, num. 5; *ib.*, p. 265ª.

(74) Cf. supra, nota (44).

(75) Cf. supra, nota (46).

namque consuetudo hoc facere potest, superfluit recursus ad miracula. Item quamplurimi ex recensitis abstinentibus talem consuetudinem propria applicatione non contraxerunt, sed repente stupendam abstinentiam orsi sunt. Ergo nec fuit consuetudini locus, nec est possibile talem effectum posse a consuetudine dimanare.

34. Dices: Potest quis assuefieri veneno, ita ut illud sine nocumento edat, ut pluribus historiis comprobatum est. Ergo pariformiter potest passibus consuetudinis eo devenire ut nullo alimento egeat. Patet ista : quia veneni activitas non est minus destructiva naturae quam carentia absoluta cibi.

Respondetur negando consequentiam. Discrimen est : quod natura venenum comedendi morem contrahens pro seipsa facit et iuxta leges a se praescriptas operatur. Natura vero, si nihil omnino ederet, seipsam propriasque leges destrueret.Primum patet: quia venenum illud in parva quantitate et ordinate sumptum nec ratione parvitatis, nec multo minus ratione praeparationis naturae destructivum est. Cuius radicem non invenuste apprehendes, si consideres venenum esse reipsa naturae destructivum solummodo in quantitate debita sumptum; sicque a nemine eorum qui eo ex consuetudine usi sunt, desumptum esse affirmamus, quin iis historiis contrariemur. Ratio est: quia quantitas sub qua venenum nocivum reipsa est, est, v. c., ut quinque; assumitur ergo huius quantitatis pars quinta, haec ob parvitatem nocere non potest, aliunde hoc venenum alimentum est; unde si pluries sumitur, assuefit natura illi alimento, ita ut iam quod nocivum in ipso erat beneficio consuetudinis deposuerit et in ratione alimenti solummodo perseveret. Postea cum hac quinta veneni parte alia pars sumitur, quae etiam, ut supponitur, naturae destructiva non est ob parvitatem. Sed nec additur praecedenti in ratione nocivae : quia praecedens, ut diximus, iam non est nociva, sed proficua. Unde remanet illa pars quae de novo sumitur seu excessus in esse veneni formaliter, cui natura primae assuefacta eaque actuata facilius adhuc assuefit quam primae, et sic de omnibus aliis partibus usque ad ultimam. Unde verum est quod diximus, videlicet venenum, ut formaliter venenum, nunquam posse sumi in quantitate magna quin noceat.

In abstinentia vero absoluta a cibo diversa ratio invenitur: quia cum natura habeat facultates naturales sine quibus consistere non potest, etiam offerre debet his facultatibus materiam ut proprias functiones exerceant. Sin minus superflue institutas esse dicemus. Unde quod alimentum sit hoc vel illud, quod sit in hac vel in illa quantitate, res est per consuetudinem consequibilis. Non tamen superabile est quod ab omni prorsus alimento abstineat.

35. Propterea alii hanc inediam ad angelos bonos et malos reducunt. Insulse tamen; nam licet angeli boni hoc causare queant, non est illud opus naturaliter factum, sed miraculosum. Diabolus causare hoc potest modis supra dictis, non aliter, ut diximus; quod etiam asserit Reyes Franco (76) per haec verba: *Aliter corpora viva sine alimento conservare non potest.* Ultra quam quod nec hoc est opus naturae quam in hanc abstinentiam influere supponere debemus, modumque quo influat disquirimus.

36. Alii auctores in his pluribusque aliis a philosophis medicisque excogitatis quiescere haud potentes, ad elementa recurrunt dicuntque eorum aliqui aërem esse alimentum eorum qui molestam illam inediam sustinuisse deprehensi sunt. Sic sentit Marcellus Donatus, lib. IV *De medica historia,* cap. 12 (77); a quo non multum distat Quercetanus in *Diaeteticon polyhistoricon,* cap. 4 (78). Afferunt hi auc-

(76) *Op. cit.,* quaest. 58, num. 29, p. 742.

(77) *De medica historia mirabili libri sex,* lib. IV, cap. 12, post medium; Mantuae, 1586, fol. 216v sqq. — In ed. 1730 erronee legitur: « *cap. 22* ».

(78) *Diaeteticon polyhistoricon,* sect. II, cap. 4, §. *Capite de aëre;* Coloniae Allobrogum, 1626, p. 143. — « *cap. 3* » in ed. 1730; sed eadem indicatio erronea invenitur apud Francum REYES, *Elysius jucundarum quaestionum campus,* quaest. 58, num. 30; Francofurti, 1670, p. 743.

tores in comprobationem suae opinionis chamaeleontem solo aëris nutrimento viventem. Afferunt etiam manucodiatam aliasque aves quae solo aëre vivere dicuntur. Hoc tamen aliis communiter displicet. Nullatenusque sustineri posse aiunt aërem in propria specie alere posse. Unde requiritur conversio ipsius in aliam substantiam, quae substantia debet esse aqua, ut probat Sennertus (79). Subindeque an aër hoc modo possit nutrire idem est ac inquirere an aqua possit hominem alere. Quod cum de aqua sermo sit, determinabitur. Illud de chamaeleonte ut vulgi fabellam explodit Sennertus (80); qui idem de manucodiata et aliis avibus asserit (81).

37. Aquam alere illos qui longo tempore sine cibo fuerunt, acerrime tuetur Rondoletius (82) aliique plures. Quorum praecipuum fundamentum est: quod multi ex illis ieiunantibus nihil praeter aquam sumpsisse compertum est. Item plantae herbaeque aqua aluntur. Quocirca Hippocrates, lib. *De Diaet.*, num. 2 (83), docet aquam omnia nutrire. Et Aristoteles, I *Probl.*, 13 (84), quaerens cur ab aqua potius quam ab aëre alteremur, inter alias rationes illam assignat: quod aqua et non aëre nutriamur.

Hoc tamen inventum aëreum esse cito cognoscet, qui non omnes illos longa illa media maceratos aquam gustasse sciat. Unde pro illis qui non solum a cibo, sed etiam a potu sumendo abstinuerunt, remanet in suo robore controversia. Quocirca auctores isti fateantur necesse est: vel quod aqua nullatenus alere possit, vel quod praeter aquam datur aliquid quo illi qui aqua non usi sunt, alerentur. Inane etiam est quod dicitur de herbis et arboribus: cum istae suis radicibus succum e terra libent, in quo non sola aqua est, sed mixtum e terra et aqua, quod mixtum plantas herbasque alit. Hippocratis et Aristotelis auctoritatibus non gravamur; fatemur enim aquam aliis mixtam alere, ut modo de arboribus dicebamus. Secus autem est de aqua se sola; sic enim nutrire non potest, nec dicitur cibus, sed potus.

38. Dices: Tradita doctrina est contra Divum Thomam, qui in IV *Sent.*, dist. 8, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 2, ad 2 (85), perspicue docet aquam nutrire. Ergo falsa est. — Respondetur data solutione quam ex ipso Angelico Doctore didicimus, cuius haec sunt verba loco citato: *Ad debitam ergo sumptionem dominici corporis non exigitur ieiunium Ecclesiae; quia etiam praeter dies ieiunii hoc Sacramentum celebratur; sed requiritur ieiunium naturae propter reverentiam Sacramenti. Et ideo secundum communem sententiam electuaria, et vinum praeassumpta impediunt a perceptione Eucharistiae. Sed de aqua diversa est opinio. Quidam enim dicunt, quod quia nullo modo nutrit, non solvit neque ieiunium naturae, neque ieiunium Ecclesiae. Sed quamvis aqua in se non nutriat, tamen commixta nutrit: in stomacho autem oportet, quod aliis humoribus admisceatur; et ideo in nutrimentum cedere potest. Et propter hoc alii probabilius, et securius dicunt, quod etiam post aquae potum Corpus Christi non sumendum est.*

Eandem doctrinam tradit II^{a} II^{ae}, quaest. 147, art. 6, ad 2. Ubi postquam docet quod aquae potus solvit ieiunium naturale, non autem frangit ieiunium ieiunantis seu Ecclesiae, discrimen assignat hisce verbis: Ecclesiae ieiunium *non solvitur nisi per ea, quae Ecclesia interdicere intendit instituendo ieiunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis, et digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem; licet aliquomodo nutriat* (86). Ubi aquam nutrire

(79) *Opera*, Lugduni, 1676, t. III, lib. III, part. I, §. 2, cap. 2, §. *Nono, plurimi*, p. 386^{a}.
(80) l. c.
(81) l. c.
(82) RONDOLETIUS (Gulielmus —), *Libri de Piscibus Marinis*, lib. I, cap. 13; Lugduni, 1554, p. 21 (ex errore typographico in hac editione 1554 pagina 21 numero 29 designatur).
(83) *De victus ratione libri III*, lib. I; *Opera omnia quae extant*, Francofurti, 1595, t. I, §. IV, p. 8.
(84) *Problemata*, sect. I, problem. 13; Didot, t. IV, p. 110; Bekk., 860^{b}, 26 sqq.
(85) Ed. Vivès, t. X, p. 188^{a}.
(86) « *nutriant* » in ed. 1730.

concedit, sed *aliquomodo,* hoc est, non se sola, sed mixta aliis, sicut in praecedenti auctoritate docuerat. Et hac ipsa doctrina Angelici Praeceptoris testimonia Hippocratis et Philosophi in nos obiecta explicuimus.

39. Instabis: Eo modo aqua nutrit, quo frangit ieiunium naturale. Se sola frangit. Ergo et nutrit. Probatur minor: eo modo frangit, quo impedit Eucharistiae sumptionem; se sola impedit : per hoc enim quod aliquis aquam praeassumat, circumscripto quocumque, non potest ad altare accedere ut corpus Domini nostri assumat; ergo.

Litem aliqualem posset instantia causare, attenta littera Divi Thomae ex *Sententiariis* allata; prorsus tamen dirimitur, si inspiciatur quod idem sanctus Doctor docet III[a] parte, quaest. 80, art. 8, ad 4 (87), ubi ait: *Duplex est ieiunium. Primum est ieiunium naturae, quod importat privationem cuiuscumque praeassumpti per modum cibi vel potus; et tale ieiunium requiritur ad hoc Sacramentum propter praedicta. Et ideo neque post assumptionem aquae, vel alterius cibi, aut potus, vel etiam medicinae, in quantumcumque parva quantitate, licet hoc Sacramentum accipere. Nec refert* (observa) *utrum aliquid huiusmodi nutriat, vel non nutriat aut per se, aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus.* Unde liquet diversum esse an aliquid impediat sumptionem sanctissimae Eucharistiae, et an nutriat vel non nutriat assumentem. Aqua impedit, quia sumitur per modum potus. At se sola non nutrit. Sed hoc ut impediat non requiritur: quia non refert *utrum aliquid huiusmodi, etc.* Nutrit tamen aqua *aliquomodo,* hoc est, mixta aliis. Hoc tamen auctoritatibus molestissimam inediam ad nutrimentum ex aqua haustum reducentibus nihil favet.

40. Terra enutritos eos de quibus loquimur, aliquorum opinio est; fundata in eo quod terra vere alimentum est. Quod constat primo, quia gravidae et aliae feminae terram comedunt. — Secundo, quia, auctore Aristotele (88), lupi et elephantes terra aluntur. — Insuper, in ventriculis perdicum et columbarum reperiuntur arenulae lapillique; quod signat iis nutriri, alioqui haud vorarent. — Tandem et praecipue, quia terra serpentibus alimentum est, ut liquet ex III *Genes.,* v. 14 (89), ubi dicitur: *Terram comedes omnibus diebus vitae tuae;* et apud *Isaiam,* cap. LXV, v. 25, habetur: *Et serpenti pulvis panis eius;* et *Mich.,* cap. VII, v. 17 : *Lingent pulverem sicut serpentes.* Est ergo terra alimentum; atque adeo cum illi qui longissimam illam inediam passi sunt, aliquo alimento uti debuissent, alioqui vivere non possent, terram comedisse videntur.

Minus quam praecedentes debet haec opinio placere, quae positive et affatim displicet bene considerantibus terrae indolem incoctibilem et insuperabilem, humido pingui minime constantem, insipidam et corpori praesertim humano positive ingratam et neutiquam familiarem. Nec illa quibus hic procedendi modus innititur aliquid probant. Extemplo fatemur animalia illa terram mandere, sed quod terra sit ipsorum alimentum quo nutriantur, denegamus. Gravidas aliasque feminas pica laborantes nedum terram comdunt, verum avidissime appetunt; non tamen eis terra cibus est, sed, humore quo gravantur cogente, eam appetunt. Unde videmus quod eo ipso tempore aliis alimentis sicut et ceterae feminae utuntur, quae si non sumerent, interirent, quin terrae esus mortem arceret. Nec quod impulsu illius humoris terram manducent, argumentum est ut terra hominum alimentum asseratur; alioquin nihil est quod hominis alimentum dici non posset, cum in rerum natura extiterit quidam Lazarus *vitri vorax* vulgo dictus, *qui,* ut ex pluribus auctoribus fide dignis narrat Reyes Franco (90), *nil non vorabat insipida, amara, dulcia, pinguia, salsa, saxa*

(87) Ed. Leon., t. XII, p. 239[b]: ..., *licet accipere hoc sacramentum. Nec refert....* — In ed. 1730 erronee legitur: « *ad 2* ».

(88) *De animalibus historiae,* lib. VIII, cap. 5, num. 1; Didot, t. III, p. 153; Bekk., 594[a], 26-27. *Ib.,* cap. 26; Didot, t. III, p. 168; Bekk., 605[a], 25-26.

(89) Hetzenauer, p. 3: *Terram comedes cunctis diebus vitae tuae.*

(90) *Elysius jucundarum quaestionum campus,* quaest. 58, num. 4; Francofurti, 1670, p. 724.

lapides, ligna, lanam, linum, stropas, carbones, et, ut brevi complectar, quicquid homines, quicquid animantia vorant, et quicquid mercede proposita deglutiendum offerebatur, ingurgitabat; insuper et vitrum absque noxa : quod etiam tres alios homines factitantes vidisse scribit Fabric. Hildanus. Ex quo nemo inferet ea omnia esse hominis alimentum; cum nec iis ipse qui vorabat, aleretur. Similiter dicendum est de illis mulieribus.

41. Lupos terra ali non docet Aristoteles (91), sed ex aliis refert. Quorum fundamentum est: quod lupi sane terram quandoque edunt, non in proprium alimentum, sed in aliorum perniciem. Fame acti lupi, nec alia animalia nisi corpulentiora reperientes, terra astutissime replentur ut sic grandia ea animalia invadant, illoque acquisito e terra pondere gravent succumbereque faciant. Quo facto, terram evomunt et carnibus saginantur. — Elephantes terra non aluntur, sed medicantur. Similiter et columbae lapillos illos vorant, ut auferant fastidium quod interdum causat ipsum quo utuntur alimentum.

Id quod de serpentibus dicitur, etiam futile est. Tum quia ibi sermo non est de serpente naturali, qui nihil peccarat, subindeque non punitur verbis illis *Genesis*. Et minus de ipso naturali angue intelligi potest Isaias; cum animalia de quibus immediate locutus fuerat, ut sunt agnus, etc., intelligi metaphorice debeant. Tum etiam, quia etsi de serpente naturali intelligantur verba illa, intelligenda sunt de poena inflicta serpenti, quia fuit instrumentum quo daemon usus est ut Hevam deciperet. Tum denique, quia etsi terra cibus serpenti sit, aliis tamen alimentis, ut sunt herbae et carnes vescitur. Nec adhuc auctores contrarii anguem solius terrae alimento posse consistere probavere. Quod etiam si de bruto adeo infimo ac immerso ostenderent, de homine, qui est adeo nobile animal, nunquam ostendere possent.

42. Aliquot capita lustravimus ex fere innumeris quae a doctoribus circumferuntur. Si forte principium a quo dicta inedia causetur, invenimus; at nondum illud offendimus, nec inter alia omnia quae ab huius rei professoribus traduntur, reperire suspicamur. Cum et ipsi nihil firmum in hac materia, post multum olei sudorisque dispendium, se consecutos laudabili ingenuitate fateantur. De quo videndus Reyes Franco (92). Unde cum Foresto (93) concludam huius conservatae vitae sub tanta abstinentia causam soli Deo notam esse. Forestum alii communiter voce deserunt; re tamen plurimi insequuntur. In cuius testimonium sequentia ex dicto Reyes Franco (94) transcribo: *Igitur post tot iam adductas opiniones arduum est aliquid invenire, quod tantae difficultati lucem afferat, et inquirendi labore fastiditis consonum videatur. Quare cum doctissimo Scaligero adversus Cardanum, dum individualium, et specialium causas se ignorare ingeniose fatetur, non erubescimus dicere, intellectui humano, adeo sublimi, et glorioso impositum esse terminum, ultra quem impossibile est ipsum pertransire.* Sic isti sentiunt, cum quibus et nos sentimus.

43. Quocirca ex omnibus dictis habetur primo contra Licetum (95): nutritionem non cessare in his qui diu sine cibo degunt. Toto enim illo suae abstinentiae tempore nutriuntur plus minusve, secundum quod fuerit alimentum quod nutritioni deservit et calor naturalis quo nutritio celebratur. — Habetur secundo, quod etiam si in hominibus illis cessaret nutritio, natura ipsa vires vegetabiles suspendente, adhuc concedendum non foret contemplationem extaticam hoc ipsum posse facere. Et hoc ob saepius inculcata motiva independentiae. — Habetur tertio,

(91) *De animalibus historiae*, lib. VIII, cap. 5, num. 1; Didot, t. III, p. 153; Bekk., 594ª, 26-27.

(92) *Op. cit.*, quaest. 58, num. 27 sqq., pp. 741-764.

(93) *Observationum et Curationum medicinalium sive medicinae Theoricae & Practicae, Libri XXVIII*, lib. XVIII, observ. 8, scholia; Francofurti, 1602, t. III, p. 144ᵇ.

(94) *Op. cit.*, quaest. 58, num. 59, p. 760.

(95) LICETUS (Fortunius —), *De his, qui diu vivunt sine alimento Libri Quatuor*, lib. III; Patavii, 1612, t. II, pp. 3ª sqq.

dari veram causam naturalem huius irregularis inediae, ut hactenus ostendere conati sumus; quae tamen non una in omnibus est. Sic contra Sennertum (96) statuo volentem omnes huiuscemodi abstinentiam passos eandem causam suae abstinentiae habere; hoc est, in omnibus illis eandem esse materiam pro humido cibali suffectam. Verum ex iis quae Sennertus ipse contra adductum Licetum supponit, in ipsum Sennertum disputo. Etenim haec longa abstinentia non accidit homini secundum naturam hominis et secundum tempora determinata, uti accidit aliquibus irrationalibus, quales sunt hirundines, ursi et alia plura, de quibus agunt praecitati auctores. Ergo non est in omnibus hominibus eadem (97) tam diu abstinendi ratio; alioquin non solum esset naturalis causa huius inediae, sed etiam naturale esset quod homo illa premeretur; quod a nemine hactenus audivimus.

Est igitur causa haec diversa in iis hominibus. Quae autem haec causa sit, quaesivi et non inveni. Nec propter hoc labor in illam exquirendo collocatus frustraneus censendus est, sed fructuosus, iuxta Tulli monitum dicentis: *In re nova, et admirabili investigato, si potes. Si nullam reperies causam, illud tamen exploratum habeto, nil potuisse fieri sine causa; eumque errorem, quem tibi rei novitas attulerit, naturae ratione depellito.* Quibus nostro muneri satisfactum credimus; *cum nobis sufficiat,* inquit laudatus Matta in fine illius cap. 17 (98), *consultores, et causarum patronos* (et directores animarum addiderim) *animadvertere debere plurium dierum, mensium, et annorum inediam, non solum miraculose pati, sed et astu daemonis fingi, et naturaliter per aliquod tempus sustineri posse.* Quocirca sanctum aliquem praedicare praecise quia praefatam inediam patiatur, si vere patitur, indicium manifestum est non aemulandae prudentiae.

§. VII. Dubium incidens explicatur.

44. Rogabis: Protoparentis Eliae ieiunium fuit naturale aut miraculosum? Miraculosum fuisse constat ex dictis numero 25 atque ita communiter omnes asserunt. Contra quod videtur militare textus sacer ex III *Regum,* cap. XIX, v. 8 dicens de Elia: *Qui cum surrexisset, comedit, et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus, et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb.* Ex qua Scriptura disputatur sic ad ostendendum ieiunium Parentis Eliae naturale fuisse: Etenim illius ieiunii causa fuit naturalis. Ergo et ipsum ieiunium. Probatur antecedens: causa illius quadragenariae abstinentiae fuit panis subcinericius ab angelo ministratus; talis panis naturalis fuit; ergo. Maior liquet ex allata Scriptura ibi: *Et ambulavit in fortitudine cibi illius.* Minor autem probatur: tum quia non adest fundamentum ut panem illum miraculosum asseramus; tum quia ita communiter videntur omnes tenere, ex quibus Abulensis ad citatum locum, quaest. 5 (99), ita ait: *Quia tamen tenemus, ut iste panis fuerit naturalis, dicemus, quod erat vere subcinericius, raptus ab Angelo de aliqua domo, cum aliquis illum pro se assaret: et istud magis convenit litterae.* Haec Illustrissimus Abulensis; quibus panem illum naturalem esse affatim demonstratur. Et sane, si ille qui sibi panem illum confecerat, illum ederet, non diceretur miraculose enutritus; ergo pariformiter de magno Elia.

Respondetur abstinentiam quam tunc P. Elias passus est, fuisse absdubio supernaturalem. In quo nemo valet prudenter dubitare. Ad factum discursum negetur antecedens; ad probationem distinguatur maior: *fuit panis* materialiter sumptus, negetur; ut ab angelo ministra-

(96) *Opera,* Lugduni, 1676, t. III, lib. III, part. I, §. 2, cap. 2, §. *Tandem,* pp. 387b-389a.

(97) « *eandem* » in ed. 1730.

(98) *Novissimus de Sanctorum canonizatione Tractatus,* part. III, cap. 17, num. 16; Romae, 1678, p. 202b.

(99) *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1613, t. VII, p. 298b.

tus, concedatur maior; et distinguatur minor: *naturalis fuit* absolute aut materialiter sumptus, concedatur; ut ab angelo ministratus, negetur minor. Ille panis fuit certe naturalis, naturalem in se nutriendi virtutem tantum habens, ast ex Dei virtute, cui omnia ad ipsius omnipotentiae arbitrium obtemperant, virtute supernaturali donatus est, qua potuit per quadraginta dies hominem diu noctuque sine aliqua intermissione plus quam ambulantem reficere ita miraculose, ut toto illo quadraginta dierum spatio nec cibo alio saginatus egeret, nec diffuso adeo itinere ac itinerandi modo robustissimus lassaretur.

Hocque ostenditur emphatica illa sacri textus locutione. Cibus enim de quo ibi dicitur quod in ipsius fortitudine sanctus Parens ambulavit, non fuit panis ille subcinericius materialiter consideratus; sic enim nullam virtutem Parenti Eliae praestaret quam ipsum panem conficienti, si illum manducasset, impertiret. Fuit ergo panis de quo textus loquitur, panis subcinericius prout ab angelo ministratus; et prout sic elevatione a divina virtute derivata fulgebat, qua potuit adeo mirabiliter ipsum comedentem sustentare. Unde miraculosa fuit illa inedia; quandoquidem causam miraculosam habuit.

45. Nisi mavis dicere : panem illum etiam prout ab angelo praestitum non habuisse specialem aliquam virtutem arcendi famem a comedente, nisi eo modo quo ab ipso conficiente arceret arcentque ab ipsos manducantibus alii cibi naturales. Virtus qua suffultus Parens Elias magnum illud iter confecit, fuit virtus divina, quae independenter ab eo cibo illum roboravit ut tot spatia pedes et incibatus metiretur. Sicque sentit laudatus Abulensis (100), dicens: *Illa saturitas, et aequalitas complexionis sine cibo in quadraginta diebus potius videtur esse a voluntate Dei conservantis Eliam in robore suo, quam ex conditione cibi, sicut fuit de Moyse, qui quadraginta diebus mansit sine cibo. Exod. cap. 34.* Clarius loquitur quaest. 8, §. *Dicendum* (101). Videatur. Unde sicut Moyses sine aliquo cibo spatium quadraginta dierum transegit virtute divina roboratus, sic magnus Elias eadem divina virtute adiutus, et non ex cibo praeassumpto, per totidem dies ieiunavit. Tuncque sensus propositae Scripturae erit : quod Elias ambulavit usque ad montem Dei Horeb *in fortitudine cibi illius,* hoc est, quin alium cibum per tot dierum spatium assumeret. Unde cibus ille ab angelo ministratus refecit quidem sanctissimum Patriarcham a fame et maestitudine, quibus pavidus (101bis) premebatur. Sed semel reassumptis viribus, ad quod in pauperrimo Elia cibus ille sufficiens erat, in fortitudine illa quam ex illo cibo recuperavit, conservatus est per illos quadraginta dies suae peregrinationis; sicque verificatur quod in fortitudine cibi illius ambulasset. Hoc est in fortitudine quam cibus ille, spiritu iam pene deficiente, reproduxit.

46. Dices: Ieiunium Protoparentis Eliae fuit aliquo modo naturale. Ergo non fuit miraculosum. Consequentia liquet : quia quod est miraculosum, est simpliciter et omnibus modis supernaturale. Et antecedens probatur ex Abulensi ad caput IV Divi Matthaei (102) dicentis: *Fuit tamen differentia aliqua inter Eliam, et Moysen, quia Elias mansit quadraginta diebus sine cibo quodammodo naturaliter sustentatus, eo quod Deus dederat tantam virtutem illi cibo, ut per eum posset manere sanus, et fortis nullo alio cibo egens quadraginta diebus. Et sic dicitur III Regum, 19: quia ambulavit Elias in fortitudine cibi illius quadraginta diebus.*

Mox differentiam assignare volens inter ieiunium Christi Domini, Eliae et Moysis, prosequitur in hunc modum (103) : *De Moyse secus fuit, quia ipse non mansit in fortitudine cibi alicuius quadraginta diebus incibatus, sed solum ex consortio divini sermonis. Exod. 34 cap. Ideo istud erat quasi magis supernaturale. Et tamen*

(100) l. c.
(101) T. VII, p. 300^{a}.
(101bis) « *parvidus* » in ed. 1730.
(102) Quaest. 12; ed. 1613, t. IX, p. 373: ... *qui ambulavit*...
(103) *Ib.*

necesse est dici utrumque casum fuisse miraculose. Moyses tamen excessit Eliam in hoc, quia Elias solum semel mansit sine cibo quadraginta diebus : Moyses vero mansit quadraginta diebus bis, scilicet, una vice pro primis tabulis, et alia vice pro secundis, Deuter. 9 cap. Christus autem mansit sine cibo quadraginta diebus, non ex virtute alicuius cibi prius assumpti, sicut Elias, sed solum ex virtute Dei. Differt tamen a Moyse: quia Moyses consecutus est hoc ex consortio divini sermonis, id est, quia erat loquens cum Deo his diebus ; Christus autem habuit hoc a se ipso: quia verus Deus erat.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicas id quod Abulensis ipse in dicta quaestione 5, lib. III *Regum* (104), ait, agens de quadam Divi Augustini opinione circa hunc subcinericium panem, cuius haec sunt verba: *Cum autem arguitur ex verbis Augustini quod erat panis factus opere Angelorum, potest propter eius reverentiam teneri, quod esset panis factus ministerio eorum; et tamen ratio non cogit.* Similiter plura quae de hoc pane subcinericio Abulensis docet, possunt *propter eius reverentiam teneri, et tamen ratio non cogit,* in qua fundatur. Quod in praesenti controversia liquet primo: quia si virtus qua P. Elias confortatus quadraginta diebus et quadraginta noctibus refectus ac robustus ambulaverit, erat in pane illo subcinericio, hoc nullatenus erat naturale pani illi, sed prorsus supernaturale ac miraculosum. Panis ille poterat ex se alere per septem dies, iuxta praeiactam Hippocratis (105) receptissimam positionem, aut per paucos plures dies, iuxta dictum eiusdem Abulensis cap. IV Divi Matthaei, quaest. 11 (106), ubi ait: *Vix erit, quod aliquis homo sanctus sine cibo pervenire possit ad decem dies.* Et qui per hosce dies sine cibo foret, esset summe famelicus ac debilitatus. Ceterum, esse sine cibo per tot dies et in omnibus illis sine fame et cum vigore infatigabili ad tantum iter agendum, est penitus supernaturale.

47. Secundo: Quod Moyses fuisset quadraginta diebus et noctibus sine cibo, fuit prorsus supernaturale. Ergo similiter de Protoparente Elia. Probatur consequentia : quia sicut panis subcinericius habebat virtutem naturalem ad sustentandum per aliquot dies, ut modo dicebamus : ita Moyses habebat naturalem virtutem ut per aliquod spatium sine alimonia consisteret, sicut et quodlibet individuum illa virtute fulget. Sed licet talem virtutem haberet, eius ieiunium fuit omnibus modis supernaturale et miraculosum. Ergo eodem modo Parentis Eliae ieiunium fuit supernaturale.

48. Tertio : Quia neutiquam percipere valeo quid dicere velit Abulensis, dum ait Eliam in suo quadragenario ieiunio semel comedisse, videlicet dum panem subcinericium ab angelo oblatum sumpsit. Quod Moyses non fecit; quandoquidem toto quadraginta dierum spatio sine cibo fuit. Hoc, inquam, mihi imperceptibile est: quia si ieiunium Moysis incepit a septimo illo die quo illum Dominus in montis summitatem ab omnibus aliis segregatum conscendere imperavit, *Exod.*, cap. XXIV (107), etiam ieiunium Parentis Eliae incepit ab egressu de sub iunipero, ubi subcinericio pane recreatus est, et ab eo loco usque ad montem Dei Horeb quadraginta dies et quadraginta noctes insumpsit, dicente textu sancto (108): *Et ambuvit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus, et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb.* Ergo in toto illo spatio quadraginta dierum noctiumque nihil comedit, sicut nec Moyses a tempore quo orsus fuit suum ieiunium usque ad descensum de monte. Ubi est ergo differentia illa inter haec ieiunia?

Quarto liquet quod ratio Abulensis *non cogit:* quia, ut ex ipso diximus numero 45,

---

(104) III *Regum,* c. XIX, v. 8, quaest. 5; t. VII, p. 298[b].

(105) Cf. supra, num. 28, nota (62).

(106) T. IX, p. 372[a].

(107) v. 16-18.

(108) III *Regum,* c. XIX, v. 8.

virtus qua magnus Elias confortatus est in suo illo ieiunio, non proveniebat a cibo, sed ab ipso Deo volente sic illum conservare. Ergo ex ipsius Abulensis doctrina colligitur nullam fuisse differentiam inter horum ieiunantium abstinentiam.

49. Dices : Abulensis duo dicit. Primum est, quod virtus qua robur accepit Elias ut tot diebus maneret incibatus, erat in pane subcinericio ut ab angelo sibi porrecto. Sicque, inquit, fuit Eliae ieiunium aliquomodo naturale. Secundum est, quod virtus dicta non fuit in dicto pane, sed immediate a Deo prophetae praestita. Unde inconveniens modo propositum Abulensem non tangit.

Contra hoc tamen disputo sic primo : Quia licet verum sit quod Abulensis illa duo asserit et quod cum ieiunium Eliae esse aliquomodo naturale docet, loquitur iuxta priorem intelligentiam; ex eo tamen quod dicit in secundo modo explicandi textum impugno id quod in prima expositione dicit. Etenim, si virtus illa non concedatur praestita a pane subcinericio, concedit Abulensis ieiunium esse prorsus supernaturale ; ergo etiam si a pane praestita fuisset. Probatur consequentia: quia ens supernaturale est illud quod excedit omnem naturam creatam et creabilem, iuxta dicta tomo II, disp. 8, num. 57 (109); quocirca ieiunium Eliae si ex virtute ei a Deo collata ponatur, prorsus supernaturale est, quia prout sic omnem naturam creatam ac creabilem superaret; sed illud ieiunium si a virtute pani praestita provenire dicatur, aeque superat omnem naturam creatam ac creabilem ; ergo neutiquam dicendum est quodammodo naturale. Minor praeterquam quod certissima est, probatur: eo modo ieiunium illud est supernaturale aut superat quamcumque naturam creatam et creabilem, quo superat virtus quae talis ieiunii causa fuit; haec virtus omnem naturam creatam creabilemque penitus superat : nulla enim natura creata aut creabilis illam virtutem exigit; ergo similiter de ieiunio.

50. Disputo secundo: magis miraculosum videtur ieiunium Eliae quam Moysis ieiunium. Ergo non stat quod ieiunium Moysis sit supernaturale omnimode et quod Eliae ieiunium sit quodammodo naturale. Consequentia liquet; et antecedens probatur: Moyses incepit suum ieiunium a tempore in quo erat optime enutritus pane angelorum, manna scilicet, quo tunc temporis utebatur. Magnus autem Elias quadragenariam abstinentiam orsus est postquam minas Iezabel fugiens toto die timidus, vagus, profugus incibatusque iter fecerat, ut ipse Abulensis, loco citato ex III *Regum*, quaest. 3 (110), ait per haec verba: *In fine illius diei erat fessus Elias ex itinere per loca aspera, et invia, et quia ieiunus ibat: nam in deserto non reperiebat cibum.* Hanc defatigationem, hanc inediam famelicus Propheta recreavit non pane illo angelorum omne delectamentum in se habente et dulcoris suavitatem. sed pane subcinericio pro victu viri inopis laborato. Modo ergo, quod ieiunium ex his duobus magis miraculosum appareret? Ex parte virtutis influentis aequale utrumque esse certum est. Ex parte autem ieiunii causati nobis haud dubium est ieiunium Eliae magis miraculosum videri.

51. Confirmo praeiacta: Moyses passus est suam abstinentiam, dum erat ab omni defatigatione ac labore corporali penitus immunis, caelestibus deliciis pastus. Elias autem inediam sustinuit, cum motu celeri itineris per dies quadraginta ac per quadraginta noctes continue angebatur. Quod miraculum apparet maius ex parte abstinentiae toleratae? Nonne illud quod habet continuam et vehementissimam causam digestionis maximae, ut fuit ieiunium Eliae in concursu illius motus localis adeo velocis ac diffusi? Hoc nobis videtur innegabile.

Roboro modo dicta: Virtus qua Elias confortatus est,abstulit famem miraculose et etiam miraculose abstulit lassitudinem ac defatigationem qua opprimi naturaliter debebat, qui tam celeri cursu tantum

(109) Ed. 1924 sqq., p. 318[b].

(110) *Opera omnia*, ed. 1613, t. VII, p. 296[a].

spatium sine intermissione metitus fuit. Virtus autem qua corroboratus fuit Moyses, nullam debilitatem ex itinere ortam, quamquam posset, impedivit: quandoquidem Moyses nullum iter iis diebus agressus est. Rogo nunc: ex parte effectus quae virtus ostenditur magis miraculosa: illa quae unum tantum miraculum causat, an illa quae ultra primum miraculum a prima ortum causat aliud aeque prodigiosum?

52. Urgeo primo et ad hominem: Moyses illis diebus suae abstinentiae fuit in extatica contemplatione ad consortium Domini raptus; subindeque alienatus fuit ab iis omnibus a quibus abstrahit contemplatio extatica. Atqui in sententia Abulensis, quem in hac ipsa quaestione impugnabimus, contemplatio extatica abstrahit nedum a facultatibus animalibus, verum etiam a naturalibus. Ergo quandiu haec contemplatio duravit, fuerunt in opinione Abulensis suspensae vires vegetabiles Moysis. Quid ergo mirum quod tunc temporis non famesceret ac per consequens quod abstineret a cibo? Mirissimum sane erat hominem mortalitate gravatum ad tam ineffabilem contemplationem elevari; at quod in ea constitutus non famesceret, non est adeo mirum, sicut et propter eandem rationem quod non videret aut audiret.

Econtra vero in maximo Thesbite toto tempore sui quadragenarii ieiunii solutae fuerunt virtutes vegetativae sicut et sensitivae. Istae solutae fuerunt, ut patet: quia alias non posset ambulare. Fuerunt et illae: tum quia nec absolute, nec iuxta Abulensis opinionem assignabitur a quo ligari potuissent. Tum quia prius ligarentur sensitivae, utpote magis propinquae et animae attentionem requirentes. Quocirca, si, ut dictum est, solutae fuerunt sensitivae, pariter et vegetativae fuerunt solutae. Quid ergo magis mirum apparet quod non appetat humidum cibale ille cuius vis nutritiva suspensa est aut quod non esuriat ille cuius calor naturalis a suo ministerio impeditus non est? Vel si impeditus in Elia supponatur, magis mirum extemplo apparet quod calor naturalis suspendatur ab impulsu supernaturali quam a causa naturali. Impediens vires vegetabiles in Protoparenti Elia fuit supernaturale; nec facile causa naturalis huius suspensionis, si adfuit, assignabitur. In Moyse vero impediens vires vegetabiles non fuit supernaturale. Causa quippe huius suspensionis est: quod animae facultas non plene dominatur inferioribus facultatibus; et ex defectu huius praedominii, dum anima vehementer ad superiora rapitur, deserit inferiora, uti dicemus quaestione sequenti. Quod autem anima sit limitatae capacitatis, nec plenum praedominium erga vires inferiores habeat, nihil supernaturale est. Lux illa cuius impulsu anima ad speculabilia divina rapitur, est prorsus supernaturalis. Sed quod anima seipsa tota, ut sic dicamus, indigeat ut illam lucem sequatur, subindeque quod inferiora destituat, supernaturale non est. Unde ex opinione Abulensis colligitur quod *ratio eius non cogit.* Immo ieiunium Moysis, quod ieiunio Eliae praefert, in eo statu constituit, ut proxime miraculosum non sit; sicut non est proxime miraculosum quod extaticus non sentiat.

53. Dices duo: unum rogando et aliud obiiciendo. Quod rogas, est: In nostra sententia, in qua contemplatio vehemens vires naturales non impedit, quid dicemus de Moysis ieiunio, quod esse proxime ac formaliter supernaturale inde liquet quod sine miraculo nullatenus per tot dies consistere posset incibatus?

Quod obiicis, est: Urgentiam propositam inniti fundamento ruinoso; quandoquidem contemplatio quam Moyses tunc habuit, non fuit obscura, sed facialis: vidit enim clare Deum. Ad contemplationem autem intuitivam non exigitur abstractio a viribus vegetabilibus, ut cum Divo Thoma quaest. 13 *De verit.*, art. 4 (111) supra (112) diximus. Ergo tunc temporis non fuerunt ligatae in Moyse vires naturales; subindeque corruit fundamentum cui traditae urgentiae robur commisimus.

(111) corp.; ed. Vivès, t. XV, pp. 6b-7a.

(112) num. 7.

Ad interrogationem respondetur : quod non solum in sententia Abulensis, sed etiam in sententia nostra, dum Moyses fuit in sublimi illa contemplatione, abstractus fuit ab operationibus animae vegetativae, quae toto illo tempore nihil operata est. Differentia inter utramque sententiam consistit in eo quod ex doctrina Abulensis colligitur manifeste suspensionem virtutum naturalium in Moyse non fuisse miraculosam : quandoquidem iuxta ipsum sic abstrahit vehemens contemplatio a vegetativis sicut a sensitivis. Manifestum est autem quod abstractio a sensitivis in contemplatione extatica non est miraculosa; quin potius irregularissimum foret quod in hoc statu in quo anima virium inferiorum plenum praedominium non habet, ad divina vehementissime raperetur quin intra seipsam tota recollecta inferiora desereret. Quocirca si eodem modo, ut Abulensis vult, abstrahit a vegetativis, huiusmodi abstractio miraculosa non est. Item: semel suspensis sine miraculo viribus vegetativis, nil mirum est quod sic abstractus ieiunet et non esuriat toto illo tempore quo abstractio perseverat, etiamsi per mille annos duraret. Urgentia a nobis facta procedit, supposita hac Abulensis opinione; et idcirco diximus ad hominem procedere.

In nostra autem sententia miraculosum valde fuit ieiunium Moysis: quia licet, ut dictum est, in nulla sententia sit miraculosum quod habens vires vegetativas suspensas non esuriat, fuit tamen miraculosa talium virium suspensio in Moyse, sicut et in similibus extaticis contemplationibus miraculose eae vires suspenduntur, prout supra diximus. Unde abstinentia ad hanc suspensionem subsecuta miraculosa fuit et valde miraculosa propter tot dierum durationem ligationis potentiarum et inde ortae abstinentiae. Stando autem in hac nostra sententia, si inquiras: quod ieiunium fuit magis miraculosum Moysisne, an Eliae? Dicimus: utrumque esse aequale; sed magis miraculosum apparere Eliae ieiunium propter dicta. Subindeque non esse minus supernaturale.

Ad obiectionem respondetur *primo* : quod, etiam concesso quod assumit, neutiquam probatur inaequalitas inter ieiunium et ieiunium.—*Secundo* respondetur: quod non est certum Moysen in hac vita degentem Deum vidisse. At, quia mox hoc cum Divo Augustino ac Divo Thoma dicturi sumus, ideo respondetur *tertio:* Moysen quidem in hac mortali vita Deum aliquando vidisse. Quod autem hoc fuerit cum in monte Sinai legem accepit, non est definitum. Nec Abulensis hoc affirmare videtur, cum verba illa: *Locutusque est Dominus ad Moysen, dicens etc.* ex libro *Exodi,* cap XXV (113), sic exponat (114) : *Vocatur hic Dominus, sicut saepe dictum est, ipse Angelus : quia Deus nunquam in his per se aliquid egit aut dixit.* Si ergo angelus hoc dixit, Deum tunc temporis non videbat Moyses; alioquin ipse Deus, quem videbat, loqueretur. Demus tamen quod in ea occasione Deum quandoque vidisset; de toto illo quadragenario spatio nemo dicit. Unde de toto illo tempore quo obscure contemplabatur, verificatur traditus discursus. Sed adhuc permittamus quod per totum illud tempus Deum facialiter viderit. Quod apparet miraculosius : ieiunium hominis Deum summa tranquillitate videntis et caelestes gloriae delicias degustantis, aut ieiunium hominis qui pedes pavidusque per tot dies noctesque sine intermissione ambulavit?

54. Urgeo secundo factos discursus, ut ostendam ieiunium Eliae miraculosius apparere: Etenim illud ieiunium videtur miraculosius, quod durat per maius spatium temporis. Sic fuit magni Eliae ieiunium relate ad ieiunium Moysis. Ergo. Consequentia bona est. Et maior liquet : quia licet maior duratio non arguat superiorem virtutem confortantem ad sustinendum ieiunium: quandoquidem eadem virtute supernaturali qua quis per triginta dies incibatus non esurit, potest per triginta annos et ultra non famescere. Ceterum

(113) v. 1.

(114) Sic apud ABULENSEM, *In Exodum,* cap. XXV, v. 1, quaest. 2; ed. 1613, t. II, pars altera, p. 23ª, litt. A. — In ed. 1730 huius *Cursus,* p. 231ª, legitur: « *quia Deus nunquam in his nihil per se egit, aut dixit.* »

magis absdubio apparet quod per plures dies maneat sine cibo et sine fame quam quod per pauciores perseveret. Quod et in aliis miraculis cernere est. Maius enim apparet et ut tale celebratur suscitatio mortui quatriduani quam suscitatio mortui unius horae; cum virtus qua miraculum patratur, eadem sit. Unde tota difficultas devolvitur ad minorem, quae probatur sic discursu quem ex sacra Scriptura et ex Illustrissimo Abulensi desumimus : Etenim Moyses ieiunavit per quadraginta dies antequam frangeret primas tabulas, postea descendit ad castra, ubi absdubio cibo refectus est. Mox Dominum oraturus pro populo in montem rediit et per alios quadraginta dies totidemque noctes ieiunavit, ut constat ex *Deuteronomio,* cap. IX (115) ; quod iam supra nobis dixit Abulensis, asserens Moysen per quadraginta dies abstinuisse bis a cibo in hocque praeferens Moysis ieiunium ieiunio Eliae. Atqui magni Eliae ieiunium per multo plures dies duravit. Ergo, etc. Minoris probatio non aliunde petenda nobis est quam a profundissimo Abulensi.

Qui III *Regum,* cap. XIX, quaest. 8 (116), ait: *Dicendum, quod Elias videtur hic mansisse magno tempore sine cibo, scilicet toto tempore, quo ivit usque ad montem Horeb: deinde etiam, toto tempore, quo fuit in Horeb, quando rursus ei Deus apparuit, et postea toto tempore, quo rediit ad terram, in qua poterat habere cibum, de monte Horeb: nam sicut per desertum ivit, ita et per desertum rediit, et forte fuerunt omnes isti dies plures quam centum. Patet hoc, quia etc.* Ergo dies quibus magnus Elias ieiunavit, multo plures fuere in opinione Abulensis quam dies ieiunii Moysis. Et omni reflexione dignum est quod Moyses ieiunavit per octoginta dies, non tamen continuatos, sed semel ieiunavit per quadraginta alios. Elias vero sine interruptione aliqua per *plures quam centum* dies sine cibo fuit.

55. Dices : Hoc est contra textum sanctum (117) asserentem quod Elias, sumpto pane subcinericio, *ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus, et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb.* Ergo solum per illos quadraginta dies noctesque quas insumpsit donec ad montem Horeb pervenit, ieiunavit.

Hanc obiectionem solvit laudatus Abulensis (118) per haec verba: *Dicendum quod isti quadraginta dies non fuerunt omnes dies, quibus Elias mansit sine cibo, sed fuerunt, in quibus ivit usque ad montem Sinai. Quod patet, quia littera dicit: Ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus, et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb: ergo videtur, quod isti quadraginta dies solum computantur veniendo usque ad montem Horeb : sed manendo ibi, et redeundo etiam non comedit: ergo pluribus, quam quadraginta diebus mansit sine cibo.*

56. Instabis : Non constat Eliam non comedisse ex quo ad montem Horeb pervenit; et cum Deus posset illum miraculose alere, sicut fecit in torrente corvorum ministerio et sub iunipero angelorum adiutorio, sic existimandum est evenisse. Unde solum quadraginta diebus sine cibo perseveravit.

Hunc etiam nodum solvit Abulensis (119) per haec verba: *Sed istud non videtur verisimile : quia etiam ibi fuisset miraculum, sicut nunc, et Scriptura narraret illud; sed nihil tangit: ideo videtur, quod etiam tunc manserit sine cibo usquequo redierit ad terram habitatam: nec erat istud valde admirandum; quia si in fortitudine cibi semel sumpti poterat quadraginta diebus ambulare Elias, posset etiam ambulare mille diebus, et etiam tota vita sua in fortitudine illius cibi : nam non poterat quadraginta diebus ambulare in virtute illius cibi, nisi supernaturaliter.*

Haec Illustrissimus Abulensis. Quibus clarissime convincitur magni Eliae abstinentiam magis miraculosam apparere quam Moysis ieiunium. Convincitur etiam quod ex ipso Abulensi dissipantur ea

(115) v. 18.
(116) Ed. 1613, t. VII, p. 299[b].
(117) III *Regum,* c. XIX, v. 8.
(118) l. c., t. VII, p. 300[a].
(119) *Ib.*

quae Abulensis ipse tradit ut Moysis ieiunium ostendat superius tam in supernaturalitate quam in pluralitate dierum. Haec omnia ex iis quae praemisimus affatim nota sunt. Dum autem Abulensis ex superioritate ieiunii arguit ieiunantis excessum, hoc *potest propter eius reverentiam teneri. Et tamen ratio non cogit.* Quia, si ex ipso Abulensi demonstratum est nullam superioritatem adfuisse in abstinentia Moysis relate ad Eliae ieiunium, quinimmo superioritatem inter illa ieiunia repertam se tenere ex parte abstinentiae Elianae, magnum fundamentum habemus ut ex ipso Abulensi Abulensis positionem non admittamus. Sanctum sancto comparare non audemus: quia *spirituum ponderator est Dominus* (120). Quod stricte observare imperat Seraphica Mater nostra Sancta Theresia in suis utilissimis ac sanctissimis monitis (121). Quod autem facere sine calumnia valemus, est dicere quod omnia quae ex sacra Scriptura affert Abulensis ut comprobet Moysis excessum supra magnum Eliam,probare quidem Moysen fuisse superiorem in gratia prophetiae, quod docuit Divus Thomas, *De Veritate,* quaest. 12, art. 14 (122) probatque sanctus Doctor iis Scripturis quibus Abulensis superioritatem absolutam suadere contendit. Et sane eae Scripturae clarissime loquuntur de spiritu prophetico. Unde in hoc Moysis superioritatem fatemur. In sanctitate autem quis superior fuerit, nostra disputare non refert. Nec debuisset Abulensis ex superioritate ieiunii gradum facere ad ieiunantium personas : quandoquidem iste transitus infelicissimus est. Vel caeci vident nullum commercium adesse inter hoc quod Moyses sit Prophetarum veteris testamenti maximus et quod eius sanctitas Eliae sanctitatem superet, aut quod eius ieiunium Eliae ieiunium excedat, ut laudatus Abulensis quaest. 10 (123) inquit. Potest enim Moyses esse superior in prophetia et inferior in sanctitate. Et potest similiter excedere in spiritu prophetandi et quod eius ieiunium a ieiunio prophetae non adeo excellentis superetur. Prorsus inconnexa haec sunt; propter quod debuisset illa Abulensis subticere. Maxime, cum non solum inveniantur inconnexa, sed etiam, ut ex ipso Abulensi demonstravimus, sint magna ex parte falsa. Addiderim tamen ipsum Angelicum Praeceptorem, *super Matthaeum,* cap. XVII (124), docere magnum Eliam apparuisse in Transfiguratione : *Quia Elias omnibus Prophetis sanctior fuit.* In quo, si bene consideres, traditae doctrinae non contrariamur, sicut nec Divus Thomas sibi contrarius est.

QUAESTIO SECUNDA

Utrum extatica contemplatio suspendat operationes sensuum externorum ?

A viribus naturalibus, de quibus quaestione praecedenti egimus, ad cognoscitivas transimus; sed non de omnibus modo disputamus, ut possibilem claritatem observemus. Unde, relictis ad quaestionem subsequentem internis sensibus, solummodo de externis in praesenti agendum est. Qui et quot sint isti sensus externi, res est vel pueris nota et dicta iam a nobis quaestione praecedenti. Quid vero sint, quae ipsorum obiecta, qui actus et huiuscemodi alia, constant ex scientia de anima, a qua accipiunt mystici doctores plurima suo muneri deservientia, ut passim apud ipsos offendes nosque in quinto praedicabili, ubi de quinque sensibus animae agere parati sumus, aliqua mutuabimus. Interim nonnulla quandoque dicemus, prout occasio postulaverit.

(120) *Prov.*, c. XVI, v. 2.
(121) *Avisos*, num. 44; ed. crit., t. VI, p. 52.
(122) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 633ª-634ᵇ. — In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 13* ».
(123) III *Regum*, c. XIX, v. 8, quaest. 10; *Opera omnia*, ed. 1613, t. VII, pp. 301ᵇ-302ª.
(124) num. 1; ed. Vivès, t. XIX, p. 482ª.

§. I. Statuitur probaturque nostra conclusio.

57. Titulus quaestionis explicatione non indiget: eodem quippe sensu intelligendus est ac diximus multoties quaestione praeterita. Unde ad resolutionem accedentes, sit nostra assertio: *Vehemens contemplatio impedit operationes sensuum externorum.* Conclusio haec est Divi Thomae, *De verit.*, quaest. 13, art 3 (1) et II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 2; ubi Caietanus (2) et Mag. Torre eadem II^{a} II^{ae}, quaest. 95, disp. 14 (3). Plurimi alii theologi Angelicum Doctorem sequuntur I part., quaest. 12, art. 11. Idem docent Abulensis, *In Genesim,* cap. 13, quaest. 400 (4) et *Paradoxon* III, quaest. 46 (5); et P. Suarez, lib. II *De relig.*, cap. 15 (6). Receptissima est etiam haec sententia inter mysticos. Unde eam admittunt Seraphica Mater nostra sancta Theresia, Extaticus noster Doctor, Mag. Vallgornera (7); et omnes alii idem docent, quamquam in modo se explicandi interdum adsit aliquod dissidium, quod substantiam resolutionis non tangit.

Probatur primo conclusio ratione Divi Thomae sic proposita : Sensus externi sensationes suas elicere non possunt sine influxu animae. Cum haec vehementi contemplationi tradita est, non potest influere in sensus externos. Ergo tunc non possunt isti operari; subindeque extatica contemplatio suspendit operationes sensuum externorum. Consequentia formalis est; maior per se nota; et minor probatur: anima in vehementi contemplatione totam suam activitatem adunat, ut pennis ipsius activitatis impetum naturae superioris insequatur; ergo tunc non potest influere in sensus externos. Antecedens liquet; et consequentia probatur : tum quia est manifeste implicatorium, quod anima in se totam suam activitatem adunet et quod in alia influat. Tum quia cum anima veluti advocat ad se omnem suam activitatem et virtutem, se habet ut terminus *ad quem* et sensus externi se habent veluti terminus *a quo* illa activitas avocatur; dum autem influit in sensus, econtra res se habet: quia anima est principium *a quo* exit influxus ille et sensus sunt terminus *ad quem* dirigitur. Sed implicat quod anima simul haec diversa munia subeat: quandoquidem moveretur motibus contrariis aliaque inconvenientia quae extemplo sese offerunt, sequerentur. Ergo.

Confirmatur et declaratur primo: Virtus animae limitata est. Ergo dum vehementer fertur ad superius speculabile, vel remittitur, vel cessat eius attentio ad inferiora. Remittitur, si vehementia contemplationis non sit magna; cessat vero penitus, si magna sit. Ergo cum magna contemplationis vehementia non stat operatio sensuum externorum. Prima consequentia deducitur ex antecedenti: quantum enim una potentia limitata applicatur ad unum, tantum segregatur ab alio, cum carentia virtutis illimitatae hanc vicissitudinem necessario exposcat. Secunda consequentia ita legitima est, ut in eius probatione immorari non liceat.

Confirmatur et declaratur secundo : Mens in vehementi contemplatione abstrahit ab eo quod est impeditivum talis contemplationis. Sensuum externorum sensationes sunt impeditivae contemplationis extaticae. Ergo ab iis abstrahit. Illatio est prorsus formalis. Maior liquet tum ex se, tum inductive in omni potentia et facultate, quae eo ipso quod vehementer applicetur ad unum, ab aliis veluti segregatur. Experimur enim quod vehementer applicatus ad audiendum aliquod sonorum, nihil videt; et vehementer traditus ad videndum aliquod visibile, nihil audit, tametsi circa ipsum strepitus magni interdum fiant. Quorum similiumque eadem ratio est: videlicet, quod attentio ad audibile impedit vehementem impulsum circa visibile. Unde non potest anima vehementer circa visibile occupari,

(1) Ed, Vivès, t. XV, pp. 1^{a}-5^{b}.
(2) Ed. Leon., t. X, p. 404.
(3) Ed. Salmanticae, 1611-1612, t. II, pp. 299^{a}-304; speciatim §. *Dico secundo,* p. 300^{a}. — Ed. Coloniae Agrippinae, 1630, t. II, pp. 212^{a}-216^{a}; 213^{a}.
(4) *Opera omnia,* ed. 1613, t. I, pp. 317^{a} sqq.
(5) *Paradoxa quinque,* Paradoxon III, quaest. 46; *Opera omnia,* ed. 1613, t. XII, p. 61^{b}.
(6) Tom. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 15; *Opera omnia,* ed. Vivès, t. XIV, pp. 189^{b}-191^{b}.
(7) *Mystica theologia,* quaest. 4, disp. 2, art. 17, num. 1195; ed. 1911, t. II, pp. 245-246.

quin ab audibili abstrahat aut e converso. Tum deinde patet dicta maior: quia ideo a facultatum naturalium operationibus diximus animam non abstrahere, quia istae, cum eius intentionem non requirant, ipsius vehementiam non impediunt. Unde ab eo quo animae vehementia impeditur, ipsam abstrahere necesse est. Tum denique, quia sicut contemplatio vehemens, qua contemplatio, abstrahit necessario ab omni eo quod ipsam ut contemplationem impedit; subindeque abstrahit a discursuum tumultibus ab aliisque quibuscum quies contemplationis incompatibilis est. Sic etiam eadem contemplatio prout vehemens abstrahere debet ab eo quod impedire potest ipsius vehementiam; alioqui manebit quidem in esse contemplationis, at in esse vehementis haud manebit. Sicut et ob eandem omnino rationem, si a discursibus non abstrahit, manebit in esse meditationis, non autem in esse contemplationis.

Hoc argumentum cum suis confirmationibus desumpsimus ex Divo Thoma, loco citato *De veritate,* ubi in corpore (8) ait: *Respondeo dicendum, quod sicut ex authoritate Augustini... patet, homo in hoc mortali corpore constitutus non potest Deum per essentiam videre, nisi a sensibus corporeis alienetur. Cuius ratio ex duobus potest sumi. Primo quidem ex hoc, quod est commune intellectui, et aliis animae potentiis: hoc enim in omnibus animae potentiis invenimus, quod quando una potentia in suo actu intenditur, alia vel debilitatur in suo actu, vel ex toto abstrahitur, sicut patet in illo, in quo operatio visus fortissime intenditur, quod auditus eius non percipit ea, quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant* (9) *sensum audientis. Cuius ratio est, quia ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat Augustinus, lib. de Trinitate. Intentio autem unius non potest fieri in multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum: sicut nec alicuius motus, vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati. Unde, cum sit una anima, in qua omnes cognoscitivae potentiae fundantur, unius, et eiusdem intentio requiritur ad omnium cognoscitivarum potentiarum actus. Unde, cum totaliter anima intendit ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae.*

Similiter articulo 4 sequenti (10) ait: *Respondeo dicendum, quod ad visionem divinae essentiae, quae est actus perfectissimus intellectus, requiritur abstractio ab illis, quae vehementiam intellectivi actus nata sunt impedire, et per eam impediuntur: hoc autem in quibusdam contingit per se, in quibusdam per accidens: per se quidem impediunt se invicem intellectivae, et sensitivae operationes. Tum per hoc, quod in utrisque operationibus oportet intentionem esse. Tum etiam, quia etc.* Et art. citato ex IIª IIᵃᵉ (11) inquit: *Ex hoc enim ipso, quo appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere, quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur.* Quibus omnibus clarissime nostram assertionem docet Angelicus Doctor et factos a nobis discursus suam doctrinam continere demonstrat.

58. Dices : Divus Thomas loquitur de contemplatione quae est clara Dei visio, ut patet. Ergo iis auctoritatibus non probantur facti discursus, qui loquuntur de contemplatione obscura. Probatur consequentia: clara Dei visio est contemplatio omnium maxima, atque ideo requirit maiorem impetum animae; ergo ex quo ad illam requiratur abstractio a sensibus externis, non probatur requiri etiam ad contemplationem inferiorem, quae eo ipso quod inferior sit, minorem animae activitatem impetumque requirit. Sicut ex eo quod contemplatio facialis non est per ordinem ad phantasmata, male infertur quod obscura contemplatio, etiam si vehemens sit, sine ordine ad phantasmata habeatur.

---

(8) *De veritate,* quaest. 13, art. 3, corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 3ᵇ: ..., *ut probat Augustinus in lib.* De Trin. *X, cap. IV et VI. Intentio... ad omnium potentiarum cognoscitivarum actus: et ideo, cum totaliter anima intendat ad actum...*

(9) « *trahunt* » in ed. 1730.

(10) Ed. Vivès, t. XV, p. 6ᵇ.

(11) IIª IIᵃᵉ, quaest. 175, art. 2, corp.

Respondetur primo: ultimam auctoritatem non loqui determinate de contemplatione intuitiva, sed de omni eo quod voluntatem vehementissime movet ad amorem. Quocirca Divus Dionysius, 4 *De Divinis Nominibus* (12), inquit quod effectus amoris est extasis. Quod explicans Divus Thomas in III *Sent.*, dist. 27, quaest. 1, art. 1, ad 4 (13), ait: *Dicitur amor extasim facere, et fervere: quia quod fervet, extra se bullit, et exhalat.* Hincque cuiuscumque amoris effectus est, cum ipsoque commensuratur; unde, cum impetus amoris vehementissimus est, extasim causat amantem a sensuum externorum sensationibus abstrahentem. Quod idem et ob ipsum motivum in contemplatione vehementi reperitur.

Respondetur secundo: quod licet Divus Thomas loquatur de contemplatione intuitiva, motiva quibus robur suae doctrinae committit, verificantur etiam in contemplatione obscura, dummodo vehementissima sit. Quod quidem poterit faciliter deprehendere qui verba sancti Doctoris perpendat. Et exemplum illud potentiae auditivae et visivae, quo utitur, hoc clarissime manifestat. Quod ut altius penetres, vide Divum Thomam non loqui de contemplatione intuitiva prout intuitiva est, sed de illa prout vehementissima est. Canon autem contemplationis vehementissimae non continet solummodo facialem contemplationem; aliae etiam contemplationes, etsi faciales non sint, vehementissimae sunt. Unde de his omnibus quae huiusmodi vehementiam dicunt, verificantur ea quae allegatis testimoniis docet sanctus Thomas, plus minusve, secundum quod magis vel minus de vehementia habent. Inter omnes illas eminet intuitiva contemplatio, de qua ibi sanctus Doctor loquebatur. Et idcirco ea quae ad omnem vehementem contemplationem spectant, docet potiori titulo reperiri in contemplatione cuius vehementia vehementiam aliarum omnium contemplationum longe superat.

Unde liquet quod non applicamus contemplationi minus perfectae quae de contemplatione perfectissima traduntur, si quae tradita sunt, formaliter perpendantur. Quandoquidem contemplatio perfectissima ab aliis extaticis contemplationibus minus perfectis non differt per alienare simpliciter, sed per magis alienare. Exemplum illud de contemplatione cum conversione ad phantasmata nihil probat: quia intellectus coniunctus dicit dependentiam a phantasia et non a sensibus externis. Quocirca potest ab istis abstrahere et non valet sine illius cooperatione intelligere. Quod si detur in homine viatore aliqua contemplatio obscura in qua eius intellectus procedat non ad modum intellectus coniuncti, tunc illa contemplatio erit sine conversione ad phantasmata convenietque proinde in hoc cum visione beatifica; atque adeo exemplum illud doctrinam nostram confirmat. An autem detur huiuscemodi contemplatio, in hac eadem disputatione videbimus.

§. II. Contra discursus factos aliquot obiectiones.

59. In ea quibus assertionem probavimus obiicies *primo:* Sensus tactus nullam advertentiam animae exposcit ut suam sensationem eliciat. Ergo ab illo non abstrahit extatica contemplatio. Patet ista: eo enim diximus necessariam esse illam abstractionem, quia illo concursu animae opus erat. Antecedens probatur: A facultatibus naturalibus non abstrahit contemplatio extatica, ut vidimus tota quaestione praecedenti, cuius fundamentum dedimus, videlicet quod non egent animae intentione. Sed tactus est facultas naturalis, auctore Divo Thoma I[a] part., quaest. 78, art. 3, ubi in fine corporis distinguens gustum et tactum ab aliis sensibus, ait (14): *Tactus autem et gustus sunt maxime naturales.* Ergo tactus non requirit intentionem animae.

Urgetur primo: Magis naturalis est

(12) *De Divinis Nominibus*, cap. 4, lect. 10; apud D. Thomam, ed. Vivès, t. XXIX, p. 456[a]: *Est autem faciens et extasim divinus amor.* — Text. graec. apud Migne, P. G., t. 3, col. 712, §. 13.

(13) Ed. Vivès, t. IX, p. 421[b].

(14) Ed. Leon., t. V, p. 254[a]: ... *maxime materiales* [ed. Piana: « *naturales* »].

tactus quam vires vegetativae. Sed ob naturalitatem harum non requirunt animae intentionem. Ergo potiori iure tactus illam non requirit. Minor ex praecedenti quaestione liquet; et maior probatur auctoritate Divi Thomae, *De Veritate,* quaest. 13, art. 4, ubi locutus de anima qua vegetativa, inquit (15): *Operationes enim huius partis animae sunt quasi naturales.* Sed id quod est *quasi naturale* minus naturale est quam id quod est *maxime naturale.* Ergo cum tactus sit *maxime naturalis,* magis naturalis est quam vires naturales.

Urgetur secundo adducendo motivum ob quod vires naturales voluntati non subsunt, nec animae intentionem exposcunt, quod ab Angelico Doctore (16) assignatur hisce verbis: *Complentur* (dictae operationes naturales) *virtute qualitatum activarum, et passivarum, scilicet calidi, et frigidi, humidi, et sicci. Unde nec rationi, sive voluntati obediunt, ut patet in I Ethicor. Et sic patet quod ad huiusmodi actiones non requiritur intentio.* Modo sic: sed etiam tactus completur virtute earundem qualitatum. Probatur ista ex eodem Angelico Magistro, quaest. unica *De anima,* art. 13. Ubi agens de qualitatibus quibus tactus immutatur atque ideo completur, inquit (17): *Huiusmodi autem sunt qualitates, quae sunt principia transmutationum, etiam in rebus materialibus, sicut calidum, frigidum, humidum et siccum.* Ergo etiam tactus non subest rationis imperio, nec voluntatis dominio.

Urgetur tertio: Quia tactus est sensus inter omnes materialissimus et fere nullius elevationis. Sed propter hoc vires vegetativae animae non requirunt eius intentionem. Ergo nec tactus. Consequentia bona est; minor ex dictis liquet; et maior est expressa doctrina Philosophi (18) et D. Thomae (19), quos omnes insequuntur.

Respondetur obiectioni negando antecedens; ad cuius probationem distinguatur maior : *naturalibus* per exclusionem cognitionis, concedatur; loquendo de facultatibus vegetativis *naturalibus* sine exclusione cognitionis, negetur maior. Facultas vegetativa est naturalis taliter quod cognoscitiva non sit nullamque elevationem supra materiam dicat. Tactus taliter naturalis est quod sit cognoscitivus et elevatus non parum a materia, ac proinde requirit animae intentionem, qua non indigent virtutes vegetativae. Per quod patet ad minorem; et ad probationem ex Divo Thoma insertam ex modo dicendis constabit. — Diximus: *loquendo de facultatibus vegetativis,* ut innueremus sub illa distinctione non comprehendi appetitum sensitivum, qui facultas naturalis est et non cognoscitiva; an autem ab illo abstrahat extatica contemplatio, mox in hac eadem disputatione determinabitur.

Ad primam urgentiam negetur maior in sensu ab obiiciente intento. Ad probationem dicas: Divum Thomam appellare gustum et tactum *maxime naturales,* tum quia inter omnes facultates cognoscitivas sunt imperfectissimae; tum et praecipue propter motivum quod ibi non obscure insinuat. Omnes sensus externi immutantur ab obiectis ut suas sensationes eliciant. Verum eorum omnium non est idem immutationis modus: quia visus, qui est omnium sensuum perfectissimus, immutatur praecise spiritualiter; alii quatuor immutantur spiritualiter et naturaliter. Spiritualiter, ut supponitur; huiusmodi enim immutatio pro omnibus necessaria est. Ultra quam habent etiam immutationem naturalem. Quae duplex est : alia extrinseca seu ex parte obiecti; alia intrinseca seu in organo. Prima convenit auditui et olfactui, qui ex eo quod indigent immutatione naturali, minus perfecti sunt quam visus. Sed ex eo quod illa naturalis immutatio sit tantum ex parte obiecti, magis perfecti sunt quam gustus et tactus, qui debent immutari ex parte organi. Hincque venatur excessus perfectionis inter sensus. Quocirca de visu ait inibi (20) Divus Thomas: *Visus autem, quia est absque immutatione na-*

(15) corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 7ª.
(16) l. c.
(17) corp.; ed. Vivès, t. XIV, p. 121ª.
(18) ARISTOTELES, *De partibus animalium,* lib. II, cap. 8; Didot, t. III, p. 240; Bekk., 653ᵇ, 29-30.
(19) cf. Iª, quaest. 78, art. 3, corp.
(20) Iª, quaest. .78, art. 3, corp.; ed. Leon., t. V, p. 254ª: ... *immutatione naturali et organi et obiecti,...*

turali organi, et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Gustus autem et tactus, quia non solum indigent immutatione naturali, sed illam ex parte organi exposcunt, propterea dicuntur a Divo Thoma *maxime naturales*. Confer modo ly *maxime spiritualis* quod de visu asserit Divus Thomas cum ly *maxime naturales* quod de gustu et tactu dicit (21), et reperies quod sicut visus dicitur *maxime spiritualis* non respectu sensuum internorum, sed relate ad alios sensus externos, quorum perfectionem ibi Angelicus Praeceptor declarat, ita gustus et tactus dicuntur *maxime naturales* non relate ad vires vegetativas, sed relate ad alios tres sensus externos; alioqui comparatio vitiosa foret: cum non caderet super extrema de quorum excessu in perfectione agebatur. Isti duo sensus qui comparati ad tres superiores *sunt maxime naturales,* dicendi erunt maxime spirituales, si vegetativis facultatibus conferantur.

Ad secundam urgentiam explicetur verbum illud *complentur* quo utitur sanctus Thomas et quod arguens aequivocare videtur. Itaque dum Divus Thomas ait quod mediis primis qualitatibus et earum alterationibus *complentur* virtutes vegetativae, ostendit quod ipsae primae qualitates effective coadiuvant virtutibus vegetabilibus ut sua munia exerceant; quocirca cum illae primae qualitates nullatenus rationi aut voluntatis imperio subsint, operationes ab illis provenientes ab ipsa subiectione exemptae sunt. Has ipsas primas qualitates tactum immutare non est quod eo modo cum ipso concurrant ad sensationem sicut cum nutritiva ad nutritionem, sed est quod calor, v. c., receptus naturaliter in organo dicti sensus illum sic naturaliter immutat, producitque speciem qua etiam spiritualiter immutetur, qua specie imbutus sensus ipse elicit sensationem; taliter tamen quod nec sensationem eliceret, nec naturaliter immutaretur sine animae intentione, ut videre est in extaticis, quorum caro non immutatur naturaliter, quamquam ipsis calor nimius applicetur. Hoc non evenit in facultatibus vegetabilibus : quia nec primae qualitates earum adiutrices rationi subsunt, ut dictum est, nec ipsae vires. Quod inde magis liquet: quia si eas vires animae subditas diceremus, non posse reperiri in cognitionis expertibus necessum foret fateri, sicut et ob eandem causam si sensus tactus animae intentionem non peteret, deberet in cognitione carentibus reperiri.

Adde: quod sensus tactus non solum a primis qualitatibus immutatur naturaliter, verum etiam a secundis, ut docet Angelicus Doctor art. 3 allegato ex I[a] parte. Et idipsum clarissime docet auctoritate in nos obiecta: quia post verba adducta immediate ait (22): *Et alia huiusmodi.* Illa *alia* sunt qualitates secundae, ut durities et mollities (22[bis]), quas tactu percipi quis negabit? Non ergo solae qualitates primae immutant naturaliter tactum, licet solis illis compleantur vires vegetabiles.

Ad tertiam respondetur : tactum esse quidem inter omnes sensus externos minus perfectum, sed tamen est facultas animae sensitivae, subindeque dicit elevationem supra facultates animae vegetativae, quales sunt vires naturales. Et haec elevatio constituit illos incapaces operandi sine animae intentione. Cuius contrarium evenit in facultatibus naturalibus: quia hae in linea viventium nullam prorsus elevationem dicunt.

60. Obiicies *secundo :* Accidens sensibile quod est obiectum tactus, immutat illum sine influxu formae cuius est proprietas. Ergo pariformiter tactus sentit sine influxu animae. Ergo haec non illum ligat in extatica contemplatione. Antecedens supponi debet ex scientia de anima; expensione tamen indiget. Etenim calor, v. g., qui est una e primis qualitatibus per quas tactum diximus immutari, ita illud immutat, ut ad talem immutationem neutiquam concurrat per se forma aut substantia ignis ; quandoquidem solum

(21) *Ib.*

(22) *De anima,* quaest. unica, art. 13, corp.; ed. Vivès, t. XIV, p. 121[a].

(22[bis]) In ed. 1730 legitur: « *ut duritiem et mollitiem* ».

per se immutat tactum quod est proprium aut commune sensibile tactus. Et hoc substantiae minime convenit: est enim sensibile per accidens, quatenus accidit calori quod substantiae ignis sit virtus: quod quidem etsi respectu caloris in esse rei sumpti sit necessarium, relate ad ipsum in esse sensibilis a tactu est prorsus accidentale: eodem quippe modo immutaret, si in alia substantia esset aut si separatus ab omni substantia inveniretur.Unde tametsi calefactionem, quae est causalitas caloris in esse entitativo, non possit calor elicere tanquam causa principalis, sed solum ut virtus ignis, cuius virtus instrumentaria est quique est causa principalis illius calefactionis; potest tamen calor ipse tactum immutare, cuius immutationis ipse non virtus instrumentaria, sed causa principalis est. Quod ex iis quae loco allegato dicuntur, certum est. Sic ergo expensa veritate antecedentis,

Probatur consequentia: Non minus dependet calor a forma ignis quam tactus ab anima. Sed calor sine influxu ignis immutat tactum. Ergo tactus sine influxu animae sentit calorem. Consequentia bona videtur. Minor liquet ex immediate dictis; et maior probatur: sicut tactus est facultas animae sensitivae quam indivulse comitatur, sic calor est proprietas ignis, ad quem indispensabiliter consequitur; ergo, etc.

Respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam ; ad probationem distinguatur maior: *calor* in esse physico, concedatur; in esse accidentis sensibilis, negetur suppositum, videlicet quod, prout sic, dependeat calor ab igne. Deinde distinguatur minor: *calor* in esse sensibilis, concedatur; in esse physico, negetur minor et consequentia. Termini constant ex iis quae diximus in declaratione antecedentis. In esse accidentis sensibilis nullatenus dependet calor ab igne; unde sine ignis influxu potest tactum immutare; quod non haberet, si, prout sic, dependeret necessario ab igne.

61. Dices: Calor in esse physico dependet necessario ab igne. Sed in esse physico operatur sine influxu ignis. Ergo solutio data ruit. Probatur minor: calor, prout tactum immutat, operatur sine influxu ignis, ut dictum est; sed in esse physico tactum immutat ; ergo in esse physico operatur sine influxu ignis. Probatur minor: ut enim vidimus num. 59, calor immutat naturaliter tactum ; sed hanc immutationem naturalem causat in esse physico: immutatio enim haec fit producendo calefactionem qua organum tactus calefiat; quae ad ordinem physicum spectare certum est; ergo.

Respondetur negando minorem. Ad probationem distinguatur maior: *immutat* immutatione intentionali, concedatur; naturali, negetur maior. Et sub eadem minoris distinctione negetur absolute consequentia. Ex illo duplici modo quo quatuor primas qualitates tactum immutare diximus, immutationem naturalem causat calor ut virtus instrumentaria ignis, qui proinde causa principalis est illius immutationis. Ast immutationem spiritualem causat sine influxu ignis, cuius substantia est sensibilis solummodo per accidens.

62. Replicabis : Calor, qui est virtus ignis, in esse accidentis sensibilis est independens ab igne. Ergo similiter tactus, qui est ab anima sensitiva, independenter ab illa sentit. Probatur consequentia primo a paritate. Secundo a proportione quae versari debet inter obiectum et potentiam : si namque obiectum speciem immittit potentiae sine influxu substantiae, cuius alias est proprietas, ita etiam debet potentia speciem illam recipere ac illa informata operari sine influxu substantiae, cuius reipsa proprietas est.

Respondetur negando consequentiam, quae ex antecedenti inferri non potest, cum in ea fiat transitus a sensibili in sensitivum, inter quae non servatur intenta paritas. Quandoquidem sensitivum dividitur in *quod* et *quo;* quod iterum est duplex: scilicet proximum et radicale. Quae omnia concurrunt ad quamlibet sensationem. Unde nulla sensatio excogitari valet cuius aliquod principium *quod* sentiens non detur, et similiter aliquod principium *quo* remote influens: quod princi-

pium est anima, quae ideo dividitur in vegetativam, sensitivam intellectivamque. Nec dabilis est intellectio, sensatio aut vegetabilis operatio quae ab anima sibi correspondente vitaliter remote non procedat. Sensibile non sic se habet, immo opposito modo : quia dividitur in proprium, commune et per accidens. Sensibile proprium relate ad tactum sunt primae aliaeque similes qualitates; substantia vero non est nisi sensibile per accidens, quatenus accidit quod calor immutans substantiae insit. Unde id quod adeo deficienter participat de ratione obiecti, non habet a se, sed a calore. Vide quantum intersit inter calorem in esse rei et in esse sensibilis. Sic enim non est propter substantiam; potius substantia habet ab ipso quod sit obiectum sensus. Ast in esse rei ipse est propter substantiam; nec aliter valet operari nisi in virtute et ex influxu ipsius. Unico verbo: calor in esse sensibili est obiectum motivum sensus, de cuius ratione non est agere, sed immittere sensui speciem qua informatus sentiat. In esse physico est virtus activa proxima qua suppositum operatur. Quocirca primo modo substantiae non subordinatur: quia quodvis obiectum sensus ei suam speciem immittere valet. Secundo modo ipsi subordinatur et idcirco non potest operari nisi ex influxu ipsius. Paritas igitur efformanda est in hunc modum: videlicet quod sicut forma ignis est id in quo radicatur virtus instrumentaria eius, sic in virtutem illam instrumentariam refunditur quod substantia sit obiectum sensus. Unde non potest substantia dici obiectum sensus independenter ab accidenti in esse sensibili, nec potest hoc operari nisi ex influxu substantiae. Quiaque sensus tactus est facultas proxima qua totum suppositum sentit, idcirco non potest talis sensus operari nisi ex influxu animae, qua illud suppositum constituitur.

63. Obiicies *tertio :* In contemplatione extatica interdum experiuntur contemplativi suavissimos odores gustusque sapidissimos. Ergo isti sensus manent soluti. Antecedens liquet ex multis historiis quae communiter audiuntur, in quibus de nonnullis perfectissimis id asseritur; quod in sacra Scriptura maximum fundamentum videtur habere: quandoquidem *Canticor.* I, v. 3 (23) dicitur: *Trahe me post te, in odorem curremus unguentorum tuorum.* Ubi anima sancta trahi a Deo exoptat, ut in Deum rapta suavissimos illos odores experiatur. Et prius dixerat (24): *Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis.* Plura in eodem libro et aliis eiusdem sacrae paginae dicuntur quae hanc ipsam veritatem testantur. Quibus imbutus Extaticus noster Doctor sic cant. XVIII modulatur (25):

O Nimphas de Judea,
En tanto que en las flores, y rosales
El ambar perfumea,
Morá en los arrabales,
Y no querais tocar nuestros umbrales.

Hancque gustus et olfactus suavitatem animam contemplationi sublimissimae traditam recreare asserit cant. XXV (26) per haec verba:

A zaga de tu huella
Las jovenes discurren al camino,
Al toque de centella
Al adobado vino
Emisiones de balsamo divino.

Et cant. XXXVII (27) idem docet dicens:

Y luego á las subidas
Cavernas de las piedras nos iremos
Que están bien escondidas,
Y allí nos entraremos,
Y el mosto de granadas gustaremos.

His pluribusque aliis, quae praetereo, affatim comprobari videtur quod anima in Deum rapta sapores odoresque dictos experiatur.

(23) Hetzenauer, p. 597: *Trahe me: post te curremus in odorem unguentorum tuorum.* — In ed. 1730 legitur: « *v. 4* ».

(24) v. 1-2.

(25) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XVIII; (I escrit.) canc. XXXI; ed. crit., t. II, pp. 260 y 586.

(26) *Op. cit.*, (II escrit.), canc. XXV; (I escrit.) canc. XVI; ed. crit., t. II, pp. 290 y 546.

(27) *Op cit.*, (II escrit.), canc. XXXVII; (I escrit.) canc. XXXVI; ed. crit., t. II, pp. 349 y 598: *Cavernas de la piedra nos...*

64. Nec momenti erit, si respondeas praeiacta omnia capienda esse in sensu mystico. Non enim intelligendum est animam adeo spiritualem et actu in Deum absorptam his inferioribus recreari. Unde omnia illa caelestia esse et spiritualia censenda sunt.

Hoc si dicas, nihil te dixisse monstrabo. Etenim quamquam sapores odoresque illos rerum materialium non esse dicamus, sed rerum spiritualium, attamen ab anima percipi certum est; ergo aliqua sui facultate illos percipit. Ergo talis animae facultas ligata tunc non est. Ergo nec sensus quibus odorifera et sapida percipiuntur. Prima consequentia est legitima: quia anima non potest ea immediate percipere, quantumvis spiritualia sint. Secunda etiam liquet et simul tertia: quia omnium sensuum facultatumque animae eadem ratio est quoad praesens. Unde non potest anima ab una potentia abstrahere et non ab alia, ut de se notum est.

65. In hac obiectione plurima inculcantur quorum vel levis insinuatio ad propriam aliorumque instructionem deservire potest. Igitur prae oculis habendum est non in quacumque contemplatione divina, etiam infusa et sublimi, animam abstrahere a viribus inferioribus, sed solum in contemplatione vehementissima, in qua impetus vel amoris vel cognitionis talis est, quod animam fortissime rapit et ita velociter ut nec manum apertam claudere sina, nec clausam aperire patiatur. Huius veritatis testis indubitatae fidei est sanctissima Mater nostra Diva Theresia lib. *Vitae,* cap. 20 (28), quae de his locuta inquit: Eum qui extatica contemplatione afficitur, esse veluti exanimem, quin aliquid agere multoties valeat. Et eo ipso modo quo illum caelestis lux haec activissima invenit, eo ipso modo perseverat toto tempore quo vehemens illa contemplatio durat: si sedebat, surgere non valet; si stabat, sedere non potest; si manibus apertis aut clausis invenit, sic efficax est caelestis illa lux ut manus aperire aut claudere non permittat.

Haec ad nostrum propositum expertissima Doctrix. In quibus plura sunt dignissima reflexione. Ait enim primo: extatica contemplatione raptum esse veluti exanimem. In quo insigni magisterio procedit. Quandoquidem per hoc quod sic raptum exanimem asserat, ostendit idipsum quod in hac quaestione asserimus, videlicet in contemplatione extatica dari alienationem a sensibus. Per id vero quod non absolute, sed *veluti exanimem* dicat, excludit eorum positionem qui in raptu animam a corpore separari autumant. De quo in quinto praedicabili acturi sumus, cum de raptu ipso disputemus. Videatur interim Divus Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 5. Subiungit Doctrix Seraphica : istum qui sic contemplatione absorbetur, non posse *aliquid agere multoties.* *Multoties* iste non potest aliquid agere, quia *multoties est veluti exanimis.* In quo observare debes quod non semper contemplatio sublimis aeque rapit animam, sed quandoque minus et quandoque magis et interdum totaliter. Unde ly *veluti exanimis* et ly *quin aliquid agere valeat* iuxta hanc verissimam doctrinam capienda sunt; quam etiam doctrinam verissimam in ipsis reciproce edoceri ostendit ly *multoties.* Ea quae in allegata auctoritate sequuntur, eo tendunt ut activissimam velocitatem et efficacissimum imperium contemplationis animam penitus absorbentis evulgent. His hac brevitate praemissis, quae loco citato serio discutienda sunt, ad enodationem propositae obiectionis accedimus; ad quam

66. Respondetur iuxta dicta num. 64. Solutio enim ibi posita tenenda est. Ad id quo improbatur, conceditur antecedens et duae consequentiae priores, et negetur ultima; ad cuius probationem dicas: quod *omnium sensuum facultatumque* inferiorum *animae eadem ratio est quoad praesens,* non tamen *omnium facultatum ani-*

(28) *Vida,* cap. 20, §. *Ahora;* ed. crit., t. I, p. 153: *Pues cuando está en el arrobamiento el cuerpo queda como muerto sin poder nada de si muchas veces, y como le toma se queda siempre: si sentado, si las manos abiertas, si cerradas.*

mae, si facultates computes superiores; quandoquidem intellectus et voluntas non ligantur, quin potius ut ipsae toto suae activitatis nixu supernis vacent, abstrahit anima a viribus inferioribus. Voluntas ergo illas suavitates percipit ac degustat. Quod si interdum odores aliqui saporesve sensibus percipiantur (de quo modo disputare non expedit), dicendum est tunc animam, quamquam amore languentem, non esse prorsus absorptam, iuxta ea quae praemisimus. Cum autem est *veluti exanimis* qui contemplatur, talia minime sensibus percipiuntur. Haec dicimus sic procedentes, quia sic facta obiectio penitus evacuatur. Ad singula autem quae obiecta sunt descendentes, dicimus

Ad ea quae afferuntur ex libro *Canticorum,* per unguenta in quorum odorem animae currere satagunt, intelligi, iuxta Divi Thomae expositionem (29), dona Spiritus Sancti et virtutum infusarum exercitia, quibus actae sanctae animae ad divinum amplexum sitientes currunt. Quae etiam expetebat, quae rogo extaticae caritatis ambusta clamabat (30): *Osculetur me osculo oris sui,* ipsum Deum exoptat, illi inhiat, cuius ubera vino meliora dicuntur, quia per ipsa Evangelii dulcedo designatur, exponit allegatus Divus Thomas (31), qui unguenta illa optima iam exposuit. Unde nihil est in adductis textibus quod nostram assertionem oppugnet.

Sed nec Extaticus noster Parens nobis contrarius est. In cantico priori non agit de anima prorsus rapta: quandoquidem introducit illam loquentem cum nimphis Iudaeae, quae, eodem Extatico Doctore exponente (32), sunt portio inferior et ea omnia quae ad ipsam portionem inferiorem spectant. Et anima, dum in Deo absorpta est, hos sermones texere haud potest. Quod etiam ostendit motivum illius veluti exsilii quod intimat: videlicet, ne impediant contemplationis quietem. Quod sane superfluum foret, si anima supponeretur posita in sublimissima contemplatione. In ea siquidem constituta non posset ab iis latrunculis impediri propter superioritatem impulsus spiritum ad superiora rapientis. Loquitur ergo sanctus Doctor de anima ingrediente in cubiculum suum, ubi, clauso ostio, Dei sui mirabilia contemplatur. Sicque nil mirum si odores saporesve illos sensibus percipere posset. Sed nec hoc tradit Seraphicus Doctor, qui de nulla odorifera confectione ibi loquitur, sed *de Divino Spiritu Sponsi inhabitantis animam,* exponit ipse Doctor sanctus (33).

Secunda etiam cantilena nihil continet nobis adversum: quandoquidem in ea occupatur anima in laudibus Sponsi sui, qui magnifice pius animas illum ex toto corde sequentes tribus favoribus ditat. Primus est scintillae tactus, consistens in quadam visitatione amoris quo ipsae felicissime flagrant. Secundus est conditum illud vinum, per quod divina ardentissima caritas designatur. Tertius est praedictorum echo. Ex quo enim animae sic a Deo se honoratas conspiciunt, in suis praeconiis celebrandis spatiantur, volens unaquaeque ipsarum sibi esse centum linguas oraque centum ut omnibus illis tanti benefactoris extollerent largitatem. Videatur Sanctus Doctor in expositione dictae cantilenae (34), quae ex dictis liquet nobis minime oppositam esse.

Tertiam eodem modo explanat Theodidactus Parens dicens (35) quod per mustum malorum granatorum nihil hic aliud intelligitur quam *fruitio deliciaeque divini amoris quo anima ardet.* Sic loquitur expertissimus Doctor in cellam vi-

(29) *In Canticum Canticorum expositio I,* cap. I, §. *Ait ergo;* ed. Vivès, t. XVIII, p. 557b.

(30) *Cant.,* c. I, v. 1.

(31) l. c., v. 1; ed. Vivès, t. XVIII, p. 557b.

(32) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XVIII; (I escrit.) canc. XXXI, v. 1; ed. crit., t. II, pp. 260 y 587.

(33) *Op. cit.,* (II escrit.), canc. XVIII, v. 3; ed. crit., t. II, p. 261: *Por el ámbar entiende aquí el Divino Espíritu del Esposo, que mora en el alma.* — (I escrit.) canc. XXXI, v. 3; t. II, p. 587: *El ámbar es el divino espíritu que mora en el alma.*

(34) *Op. cit.* (II escrit.), canc. XXV, declar.; (I escrit.) canc. XVI, declar.; ed. crit., t. II, pp. 291-296 y 546-550.

(35) *Op. cit.,* (II escrit.), canc. XXXVII, v. 5; ed. crit., t. II, p. 352: *El mosto, que dice aquí la Esposa que gustarán ella y el Esposo de estas granadas, es la fruición y deleite de amor de Dios, que en la noticia y conocimiento de ellos redunda en el alma.* — I escrit., canc. XXXVI, v. 5; t. II, p. 600: *El mosto, que dice que gustarán de estas granadas, es la fruición, que según se puede en este estado, recibe el alma en la noticia y conocimiento de ellas, y el deleite de amor de Dios, que gusta en ellas.*

nariam interdum introductus et sua experientia docens idipsum quod divino Sponso caelestis sponsa pollicita est *Canticor.*, VIII (36), dicens: *Dabo tibi poculum ex vino condito, et mustum malorum granatorum meorum.* Doctorem mysticum audivimus nobis haec edisserentem. Placet ut et Angelicum pariter audiamus : *Per vinum,* ait (37), *fervor charitatis, et dilectionis intelligitur. Dabo tibi, inquit, vinum, hoc est ostendam, quam ferventissima charitate diligam. Et hoc vinum non simplex erit, sed conditum odoribus, bonis videlicet operibus, et virtutibus.* Mox subiungit (38) : *Dabit ergo Ecclesia dilecto mustum malorum granatorum suorum, id est ostendet in passionibus Sanctorum Martyrum quanta charitate Christum diligat.* Haec Doctor Angelicus; ex quibus apparet omnia in his esse amorem, dilectionem, caritatem. Nihil est quod ad sensuum repentem activitatem pertineat; omnia ad facultates rationales spectant.

67. Obiicies ultimo: Quod vehementem contemplationem causat, illam impedire non potest. Sed multoties ea quae audiuntur et videntur, causant extaticam contemplationem. Ergo sensationes visus et auditus vehementiam contemplationis non impediunt. Ergo haec ab illis non abstrahit. Minor, de qua dubitari poterat, liquet ex quamplurimis experientiis quibus libri mysticorum abundant. Audita voce *paradisus* rapiebatur felix illius anima de quo nostra *Catena mystica* (39) et *Mysticum Directorium,* tract. III, disp. 5, sect. 14, num. 459 (40). Ex unius pulchri intuitione in vere pulchrum interdum avolant animae illae quae caritatem ordinatam habent. Non ergo opponuntur sensus isti extaticae contemplationi.

Respondetur distinguendo maiorem : *causat* formaliter, concedo; excitative, nego maiorem; et sub eadem distinctione minoris negetur utraque consequentia. Verbi alicuius auditio, visio pulchri creati excitant quidem mentem ut ad superiora vehementissime interdum sublevetur. Illae tamen nec sunt veritatis contemplatio, nec contemplationem veritatis causant formaliter, sed solum excitative, quatenus, audita voce *paradisus,* menti gaudia almae Sionis obiiciuntur, quorum memoria languet. Et similiter ex visu creatae pulchritudinis divina speciositas occurrit, cuius contemplatione tabescit. Id autem quod solum excitative concurrit ad contemplationem extaticam, ea praesente, cessat : quandoquidem si non cessaret, impediret. Cuius signum evidens est quod in praesentia contemplationis extaticae verbum illud non audietur, nec visum movere valebit quaevis quantumvis perfectissima creata pulchritudo. Aliud dicendum est de eo quod formaliter causat contemplationem vehementem, ut sunt habitus eliciens, obiectum movens et alia huiusmodi; quae non solum tali contemplationi non obsunt, quinimmo ad eorum incrementum plus augetur vehementia ipsius contemplationis.

Respondetur secundo, concessa maiori, distinguendo minorem: *causant* prout in visu et auditu sunt, nego minorem; prout ab intellectu percipiuntur, concedo. Si ea quae videntur et audiuntur, in auditu et visu manerent quin ultra progrederentur, neutiquam daretur vehemens contemplatio. Post sensus externos ad internos transeunt, indeque ab intellectu percipiuntur et prout ibi causant vehementem illam contemplationem. Quocirca ex hoc ipso quod obiicitur, abstractio ab externis sensibus asseritur necessaria.

§. III. Eiusdem asserti probationes aliæ.

68. Probatur secundo conclusio : In contemplatione extatica abstrahit anima a sensibus internis. Ergo et ab externis. Antecedens supponendum est modo; mox

(36) v. 2.

(37) *I Expositio in Cantic. Cantic.*, c. VIII, v. 2; ed. Vivès, t. XVIII, p. 602ª.

(38) *Ib.*, p. 602ᵇ.

(39) IOSEPH A SPIRITU SANCTO, C. D. (Lusitanus), *Cadena mystica,* colac. I, prop. 1, resp. 12; Madrid, 1678, p. 9ᵇ.

(40) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C.D., *Directorium mysticum,* tract. III, disp. 5, sect. 14, num. 459; ed. Vivès, 1904, p. 419.

enim integram quaestionem habet in qua eius veritas discutietur. Et consequentia probatur primo: quia sensus interni perfectius fortiusque sentiunt quam externi, quatenus perfectiores sunt et animae immediatiores; ergo si contemplatio extatica facit abstractionem a sensibus internis, potiori iure abstrahet ab externis. Patet ista: quia virtus potens abstrahere a magis activo, perfecto et vigoroso, facilius abstrahit a minus vigoroso, perfecto et activo. — Nec dicas minus perfectas esse operationes vegetabiles, a quibus, ut dictum est, non abstrahit. Quia hoc non provenit a maiori vel minori perfectione, sed quia, ut vidimus, opera vegetabilia animae attentionem non exposcunt. Inter ea autem quae animae intentionem requirunt, tenet discursus factus.

Probatur secundo consequentia: Eodem modo se habet anima circa sensus externos quo isti se habent erga animam. Sed, ligatis internis sensibus, non possunt externorum species transire ad animam. Ergo similiter non potest anima uti sensibus externis, internis ligatis. — Tertio probatur: Licet possit anima intelligere independenter a voluntate, non potest velle independenter ab intellectu. Unde, ligato intellectu, velle non posset, quamquam, voluntate ligata, posset intelligere. Et hoc ideo est: quia inter animam et voluntatem mediat intellectus et hoc non mediatione materiali, ut sic dicamus, sed formali, quatenus intellectus lucem offert ad volendum et non volendum. Sed inter animam et sensus externos mediant interni, per quos debet intentio animae ad exteriores transire. Ergo, ligatis illis, isti non possunt suas sensationes elicere.

69. Dices: Inter visum et gustum, v. g., verificantur omnia ea quae inter sensus externos internosque diximus vera esse: quandoquidem visus perfectior animaeque immediatior gustu est, consequenterque mediat inter gustum et sensus internos. Sed species gustus non transeunt ad sensus interiores per visum: siquidem, ligato visu et etiam prorsus extincto, gustus sentit ipsiusque species transeunt ad sensus interiores. Ergo pariformiter, ligatis interioribus, possunt exteriores sentire eorumque species ad intellectum pervenire.

Respondetur negando maiorem. Mediatio visus inter gustum et sensus internos omnino materialis est: quia obiectum gustus percipi a visu haud potest. Unde est prior, dignior animaeque immediatior. Haec tamen maior immediatio, dignitas et prioritas conveniunt illi independenter ab aliqua subordinatione, qua illi gustus aliive sensus substernantur. Contrarium evenit inter sensus externos ex una parte et sensus interiores ex alia: quia sensus communis recipit omnes omnium sensuum externorum species easque perficit ac formalizat. Et idcirco non quacumque prioritate est illis prior et perfectior, sed perfectione ac prioritate formali, quatenus, unus cum sit, illorum omnium obiecta cognoscit sub altiori ratione et eorum species depurat a materialitate ut possint ad phantasiam ascendere, indeque ab intellectu agente ultimo proportionentur ut recipi valeant ab intellectu possibili. Quae omnia signant discrimen maximum adesse in sensibus externis inter se consideratis ac sumptis per ordinem ad sensus interiores; subindeque posse, ligato visu, gustum sentire et non posse, ligatis sensibus internis.

70. Probatur tertio conclusio ab experientia simul et auctoritate: Quoniam videmus quod illi qui in contemplatione extatica sunt, nullam sensationem sensuum externorum eliciunt, etiam admoto sensibili efficacissimo. Sed huius insensibilitatis nulla potest esse causa nisi vehemens contemplatio. Ergo haec suspendit externorum sensuum sensationem. Consequentia legitime deducitur; minor liquet et maior probatur: quia hac contemplatione suspensi torquentur et interdum vehementissime, quin vel minimum dolorem percipiant; in meridiana luce nihil vident, insolito strepitu conquassati nihil audiunt et sic de aliis. Quae omnia

experientia suadet.Quod argumenti genus maximum a Philosopho (41) nominatur.

Et hoc ipsum quod experientia ipsa omnibus notum facit, suadent etiam testes expertissimi et irrefragabilissimi. Agmen agat vas electionis Divus Paulus, qui II *Corinth.*, cap. XII, v. 2, de se ipso testatur: *Scio hominem in Christo... raptum... usque ad tertium caelum.* Ecce Paulus in contemplatione extatica constitutus; sed audi ipsum dicentem: tunc nescivisse an hoc fuerit in corpore an extra corpus: *sive in corpore..., sive extra corpus nescio, Deus scit.* Quod idem est ac dicere: adeo separata fuit tempore illius contemplationis anima mea a sensibus, sicut illa quae a corpore separatur. Unde ignoro an pro tunc mortuus aut vivus fuerim. Sic mentem Apostoli explanat Divus Augustinus (42) adductus a Divo Thoma II^a II^{ae}, quaest. 175, art. 6, in corpore, dicens: *Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium Caelum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienati: an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret.* Vide quomodo Paulus, iuxta Augustini expositionem, ignoraverit an in corpore an extra corpus fuerit eius anima propter separationem a sensibus. Et dignus observatione est modus loquendi Divi Augustini; ait enim: *Sive in extasi a sensibus corporis alienati,* supponens quod in extatica contemplatione mens a sensibus alienatur.

71. Ut dictum est, hanc eandem doctrinam tradit Divus Thomas tum expositorem agens ad locum allegatum Divi Pauli (43), tum doctorem adducto articulo 3 (44), tum denique exemplo suo: quia frequentissime a sensibus alienatus videbatur, ut testis est Caietanus dicta quaestione 175, art. 2, (45), per haec verba: *Ipse etiam author, ut in gestis eiusdem legitur, tam familiarem habebat huiusmodi abstractionem, ut etiam ad nutum illam habuisse videatur.* Et paucis interiectis, ait (46): *De authore autem particulariter quidem dici potest, quod ex intrinseca* (47) *causa alienabatur a sensibus, scilicet ex nimia intentione ad speculabilia, vel affectione ad fruibilia. Universaliter autem in nullam possunt reduci corporis, vel animae causam illius raptus. Quoniam corporaliter elevatus a terra inspiciebatur: quod et corporis et animae vires excedit. Et propterea, cum Sanctus Dei esset, proculdubio divina rapiebatur virtute.*

Idem Divus Augustinus lib. II *ad Simpl.*, quaest. 1 (48) definit raptum in hunc modum: *Est alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis divino Spiritu assumptus, capiendis atque intuendis imaginibus vacet.* Ubi per *sensus corporis* sensus externos intelligere liquet ex ultimis verbis eiusdem definitionis. Nemo enim potest intuendis imaginibus vacare quin sensu interno utatur, ut de se manifestum est. Suae definitionis bonitatem firmat sanctus Doctor illa contemplatione extatica quam habuit Divus Petrus referturque *Act.*, cap. X (49); in qua sanctus Apostolus sensuum internorum sensatione non caruit, ut processus ipsius contemplationis demonstrat traditque expresse Divus Thomas dicta quaestione 175, art. 3. Solius Augustini innumera testimonia adduci possunt hoc ipsum suadentia et pluribus e sacra Scriptura casibus comprobantia. Videatur sanctus

(41) ARISTOTELES, *Analytica posteriora,* cap. 15, num. 5; Didot, t. I, p. 170; cap. 19 apud Bekk., 100^a, 6 sqq. — *Metaphysica,* lib. I (A), cap. 1, num. 4; Didot, t. II, p. 468; Bekk., 981^a, 2 sqq.

(42) *De Genesi ad litteram libri duodecim,* lib. XII, cap. 5, num. 14; Migne, P. L., t. 34, col. 458: *Restat ergo fortasse ut..., hoc ipsum intelligamus ignorasse, utrum... in corpore fuerit, quomodo... corporis alienata; an...*

(43) *In II ad Corinthios,* c. XII, lect. 1; ed. Vivès, t. XXI, pp. 151^a sqq.

(44) I^a, quaest. 78, art. 3.

(45) num. 1; ed. Leon., t. X, p. 404^a. — In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 1* ».

(46) *Ib.*, num. 2, p. 404^b.

(47) In ed. 1730 legitur: « *quod extrinseca* ».

(48) *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo,* lib. II, quaest. 1, num. 1; Migne, P. L., t. 40, col. 129: *Cum sit mentis alienatio a sensibus corporis, ut...*

(49) v. 10-16.

Doctor (50) tum loco citato; tum etiam lib. *I Quaestionum in Genesim*, quaest. 80 (51); et lib. IX *Genesis ad litteram*, cap. 2 (52); et lib. XII, cap. 25 (53).

72. Seraphica nostra Mater sancta Theresia hanc eandem veritatem verbo et opere docuit. Videri debet *Mans.* VI (54), ubi per plura capita ostendit animam cum qua Christus Dominus sponsalia contrahit, ad extaticam contemplationem elevari, in qua a sensibus alienata est. Cuius rationem reddit noster Philippus III part., tract. I, art. 3 suae *Mysticae theologiae* (55), ubi inter alia inquit (56): *Sic puram, ac mundam secum unit Deus, ad se rapit et tanquam propriam ac dilectissimam sponsam elevat de terra, a sensibus alienat, secum ducit, et manifestare iam incipit in terra, quae in suo caelesti regno ei paravit. Non vult, quod in tam sublimi communicatione reperiatur aliquis strepitus, ac inquietudo, sive sensuum, sive aliarum potentiarum; sed praecipit ad pacificam fruitionem omnes portas mentis, seu castelli interioris occludi. Unde, durante raptu (qui tamen ordinarie citius transit, quam aliae communicationes internae) deficit omnis animae sensus, videtur, quod desinat tunc corpus animare; nam calor naturalis remittitur, et sic manus ac reliqua membra corporis infrigidantur, quod anima discessisse videatur; cum aliquando nec ipsa respiratione percipiatur.* Haec gravissimus iste theologus, quibus mentem sanctissimae Theresiae exponit et locutus de illa sublimissima contemplatione in qua sponsalia illa felicissima celebrantur,quid in aliis contemplationibus similiter extaticis eveniat affatim manifestat.

Plures experientias pluresque auctoritates nostri Mystici Doctoris afferri possent in dictorum confirmationem. Praetereo tamen, lectorem remittens ad sancti Doctoris *Epithalamium*.Ubi cant. XIII (57) mira circa haec dicit, ut iam alibi ostendimus, et inter alia habet : *Et hoc est motivum, ob quod in his raptibus manet sine sensatione corpus; et quamvis vehementissime laedatur, non sentit: quia non evenit quod in aliis exanimationibus ac deliquiis materialibus, quae in conspectu sensibilis dolorem inferentis evanescunt.*

73. Dices: D. Thomas, supra num. 57 laudatus, docet quod sic elevatus *non percipit ea quae dicuntur, nisi forte sua vehementia ad se trahant* (58) *sensum audientis.* Ergo falsum est quod *quamvis vehementissime laedatur, non sentit :* quippe quod de auditu per ordinem ad suum proprium sensibile asseritur, dicendum pariter est de sensu tactus relate ad proprium sensibile.

Respondetur Divum Thomam dicta verba afferre in exemplum suae doctrinae. Docuerat quod contemplatio extatica a sensibus alienat et hoc declarat exemplo eius qui in aliquod materiale visibile inspiciendo intensissime secundum visum corporeum occupatur: hic enim voces circa ipsum efformatas non audit, *nisi forte sua vehementia, etc.* Exemplum hoc probat Divi Thomae intentum pro illa parte qua animam absorbet ut voces non audiat; qua vero parte a vocum vehementia superatur, illa occupatio animae non est exemplum, quin potius discriminatur a contemplatione extatica : quia haec nullius sensibilis vehementia superatur, si talis contemplatio sit admodum vehemens, iuxta dicta num. 65. Quem

(50) AUGUSTINUS, l. c.

(51) *Quaestionum in Heptateucum libri septem*, lib. I: *Quaestiones in Genesim*, quaest. 80; Migne, P. L., t. 34, col. 569.

(52) *De Genesi ad litteram libri duodecim*, lib. IX, cap. 2, num. 3-4; Migne, P. L., t. 34, col. 394-395. — In ed. 1730 legitur: « *lib. 8 Genes...* ».

(53) Migne, P. L., t. 34, col. 475 sqq.

(54) *Moradas* VI, cap. 4 sqq.; ed. crit., t. IV, pp. 123 sqq.

(55) PHILIPPUS A SS. TRINITATE, *Summa theologiae mysticae*, part. III, tract. I, disc. 3, art. 3; ed. 1874, t. III, pp. 90-98.

(56) l. c., t. III, p. 91: *...strepitus aut inquietudo...*

(57) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XIII, v. 2; ed. crit., t. II, p. 229: *Y esta es la causa por qué en estos vuelos se queda el cuerpo sin sentido, y aunque le hagan cosas de grandísimo dolor no siente; porque no es como otros traspasos y desmayos naturales, que con el dolor vuelven en sí.* — Similiter in *El primer Cántico espiritual*, canc. XII, v. 2; ed. crit., t. II, p. 530, praeter sequentia: *Y esta es la causa porque en estos raptos y vuelos se queda...*

(58) « *trahunt* » in ed. 1730.

modum intelligendi Doctorem Angelicum a Seraphico nostro Doctore didicimus illis verbis allegatae auctoritatis: *quia non evenit quod in aliis, etc.* Unde doctrina utriusque sanctissimi Doctoris veritas statuta comprobatur.

74. Probatur tandem assertio: Quia in ordine naturali et praeternaturali datur aliquid quod in hominis nocumentum illum alienat a sensibus externis. Ergo etiam in ordine supernaturali dari debet aliquid quod in hominis commodum illum ab externis sensibus alienet. Ergo extatica contemplatio hanc alienationem causat. Secunda consequentia liquet ex prima: nihil enim aptius assignari valet pro hac alienatione causanda, ut de se patet. Prima consequentia videtur innegabilis: quia gratiae activitas superat activitatem ordinis inferioris et similiter eius benignitas malitiam in inferioribus repertam longe superat. Unde si in ordine naturali datur malitia sensus exteriores hominis absorbens cum salutis maximo detrimento, immo et cum vitae dispendio, quam interdum amittit in ipsa externorum sensuum alienatione; et rursus, si in ordine praeternaturali datur potestas hominem separans a suorum sensuum usu, bonitas et providentia ordinis supernaturalis nedum non superarent providentiam et malitiam ordinum inferiorum, verum ab ipsis inferioribus vincerentur.

Antecedens pro prima parte probatur primo: quia dantur plures infirmitates seu symptomata quibus sensus hominis vel minuuntur, vel pereunt vel ad tempus, vel perpetuo, ut patet in melancholia attonita, de qua Sennertus agit et non iniucunda refert tom. III, lib. I, part. II, cap. 14 (59). Et proprius patet hoc in caro, comate, cataphora et sopore extatico, de quibus laudatus Sennertus, cap. 2 (60) et 18 (61). Quod etiam signate in sensibus externis apparet iis symptomatibus quandoque vexatis, ut experientia constat docentque frequentissime medici. — Probatur secundo prima illa pars antecedentis: quia dantur in rerum natura herbae, plantae, semina, animalia quae sua activitate sensibus privant, ut notum cuique est. Et idcirco in his nolumus immorari. Verum ergo est quod intra ordinem naturalem dantur plura quae in hominis perniciem ipsum a sensibus externis alienant.

Probatur ipsum antecedens pro secunda parte: quia virtute daemonis possunt ligari de factoque ligantur sensus hominis. Ergo praeternaturaliter potest homo a sensibus externis alienari. Antecedens probatur primo ex *Matthaeo,* cap. XII (62) et *Luca,* cap. XI (63), ubi agitur de homine quem daemon habebat surdum, caecum et mutum; quod et cum aliis similiter fecisse et insuper ab omnibus externis sensibus alienasse, constat ex historiis fide dignis et interdum evenire solet. — Probatur secundo ex potestate qua daemon gaudet in sensus nostros, quos sic vel aliter potest immutare, atque adeo eorum sensationes impedire. — Probatur tertio: quia daemon potest raptum causare; ergo et ipsum quem rapit, valet ab externis sensibus alienare. Antecedens liquet ex iis quae diximus tomo I, lib. III, num. 68 (64) traditurque expresse a Divo Thoma, II^a II^{ae}, quaest. 175, art. 1 (65), ubi ait: *Huiusmodi autem abstractio ad quemcumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo ex causa corporali: sicut accidit in his, qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur* (per quod modo dicta confirmantur). *Secundo modo ex virtute daemonum, etc.* — Probatur quarto : Potest daemon hominis rationem ligare. Ergo et sensus externos. Patet ista: quia arguitur formaliter de maiori ad minus. Et antecedens probatur ex Divo Thoma, I^a II^{ae}, quaest. 80 (66), art. 3, in corp. dicente: *Homo ad peccan-*

(59) *Opera* t. III, lib. I, part. II, cap. 14, §. *De Melancholia attonita;* Lugduni, 1676, t. III, pp. 107b-108a. — In ed. 1730 erronee legitur: « *cap. 16* ».
(60) Ed. cit., t. III, pp. 68b-70b.
(61) Ed. cit., t. III, pp. 119a-120a.
(62) v. 22.
(63) v. 14.
(64) Ed. 1924 sqq., t. I, p. 84a.
(65) corp.; ed. Leon., t. X, p. 402b: ..., *ad quaecumque fiat,...: sicut patet* [« *accidit* » Pa] *in his...*
(66) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 70* ».

dum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest (daemon) *movendo imaginationem, et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet; sed tunc ratione sic ligata, etc.* Est igitur verum antecedens a nobis propositum.

75. Confirmatur urgenter ratio facta: Contemplatio philosophica vehemens causat alienationem a sensibus externis. Ergo et contemplatio religiosa. Consequentia bona est. Mirum quippe foret, si contrarium diceretur. Et antecedens probatur ex iis quae diximus tomo praecedenti, disp. 11, num. 42 et 52 (67), ubi plurium doctorum calculo firmatum est contemplationem mere speculativam, si vehemens sit, animam abstrahere ab operationibus sensuum externorum. Videantur ibi dicta et auctores ibi adducti, et veritas antecedentis nota erit, quin aliud pro eius expensione addere debeamus. — Observa tamen nos in hac confirmatione et tota quaestione et aliis sequentibus non asserere contemplationem sive philosophicam, sive religiosam, sive acquisitam, sive infusam ex vi sua et formaliter a sensibus alienare; sed solum asserimus quod de ratione contemplationis admodum vehementis est ligare sensus exteriores ne suas sensationes eliciant. Hoc asserimus. Et hoc quod asserimus potest dupliciter intelligi. Primo, ita ut haec sensuum suspensio quae datur in contemplatione vehementi, proveniat formaliter a virtute et efficacia quae naturaliter competit ipsi contemplationi. Secundo, ita ut licet hoc inveniatur in omni contemplatione extatica, non tamen a virtute sibi naturaliter convenienti proveniat, sed aliunde, hoc est, ab alio principio concomitanter reperto in tali contemplatione. Secundum est quod in hac quaestione asserimus de eoque in subsequentibus loquemur usque ad ultimam totius disputationis, in qua primum determinabimus.

§. IV. Proponitur primum argumentum et pro eius enodatione præmittuntur aliqua.

Forsan demiratus es moram quam contraximus in probatione rei, in qua nulla offenditur oppositio. Sed apage et praesentis controversiae intimum nexum cum subiiciendis considera. Et herbam porrigam, si non admirarere contrarium. Hoc caput, quamquam ingens, non est praecipuum in hac parte. Est et aliud cui aequum visum est penitus revereri. Communis res est quam asseruimus, fateor. Spicula quae in ipsum assertum communiter intorquentur, non admodum penetrativa sunt, haud diffiteor. Hincque celeri manu tactum iri litem sine lite conclamus. Et mihi tecum conveniret, si praeter ea quibus communiter impetitur alia in seipsam, omni gladio ancipiti penetrabiliora non haberet. Verum enimvero parcendum verbis est et operibus propinquandum. Igitur

76. Contra nostrum assertum arguitur *primo:* Contemplatio perfectorum est propriissime contemplatio vehemens. Contemplatio perfectorum ab externis sensibus non alienat. Ergo nec contemplatio vehemens. Illatio sine calumnia est. Maior liquet: quia vehementia divinae contemplationis ex duplici capite provenit iuxta D. Thomam, dicta quaest. 175, art. 2. Primum est abundantia lucis qua fulget intellectus. Secundum est ardens amor quo flagrat voluntas. In animabus perfectis est ubi ardentissimus amor et lux fulgidissima veluti in centro proprio conquiescunt. Unde in ipsis perfectis animabus datur proprie vehemens et extatica contemplatio. Quod aliunde etiam constat: quia contemplatio sub aliis acceptionibus non est propria perfectorum; convenit enim aliis qui (68) adhuc perfecti non sunt. De eaque, prout sic considerata, fusissime in secundo praedicabili actum a nobis est. Modo autem, cum de natura perfecta sermo adest, debemus agere de contemplatione quae ei ut tali convenit. Haec autem contemplatio illa est quae ab intellectu luce perfectissima

(67) Disp. 11, quaest. 2, num. 42 et 52; ed. 1924 sqq., t. II, pp. 508ª-510ª et 513ª.

(68) « *quia* » in ed. 1730.

circumfuso et a voluntate amore insigni decora causatur. Unde est contemplatio extatica.

77. Minor autem brevissime et efficacissime probatur auctoritate Extatici nostri Doctoris loco citato ex cant. XIII, ubi in expositione secundi versus (69) ait: *Has alienationes in his visitationibus experiuntur, qui adhuc perfecti non sunt, sed manent intra statum proficientium. Illi autem qui perfectionem iam nacti sunt, caelestium facti sunt participes in pace et suavitate amoris, cessantque alienationes istae, quae eo fine impertiebantur, ut disponerent ad illam suavem et pacificam communicationem.* Ubi nonnulla operae pretium est ponderare. Primum sit: quod alienari a sensibus in contemplatione est res ad proficientes spectans. Secundum et inde deductum est: quod eae alienationes disponunt animam ad perfectionis consecutionem. Hincque deducitur tertium, videlicet: quod, adveniente perfectione, cessant alienationes illae; subindeque perfecti dum contemplantur, quamquam vehementissime contemplentur, alienationem ab exterioribus sensibus non patiuntur. Ergo, iuxta doctrinam nostri Mystici Doctoris, vehemens contemplatio sensus exteriores non ligat.

78. Huic dictamini conformis omnino est Seraphica nostra Doctrix pluribus in locis. Solummodo adducam quae docet libro *Vitae*, cap. 20 (70) iamque dedimus tomo I, libro III, numero 56 (71): *Enixe Dominum rogavi, ut auferret a me favores qui exterius cognosci possent. Vires enim pene deficiebant ob continuam sollicitudinem quam in illorum occultatione collocabam. Ni fallor, complacuit sibi Deus in deprecatione mea: quandoquidem ex illo tunc usque in praesens omnes illae exterioritates cessavere.* Modo in favorem suprapositae minoris argumentor sic primo: Sancta Mater nostra Theresia rogavit ut auferrentur ab ipsa sensuum alienationes. Ergo hae non sunt propriae contemplationis perfectorum. Probatur ista: Ablatio eorum quae contemplationis perfectorum propria sunt, non potest prudenter peti; hoc quippe foret carentiam perfectissimi amoris Dei et cognitionis perfectissimae ipsius postulare. Sed alma Doctrix petivit ablationem alienationis sensuum. Ergo.

79. Argumentor secundo: Deo placuit deprecatio sanctissimae Theresiae. Sed non placeret, si dicta alienatio esset propria contemplationis perfectae: quia tunc, ut dictum est, peteretur ablatio perfectissimae caritatis. Ergo. — Argumentor tertio: Precibus almae Matris nostrae annuens misericors Dominus abstulit alienationes illas. Sed nihil Deus abstulit de perfectione aut vehementia contemplationis qua gaudebat prius. Ergo datur vehementia et perfectio contemplationis sine alienatione sensuum.

80. Urgeo praeiacta omnia: Postquam exaudita a Deo fuit Seraphica Doctrix, habuit contemplationem non minus perfectam quam prius, immo magis perfectam fuisse pollicentur actus illi Deo gratissimi quibus, auram popularem conculcans et metuens, secretum suum Deo et sibi reservatum elegit. Sed postquam exaudita fuit, iis alienationibus caruit, ut ipsa datis verbis testatur. Ergo idem quod prius. Est ergo vera illa minor principalis.

Sicque sentiunt nostrates omnes vestigia nostrorum Parentum indivulse secuti,

---

(69) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XIII, v. 2; ed. crit., t. II, p. 229: *Y estos sentimientos tienen en estas visitas los que non han aún llegado á estado de perfección, sino que van camino en estado de aprovechados, porque los que han llegado ya tienen toda la comunicación hecha en paz y suave amor, y cesan estos arrobamientos, que eran comunicaciones y disposiciones para la tal comunicación.* — Similiter in *El primer Cántico espiritual*, canc. XII, v. 2; ed. crit., t. II, p. 530, praeter sequentia: ..., *que eran comunicaciones que disponian para la total comunicación.*

(70) *Vida*, cap. 20; ed. crit., t. I p. 147. *Supliqué mucho a el Señor que no quisiese ya darme más mercedes que tuviesen muestras exteriores; porque yo estaba cansada ya de andar en tanta cuenta, y que aquella merced podia Su Majestad hacérmela sin que se entendiese. Parece ha sido por su bondad servido de oirme, que nunca más hasta hora lo he tenido.*

(71) Ed. 1924, t. I, p. 81b.

ut videre est in omnibus suis operibus; quorum vestigiis insistentes loco allegato hoc ipsum tradidimus fusissime, asserentes in contemplatione perfectissima nullatenus dari alienationem a sensibus. Quomodo autem ibi stabilita cum modo assertis cohaereant, arduum valde est aperire; sunt enim directe opposita. Sicut etiam directe opponuntur iis quae diximus tomo I, lib. III, num. 67 (72), lectionem illam sic incipientes : *Raptus evenit animabus perfectis,* quod non semel in hoc opere repetitum a nobis est. Sed quo fundamento aut qua doctrinae cohaerentia dicta sint, exploratur.

Vides argumentum ex ipsa theologia mystica petitum contra alienationem illam communissime assertam non sine activitate procedens. Illud forsan hactenus non vidisti et in eius solutione discipulum agere mallem quam scriptorem. Extemplo sese offert non fuisse inutile pluribus suadere assertum quod talibus impugnatur. Fabrica bene fundata fortius ruinam minitantibus contradicit.

81. Pro enodatione propositi argumenti prae oculis habenda est definitio raptus, qui, iuxta Divum Thomam, dicta quaest. 175, art. 1, prout diximus citato libro III, num. 62 (73), est *motio spiritualis, qua anima subito fertur in obiectum superius modo sibi non naturali cum sensuum alienatione et violentia quadam.* Ubi plura pro re praesenti observanda sunt. Primum est: quod ut raptus detur, debet caelestis motio *subito* animae affulgere. Si namque non *subito* affulgeat, dabitur quidem animae elevatio, sed raptus minime dabitur. Secundum est: quod pennis dictae motionis debet anima ferri *in obiectum superius.* Unde si in obiectum non superius feratur, nequaquam rapietur, etiamsi subito feratur. Utrumque requiritur: et quod obiectum superius sit et quod anima subito feratur in obiectum; quorum si quodvis desit, raptus non aderit.

82. Verum quia in hac superioritate obiecti introspicienda totius huius controversiae ratio consistit, idcirco in eius declaratione parumper immorari debemus. *Obiectum superius* in praesenti non est illud quod qualitercumque animae naturam et facultatem superat, alioquin quoties subito occurrit nobis cogitatio de Deo, raperemur; quod sane deridiculum est. *Obiectum* ergo *superius* illud in praesenti est, quod superat statum animae illud attingentis. Explico et simul applico ad materiam de qua loquimur. Animae incipientis non est obiectum huiuscemodi superioritate superius Deus ipse prout proxime ab incipientibus attingibilis. Est tamen obiectum superius incipienti Deus prout proxime attingibilis a proficienti; et utrique obiectum superius est Deus prout attingibilis a perfectis. Cuius doctrinae ratio ea est: quod ut animae proxime attingibile obiectum sit, exigitur reciproca proportio inter animam et obiectum, ut illa in istud feratur et hoc attingatur ab illa. Si enim haec reciproca proportio desit, erit quidem obiectum animae, sed proxime attingibile ab ipsa non erit. Et hoc voco obiectum superius ac de ista superioritate intelligo Divum Thomam; et huiuscemodi expositio lucem non modicam postmodum nobis offeret ad intelligentiam doctrinae cuiusdam eiusdem Angelici Praeceptoris, quae aliquibus valde ardua, immo et falsa aliquibus visa est.

83. Quod ut penitius calleas, memento intellectum duplex obiectum habere. Primum proportionatum. Secundum non proportionatum, sed cum quo solummodo habet commensurationem essentialem. Sumiturque intellectus secundum se. Si vero intellectus sumatur prout perfusus lumine gloriae, tunc Deus clare visus, qui obiectum prorsus improportionatum erat, est obiectum proportionatum intellectus: quandoquidem iste habet virtutem qua Deum proxime intuitive cognoscat. Deus clare visus est utique obiectum infinite superius nostri intellectus, quantumvis supremo gloriae

(72) Ed. 1924, t. I, p. 84a.

(73) Ed. 1924, t. I, p. 83a.

lumine perfundatur. Hanc tamen superioritatem in duas divido. Prima est superioritas entitatis aut dignitatis. Secunda, inattingibilitatis. Primo modo semper est obiectum superius; at secundo modo est superius relate ad intellectum sine lumine gloriae, relate vero ad intellectum cum lumine gloriae superius non est. Pariformiter de statibus nostrae mysticae theologiae philosophandum reor. Unde ipse Deus, prout mystico matrimonio animae copulatus, superior absdubio est; sed non est superior superioritate inattingibilitatis respectu animae perfectae, cum qua arctissimo spiritualis matrimonii vinculo unitus est; sed respectu animae incipientis et proficientis. In his quippe non adest habilitas necessario exacta ut Deus, prout Sponsus, sit proxime attingibilis ab ipsis.

84. Dum ergo D. Thomas inquit quod ad raptum debet anima ferri (74) *in obiectum superius,* intelligendus est de superioritate inattingibilitatis proximae; secus autem de aliis superioritatis generibus: alioqui, ut iam insinuavimus, quoties sive perfectis, sive imperfectis aliqua caelestium lux subito circumfulget, raperentur. Requiritur ergo superioritas dicta, ut raptus detur. Quod praeterquam quod affatim dicta suadent, in clausula quae dictis verbis annectitur, aperitur. Prosequitur raptus definitio sic: *Modo sibi non naturali.* Quibus verbis adstruitur quod, ut detur raptus, debet anima ferri *modo sibi non naturali.* Quid est ferri *modo sibi non naturali?* Estne quod anima feratur in id quod ipsius naturae repugnat? Neutiquam: hoc enim foret mera violentia et non raptus. Ferri ergo *modo sibi non naturali* est quod anima feratur etiam in id quod sibi connaturalissimum est, sed modo non exacto, nec debito ipsi animae pro illo statu in quo, cum rapitur, invenitur. Explico et applico: viatoris ad finem supernaturalem elevati centrum, pro cuius adeptione suspirat, Dei visio est. Hunc Deum potest videre vel morte praeeunte, vel superstes. Si morte praeeunte videat, non videt *modo sibi non naturali;* unde non est raptus. Si superstes videat, tunc *modo sibi non naturali* videt rapiturque ad attingendum obiectum superius superioritate inattingibilitatis. Similiter proficiens suspirat pro ineundo spirituali matrimonio cum dilectissimo animarum Sponso, pro intimaque unione quae in illo felicissimo statu habetur, ac pro iis quibus anima ad adeo eminens fastigium elevata fruitur. Illa certe percipit perfectus, percipit et proficiens, aliter tamen et aliter; nam perfectus percipit illa bona modo sibi, quatenus perfecto, naturali. Est quippe proportionatus beneficio anteactae sollicitudinis, et mortificationis, ac praeteritarum purgationum ad illas suavitates percipiendas. Unde, supposito anteacto sudore et martyrio, adest in eo principium illas delicias exigens et faciens quod illis modo iam sibi naturali pascatur. Hoc non habet proficiens, qui licet quandoque iis favoribus gaudeat, est tamen *modo sibi non naturali;* eo quod supponitur non unitus, nec proxime ad unionem aptus; subindeque non adhuc est in eo principium cui naturales sint eae deliciae. Quod discrimen inter statum proficientium et perfectorum alibi explicabamus ex illo Divi Pauli (75): *Fratres, iam non estis hospites, et advenae, sed estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Diximusque cum communi expositione mysticorum: perfectos esse domesticos civesque in domo deliciarum Dei: quia habent in se principium illos permanenter ad illas suavitates proportionans; secus autem non perfecti, qui quamvis viam spiritus lustrent, in domo deliciarum Dei non sunt domestici, sed hospites; non sunt cives, sed advenae. Unde quoties experiuntur illas delicias, *modo sibi non naturali* experiuntur. Quocirca, ut id etiam non omittamus, eae deliciae sunt prorsus superiores relate ad non perfectum; res-

(74) « *fieri* » pro « *ferri* » in ed. 1730.

(75) *Ephes.*, c. II, v. 19; Hetzenauer, p. 1138 : *Ergo iam non estis...*

pectu vero perfecti non sunt superiores superioritate inattingibilitatis.

85. Pergit angelica raptus definitio: *Cum sensuum alienatione.* Et his verbis ostenditur magnitudo et copiosa afluentia lucis animam rapientis. Non enim sat est quod detur subito lux animam ad obiectum superius dirigens modo sibi non naturali, ut sine aliquo alio detur raptus. Hoc enim qui assereret, extemplo falsitatis convinceretur, cum multoties experiamur lucem animam subito ad superiora dirigentem, quin adsit raptus. Requiritur ergo praeter dicta quod lux illa sit adeo activa, ut totam animae capacitatem vel absorbeat, vel pene absorbeat in superioris obiecti contemplatione. Data ergo illa copiosa ac penetranti luce cum praemissis conditionibus, datur sensuum alienatio, non qualem somnus causat, sed quae sit raptus proprie talis. Unde si haec sensuum alienatio non detur, etsi praeiacta adsint, dabitur quidem raptus improprie talis, prout diximus allegata disputatione 11, numero 48 (76), sed raptus proprie talis non dabitur. Quamobrem sicut non sufficit sola sensuum alienatio ut detur raptus proprie talis, quandoquidem in dormientibus datur alienatio sensuum, ita non sufficiunt praedicta omnia sine sensuum alienatione.

Ultima verba traditae definitionis sunt: *Et violentia quadam.* Omnia quae hactenus dicta sunt, sunt communia extasi et raptui, prout diximus citato libro III (77) extasim et raptum definientes. Per haec autem verba modo adducta discriminantur: quandoquidem in extasi nulla violentia adest, quam in raptu adesse inducta clausula docet. Qualiter raptus et non extasis hanc violentiam causet, superfluum foret in praesenti examinare, tum quia libro illo III (78) de hoc egimus; tum quia huiusmodi disputatio proprie ad quintum praedicabile spectat; tum et praecipue quia hoc examine in praesenti non egemus, ubi simpliciter sumimus alienationem sensuum exteriorum, dum causari a contemplatione vehementi asserimus. Quod autem sit cum violentia vel sine illa, nostra non refert.

Habes ergo raptus aut extasis definitionem operosius quam in *Isagoge* explicatam. Huius definitionis ductu gravissimi ponderis anfractus superare confidimus. Sed ne claritas quam desideramus, rerum multitudine turbaretur, noluimus, dum definitionem explicabamus, aliqua inserere praesentis instituti propria. Unde modo illa adiicere opus est.

86. Igitur meminisse oportet eius quod multoties disputationibus praecedentibus dictum est. Videlicet, ascetam perfectionis cupidum ingemiscere ut Deo uniatur; in qua unione perfectionem consistere saepenumero dictum est. Sicut etiam quod haec unio est duplex; scilicet, gratiae et gloriae. Perfectio gratiae habetur in spiritus matrimonio rato. Perfectio gloriae habetur in consummato. Hoc est unio gloriae et illud viae. Asceta, ut dictum est, dum non est perfectus, pro utraque unione suspirat; utramque ardentissime optat; et pro obtinenda intima huius viae unione nihil intentatum relinquit. Ad amoris scalam, cuius meminimus dicto libro III (79), oculos convertit et per omnes eius gradus ascendens, in primo *languet utiliter;* in secundo *quaerit incessanter;* in tertio *operatur indesinenter;* in quarto *sustinet infatigabiliter;* in quinto *appetit impatienter;* in sexto *currit velociter.* Qui gradus est adeo vehemens et activus, ut manibus suae activitatis anima plene deficere videatur: quia Sponsum, quem ardentissime amat, non sibi unitum habet. Experientia Extatici nostri Doctoris mire haec declarat libro II *Noctis,* cap. 19 (80), dicens: *In hoc gradu tam eximia vehementia corri-*

(76) Ed. 1924 sqq., t. II, p. 511.

(77) T. I, *Mystica Isagoge,* lib. III, num. 62 sqq.; ed. 1924 sqq., pp. 82ª sqq.

(78) l. c.

(79) num. 14-90; ed. 1924 sqq., t. I, pp. 71ª-88ᵇ.

(80) *Noche oscura del espíritu,* canc. II, v. 2, §. 3 (cap. 19); ed. crít., t. II, pp. 115-116: *En este grado el amante tanta es la vehemencia que tiene por aprehender al Amado y unirse con él, que toda dilación por mínima que sea se le hace muy larga, molesta y pesada, y siempre piensa que halla al Amado, y cuando ve frustrado su deseo (lo cual es casi á cada paso), desfallece en su codicia, según hablando en este grado lo dice el Salmista.*

pitur amans, ut dilectissimum suum Sponsum apprehendat, eique uniatur, quod quaevis, vel minima, mora ei diffusa, molesta et onerosa videatur. Continue sibi de dilecto adinvento gratulatur, et cum suum desiderium cassum videt (quod evenit fere semper), in sua concupiscentia deficit, prout David de hoc ipso gradu locutus inquit.

Pergit ulterius anima et in septimo scalae gradu constituta *audet vehementer,* moras iam ferre non potens ipsum Sponsum desiderat et in nullo alio quiescens clamat *Osculetur me osculo oris sui* (81), *id est,* explicat D. Thomas (82), *per seipsum mihi loquatur.* Ac si diceret: cesset ministrantium vox, indulgentiarum internuntios suspendat et *veniat dilectus meus in hortum suum* (83), et *osculetur me osculo oris sui* (84), alioquin medelam gravissime saucia non spero. Egregie hunc animae ardorem edisserit Mysticus noster Doctor, cant. VI (85), ubi in sponsae sollicitae persona modulatur:

Ay, quien podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya de vero,
No quieras enviarme (86).
De oy mas ya mensagero:
Que no saben decirme lo que quiero.

Videatur sanctus Doctor ipsam cantilenam explanans (87) et pro re praesenti plurima scitu dignissima docens.

87. Hoc studio, hoc ardore ascendit anima ad gradum octavum, ubi Sponsum reperit et illum *stringit indissolubiliter.* Ubi iam non de absentia conqueritur, sed praesentia deliciatur. Et transiens ad gradum nonum *ardet suaviter* et in decimo *assimilatur totaliter.* Vide dicta allegato lib. III (88). Modo autem haec omnia a nobis refricata sunt eo animo ut cognoscas quod donec anima Sponso non unitur, non *ardet suaviter;* sed sudat, anhelat, fatigatur, ut vidimus illam per scalae gradus insequentes. Cum Sponso dilectissimo unitur, in quietem commutantur sudores, abeunt in delicias angustiae. Tunc enim *ardet* et *ardet suaviter,* non sicut prius ardebat maesta, sollicita, palabunda. Haec anima iam non desiderat Sponso suo uniri; quandoquidem unita iam est et desiderium cum possessione pugnat. Iam percipit modo sibi naturali Deum ut Sponsum sibique intime unitum; quod prius non percipiebat, nisi *modo sibi non naturali* et raptim velut hospes et advena.

88. Habetne haec felicissima anima quod ultra velit? Habet utique, ipsam videlicet unionem, quam possidet amissibilem in via, desiderat inamissibilem in patria. Pro hac unione suspirat, hanc exoptat. Sed bene nota quod anima ardentissimo hoc desiderio flagrans non *appetit impatienter,* non *languet* sicut prius, sed *ardet suaviter.* Ita ut felicissimo statui in quo constituta est, assimiletur suum hoc desiderium et studium. Egregie hoc exprimit Mysticus noster Doctor cant. I *Flammae* (89), in qua anima Deo intime copulata fatur:

O llama de amor viva,
Que tiernamente hieres
De mi alma en el mas profundo centro:
Pues ya no eres esquiva,
Acaba ya, si quieres,
Rompe la tela deste dulce encuentro.

Petit anima unionem consummatam gloriae, ubi inamissibiliter Sponso coniuncta sit, et dum hanc unionem petit, eo rogo aduritur qui non querelas impetusque fatigantes causet, sicut prius; sed qui faciat animam *ardere suaviter,* ut ipsa in secundo versu propositae cantilenae testatur, ignitam sauciatamve se dicens a flamma non insuaviter cremante, sed delicate ac suaviter percutiente.

---

(81) *Cant.*, c. I, v. 1.
(82) *I Expositio in Cantic. Cantic.*, cap. I, v. 1; ed. Vivès, t. XVIII, p. 557b. — Cf. quoque cap. VIII, ed. Vivès, t. XVIII, p. 601b: *Idest, per semetipsum veniat, et mihi appareat.*
(83) *Cant.*, c. V, v. 1.
(84) *Ib.*, c. I, v. 1.
(85) *Cántico espiritual,* canc. VI; ed. crít., t. II, pp. 198 y 515.
(86) « *imbiarme* » pro « *enviarme* » in ed. 1730.
(87) *Ib.*, declaración; ed. crít., t. II, pp. 198-200 y 515-517.
(88) num. 74-90; ed. 1924 sqq., t. I, pp. 85a88b.
(89) *Llama de amor viva,* canc. I; ed. crít., t. II, pp. 388 y 622.

Idem docet versu quarto, ubi hanc flammam deposuisse fatetur insuavitatem illam, illum rigorem quibus, antequam anima ad perfectionem conscenderet, abundabat. Iam tota suavis, iucunda et appetibilis est caelestis illa flamma. Quod repetit in versu ultimo, in quo anima ut unionem illam inamissibilem quam desiderat, consequatur, ipsius flammae qua amburitur, patrocinium implorat, deprecans moras rumpere et quidquid unionis consecutionem impedit, dissipare.

89. Observandum maxime quod ipsum impedimentum *dulce* appellat. Quomodo aut qualiter *dulce* potest dici id quod impedit dulcedinem gloriae? Et augetur difficultas: quia, ut inibi (90) Seraphicus Doctor docet, datur triplex velum seu impedimentum quo anima praepeditur. Primum est temporale, secundum naturale, tertium sensibile. Duplex primum impedit unionem amissibilem seu perfectionem viae. Ultimum compatitur cum perfectione viae et impedit perfectionem gloriae : quae omnia sic a Sancto Doctore edocentur, ut alias a nobis traditum est. Modo ergo velum impediens unionem viae dicitur ab anima horridum, insuave, rigorosum; quod plurimis eiusdem testimoniis comprobari poterat, si de se non constaret. Velum autem quod gloriae unionem excludit, appellatur *dulce*. Quidni, anima pluris facit perfectionem viae quam patriae perfectionem? Minime. Sed hoc discrimine ostenditur diversitas statuum in quibus anima constituitur. Dum non est perfecta, ardet desiderio perfectionis, sed ardet impatienter et amare. Dum iam perfecta est, ardet desiderio gloriae et *ardet suaviter*. Ardentis animae statui ardor quo amburitur, correspondet. Quocirca in statu imperfectionis et inquietudinis ardet impatienter; et in statu perfectionis et tranquillitatis *ardet suaviter*.

90. Cum hoc tamen stat quod quoties animam perfectam Deus elevat ad aliquid quod suum statum superet percipiendum, tunc detur alienatio a sensibus. Quod ex dictis liquet. Ex quo enim id ad quod anima elevatur, superius sit superioritate praeiacta relate ad animam, etiam perfectam, non fertur haec in illud modo sibi naturali: quia non supponitur in ipsa principium exigens talem perceptionem; subindeque datur alienatio a sensibus. Unde perfecti etiam patiuntur raptus, nedum cum rarissime eorum aliquis elevatus est ad contemplandum intuitive Deum, verum etiam cum elevantur ad contemplandum aliquod mysterium valde arcanum vel cum ad ea ipsa quae contemplari solent, modo irregulari elevantur. Haec est communis doctrina mysticorum, quam egregius inter illos noster Philippus docet II parte suae *Theologiae mysticae*, tract. III, art. 4 (91). Cuius verba dabo tum in comprobationem dictorum, tum in dicendorum gratiam.

91. *Notandum est*, ait (92), *in praesenti, quod huiusmodi raptus seu sensuum alienatio, ex praedicta triplici causa procedens, potius aliquando debilitati naturae quam obiecti nobilitati debet attribui. Videmus enim in naturalibus, quod aliqui ex ignorantia mirantur, quod alii scientes despiciunt, aut vix aspiciunt: amant quod alii non curant; laetantur in possessione eorum, ex quibus alii non moventur. Sic accidit in supernaturali contemplatione, quod incipientes rerum divinarum ignari vel inexperti, dum divina degustare incipiunt, ad minimam visionem aut revelationem extra se rapiantur prae visae pulchritudinis admiratione, amore et iucunditate; cum tamen viri perfecti multo maiora, et pulchriora videntes, et audientes, velut assuefacti talibus divinis communicationibus, non moveantur huiusmodi affectibus: quia, ut vulgo dicitur, ab assuetis non fit passio. Unde rariores sunt in viris perfectis raptus quam in incipientibus.*

(90) I. c., canc. I, v. 6; ed. crit., t. II, pp. 404 sqq. y 630 sqq.

(91) PHILIPPUS A SS. TRINITATE, *Summa theologiae mysticae*, part. II, tract. III, disc. 2, art. 4, §. *Notandum est*, sqq., ed. 1874, t. II, p. 337-338.

(92) l. c.: ... *videntes ac audientes*....

Contingit tamen aliquando, quod in viris etiam perfectis sint raptus, qui vere ex obiecti manifestati nobilitate, vel ex interni luminis divinitus infusi splendore, et abundantia procedant: dum scilicet, vel sublimior aliqua veritas divina nunquam prius ostensa, vel eadem clarius, et evidentius demonstratur, etc.... Quando igitur novum aliquod tale divinitatis mysterium viris perfectis demonstratur, non mirum, si tunc ex obiecti nobilitate raptum, et extasim prae admiratione rei tam sublimis visae, prae eius amore, et iucunditate possessionis aliqualis habitae patiantur.

Haec omnia gravissimus ille theologus, quibus et perfectos quandoque raptus habere videmus, ut numero praecedenti dicebamus; et fere omnia habentur quae pro facti argumenti solutione necessaria sunt. Noluimus tamen ea quae praemisimus, praeterire, ut eorum quae ab hoc auctore traduntur, radicem detegeremus; sicque argumentum penitus solveretur.

§. V. Argumenti solutio.

92. Igitur ad argumentum numero 76 positum, concessa maiori, distinguatur minor: *contemplatio perfectorum* quae correspondet illorum statui, concedatur; quae illum superat, negetur minor. Ex dictis numero praecedenti liquet dari contemplationem sublimissimam, sine qua salvatur status perfectorum; et cum haec contemplatio datur, datur alienatio sensuum, quamquam illam habens perfectus sit. Contemplatio autem propria status perfectorum, licet vehemens sit, non alienat contemplantem; eo quod tunc procedit modo sibi iam (supposita perfectione) naturali, iuxta dicta numero 84. Quod in illa alia contemplatione non evenit ob oppositam rationem, secundum dicta numero 82 et sequentibus. Per quae solvitur totum argumentum. Uberioris tamen doctrinae gratia, antequam ulterius progrediamur,

Respondetur secundo distinguendo maiorem: *vehemens* absolute, concedo; respective, nego maiorem. Dupliciter potest contemplatio esse vehemens. Primo absolute et secundum sibi propria. Secundo respective ad contemplantem, cuius imperfectio facit quod contemplatio, quae vehemens ex se non est, sit vehementissima ob imperfectionem contemplantis, quem eo ipso a sensibus exterioribus alienat. Contemplatio vehemens absolute non habet vehementiam a subiecto, sed a superioritate specierum, a fervore caritatis, a luminis perfectione; et huiusmodi vehementia est propria contemplationis perfectorum; haecque a sensibus externis non alienat, nisi cum obiectum est modo dicto superius. Unde patet falsam esse minorem: quia contemplatio perfectorum etiam a sensibus alienat.

93. Dices: Non potest contemplatio perfectorum a sensibus alienare quin sit vehemens respective ad subiectum. Respective ad subiectum vehemens nunquam est. Ergo nunquam causat eam alienationem. Probatur maior: alienatio sensuum provenit ex imperfectione aut inferioritate contemplantis; ergo nequit perfectorum contemplatio a sensibus alienare quin sit, etc.

Respondetur negando maiorem. Ad probationem dicas: alienationem dictam causari non solum ex imperfectione subiecti contemplantis, sed etiam ex aliis principiis, videlicet ex novitate vel quoad substantiam vel quoad modum rei visae. Ex claritate luminis, ex admiratione, ex iucunditate ac denique ex intensissimo amore, qui ubicumque illam alienationem causat, quamquam subiectum contemplans perfectissimum sit. Quae iam numero 91 diximus.

94. Replicabis: Si viatori perfecto concederetur contemplatio intuitiva, a sensibus alienaretur. Sed illa contemplatio est vehemens ex imperfectione contemplantis. Ergo. Probatur minor primo: quia sic omnes sentiunt. Secundo, quia si ille ipse perfectus beatus foret, non alienaretur; ergo quod in via alienetur, provenit ex improportione ipsius.

Respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: *contemplantis* ratione naturae et status mortalitatis in quo est, concedo; ratione sui, nego minorem. Cuius prima probatio non premit: quia omnes dicunt quod impedimentum ob quod homo Deum videre non potest, est velum sensibile mortalitatis, quo deposito, Deum videre potest homo ille. Unde talis imperfectio non est personae contemplantis, sed status sub quo talis persona est. Cum dicimus alienationem causatam a contemplatione perfectorum non provenire ex contemplantis imperfectione, loquimur de ipso contemplante ratione sui, non ratione status exsilii sub quo gemit. — Ad secundam probationem, concesso antecedenti, distinguatur consequens: *ipsius* viae, concedatur; contemplantis, negetur consequentia. Quae ex dicendis quaestione sequenti lucem accipient.

95. Instabis: Ergo cum perfectus alienatur, provenit alienatio illa ex imperfectione non contemplantis, sed status in quo est. — Respondetur negando consequentiam. Contemplatio obscura solummodo impeditur velo temporali et naturali. Quae impedimenta in hoc ipso statu viae superantur auferunturque. Unde non debet refundi in miseriam viae quod non habeatur contemplatio perfecta, sed in imperfectionem contemplantis, qui, proprii spiritualis commodi dilapidator, non utitur mediis, quibus si in hac vita utatur, perfectus contemplator erit. Quod si ad perfectionem serio tendit, quod, dum tendit, perfectus non sit, non debet imputari statui viae, sed ipsi viatori, qui perfectione caret eo ipso tempore quo illam habere poterat. Quocirca semper provenit ex subiecti imperfectione quod perfectam contemplationem non habeat superans duo impedimenta praeiacta. Contemplatio autem intuitiva impeditur velo sensibili, quia non potest dari quin mors praecedat. Quod non est in manu contemplantis, sicut est in eius manu ex gratiae adiutorio duplex aliud velum abrumpere. Unde, quando ex dispensatione Deum videret, alienatio inde secuta non in ipsius imperfectionem, sed in imperfectionem status revocanda foret.

96. Ad probationem minoris principalis num. 77 positam respondetur: auctoritatem illam nostri Mystici Doctoris, si recte intelligatur, esse clarissimam confirmationem eorum quae diximus. Non enim loquitur de alienationibus omnibus quas contemplatio causat, sed de aliquibus determinatis, ut evidens fit ex illo demonstrativo *has alienationes* et illo *alienationes istae*. Non omnes alienationes, sed *istae* denegantur perfectis cessantque cum nacta fuerit perfectio, ad quam ut dispositiones praecessere. *Hae* alienationes quas cessare docet sanctus Doctor cum ad nonum scalae amoris gradum contemplator ascendit, illae sunt quas in praecedentibus eiusdem scalae gradibus expertus est. Illae sunt, inquam, quae ex imperfectione subiecti ortum ducunt et quae animam in via ad perfectionem viae obtinendam supponunt. De aliis vero alienationibus quas anima habere potest, dum *ardet suaviter* et iam factus est in pace locus eius, non loquitur textus ille. Tales enim alienationes dantur in viris perfectissimis, ut ipse sanctus Doctor expertus est, qui morti proximus, cum iam maximae perfectionis cumulum comparaverat, extasim passus est sublimissimam, in qua crediderim ipsum pro abruptione veli sensibilis fortius exclamasse. Haec tamen omnia fiunt sine illis angustiis ac sollicitudinibus praecedentibus, sed fiunt tranquille, pacifice, suaviter, ut ipse Doctor sanctus docet allegato testimonio et clarissime in *Flamma*, cant. II (93), ubi ait:

> *O cauterio suave!*
> *O regalada llaga!*
> *O mano blanda!* (94) *O toque delicado!*
> *Que á vida eterna sabe,*
> *Y toda deuda paga,*
> *Matando muerte en vida la has trocado.*

Idem tradit Theodidactus Parens eodem tractatu, cant. IV (95), per haec verba:

(93) *Llama de amor viva*, canc. II; ed. crit., t. II, pp. 409 y 634.

(94) « *blanca* » pro « *blanda* » in ed. 1730.

(95) Ed. crit., t. II, pp. 475 y 672.

Quan manso, y amoroso
Recuerdas en mi seno,
Donde secretamente solo moras!
Y en tu aspirar sabroso
De bien, y gloria lleno,
Quan delicadamente me enamoras!

Omnia suavia sunt, iucunda ac deliciis plena, quae anima experitur in hoc felicissimo unionis statu; et in hoc discriminatur anima quae in hoc gradu reperitur, ab aliis quae inveniuntur in praecedentibus.

Per quae patet ad ea quae circa adductum testimonium ponderabantur. Quorum primum est falsum: quia non est privative proprium proficientium pati alienationem a sensibus, illam etiam quandoque patiuntur perfecti, ut dictum est. Et similiter non omnes sensuum alienationes disponunt ad perfectionem et, illa adveniente, cessant; sed eae de quibus inibi loquitur Sanctus Doctor quaeque non faciunt animam *ardere suaviter.*

97. Ad id quod numero 78 dicitur ex Seraphica Matre nostra, respondetur primo: illo testimonio non probari minorem, sed impugnari. Si namque alma Doctrix iam perfecta eas alienationes patiebatur, ergo alienationes illae alienae haud sunt a contemplatione perfectorum. Quocirca ex inducta auctoritate habetur contemplationem perfectorum, quamquam adeo sublimis sit, ex quo ardor suavis est, posse interdum causare alienationem; sed frequentius sine alienatione dari. Semper tamen perfecta et sublimis est.

Unde ad primum discursum ex data auctoritate efformatum concedimus primam consequentiam et secundam. Fatemur enim veritatem praemissarum et consequentiae bonitatem. Nostrum assertum est contemplationem vehementem seu extaticam (sic enim semper sumpsimus vehementiam et idcirco in toto huius quaestionis discursu indifferenter talem contemplationem iam vehementem iam extaticam nominavimus, quia in praesenti idem pro vehementi ac pro extatica contemplatione intelligimus) causare alienationem a sensibus exterioribus. Hoc dicimus ob definitionem contemplationis extaticae seu raptus, quam ideo summa prolixitate expendimus §. praecedenti. Unde implicare dicimus quod detur motio spiritualis subito animam elevans ad obiectum superius superioritate inattingibilitatis et modo ipsi animae non naturali et quod non detur alienatio a sensibus exterioribus. Sive haec motio inveniatur in incipienti, sive in proficienti aut perfecto. Unde nullius status proprium est alienari, sed in omnibus reperiri valet et reapse, ut dictum est, reperitur.

Ad secundum concedimus similiter consequentiam propter dicta. Nec propter hoc probationem minori insertam approbamus: quia licet esset privative propria perfectorum talis alienatio, non inde colligitur quod petatur ablatio amoris ab eo qui alienationis ablationem precaretur. Valde diversus est amor ab alienatione: quocirca posset peti ablatio unius quin ablatio alterius peteretur. Maxime, quando adest fundamentum ut unius et non alterius ablatio petatur.

98. Dices: Si dicta alienatio esset propria contemplationis perfectorum, qui peteret ablationem alienationis, convinceretur petere, ut minus arguitive, contemplationis ablationem. Ergo ruit data solutio. Probatur antecedens: tunc casus implicaret contemplatio sine alienatione; ergo.

Respondetur: quod nunquam ponenda esset intimior inseparabilitas inter perfectorum contemplationem et alienationem, etiam si haec privative propria illius assereretur, quam illa quae modo ponitur inter alienationem et contemplationem absolute sumptam. Modo dicimus contemplationem a sensibus exterioribus alienare; quod affatim verificatur per hoc quod detur aliqua contemplatio quae alienet. Unde, etsi non verificetur quod semper contemplatio alienationem causet, verificatur quod nulla datur contemplationis species quae sub se non contineat aliquam contemplationem alienantem, illam scilicet quae extatica fuerit. Quare potest mere speculativus appetere contemplationem philosophicam quin aliena-

tionem desideret: eo quod non omnis contemplatio philosophica sensus exteriores ligat. Et similiter de non perfecto relate ad contemplationem religiosam. Ad hunc ergo sensum, si alienatio a sensibus poneretur propria contemplationis perfectorum, non esset propria ita ut omni et semper conveniret. Subindeque posset peti ablatio alienationis et non contemplationis. Verum de his iterum dicemus in hoc ipso §.

99. Ad tertium, omissa maiori, distinguatur minor pro illa parte quae de vehementia loquitur: *aut vehementia* sumpta pro perfectione aut intensione contemplationis, concedatur; pro vi extatica contemplationis, negetur minor. Iam diximus quod in praesenti controversia idem intelligimus pro contemplatione vehementi ac extatica. Unde sumpta hoc modo vehementia, falsum est quod auferens a contemplatione quod extatica sit, non auferat quod sit vehemens. Et idcirco, si Seraphica Doctrix sua deprecatione obtinuit primum, secundum etiam obtinuisse fatendum est. Si autem vehementia accipiatur pro intensione ac sublimitate contemplationis, neutiquam auferetur per hoc quod extases auferantur. Omisimus maiorem propter ea quae iam subiicimus.

Ad urgentiam, concessa maiori et omissa minori, concedatur prima consequentia propter dicta, sed negetur secunda: quia, ut dictum est, hisce discursibus non suadetur illa minor principalis. Minorem sicut et praecedentis discursus maiorem omisimus: quia nihil certum habemus de consecutione illius gratiae. Nec alma Doctrix hoc positive asserit, ut liquet ex eius verbis suprapositis et praesertim ex iis quae immediate subiungit, quibus testatur parum temporis mediasse inter preces ab ipsa fusas et illius historiae relationem. Unde tempus sufficiens pro experimento non defluxerat. Tum etiam, quia post illam relationem extases passam fuisse reperimus, licet non cum illa frequentia ac publicitate. Unde potuit obtinere quod non adeo publice ac frequenter raperetur; et sane ex contextu videtur publicitatem earum exterioritatum praecavere humillima Virgo. Tum denique, quia potuit Deus mediis illis raptibus sponsam suam disponere ut modo sibi iam naturali attingeret obiectum quod prius modo sibi non naturali attingebat, iuxta supra dicta. Et potuit terminari dispositio eo ipso tempore quo fusa fuit deprecatio. Quod si ita fuit, ablatio alienationis non fuit deprecationis effectus, sed quia iam modo sibi naturali percipiebat illud ipsum obiectum quod aliter cognoscebat prius. Unde iam in talis obiecti contemplatione non alienabatur. Quomodocumque hoc sit, nostrum assertum non impugnat.

§. VI. Quandam dubitationem propono, suadeo et ab impugnatore vindico.

100. Sed inquires: Cur sanctissima Theresia hanc sensuum alienationem longe ab ipsa esse tam sollicite deprecata est? Respondetur: hoc fuisse primo: quia consideravit prudentissima virgo hanc sensuum alienationem similiaque non esse perfectionem, nec ad consequendam perfectionem necessaria: quia *virtus non consistit in apprehensionibus, et similibus favoribus divinis, quantumvis sublimes sint,* ait noster Mysticus Doctor in suis *Spiritualibus sententiis,* pag. 312, num. 19 (96). Quae etiam est doctrina sanctae Matris nostrae Theresiae non solum hic, ubi illam opere docet, sed etiam in suis scriptis, in quibus multoties illam tradit. Hoc ipsum tenent unanimiter mystici; de hocque serio agendum nobis est in quinto praedicabili. — Secundo consideravit omnes hos favores *tametsi plurimi a spirituali habeantur, minus valere quam minor humilitatis actus,* uti docet allegatus noster Doctor, num. 20 (97). Si ergo minus valet dicta alienatio *quam minor*

(96) *Avisos y sentencias,* num. 334; ed. crit., t. III, p. 53: *La virtud no está en las aprehensiones y sentimientos de Dios, por subidos que sean.*

(97) *Ib.,* num. 335; t. III, p. 53: *Todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo, por más que las estime el espiritual, no valen tanto como el menor acto de humildad.*

humilitatis actus, prudentissime ablationem eius quod minus valet petivit et cordis valvas humilitati reseravit. — Consideravit tertio periculum elationis quod has exterioritates indivulse comitatur. Unde gloriosissimam Doctricem haec omnia in corde suo conferentem meditamur et ex hac horum omnium collatione illam deprecationem dimanasse. Iamque hoc dictum a nobis est tomo praecedenti, disp. 11, quaest. 2, a num. 18 (98).

101. Non placuerunt, immo positive displicuerunt ibi dicta cuidam ad cuius manus pervenerunt, in illaque multipliciter insurgit. Primo sic: quia viri spirituales nunquam deprecati sunt ut Deus ab eis auferret simpliciter extases similesque gratias, sed quod non fuissent publicae ob periculum vanitatis; hocque fuisse a Seraphica nostra Matre petitum; ergo nihil est per quod peti et appeti non possint favores isti.

102. Secundo: quia aliter procedere in tali deprecatione foret absurda inordinatio: quandoquidem isti raptus causant fidem, spem, caritatem, fortitudinem, spiritus paupertatem, zelum honoris Dei, sollicitudinem animarum, temporalium contemptum, humilitatem, propriam cognitionem et innumera alia bona quibus Sponsus divinus sponsam suam dilectissimam ornat. Ergo absurdum est cogitare sanctissimam Theresiam aliosque viae spiritus eximios sectatores petere ablationem eius quod in ipsos tam insignem caelestium bonorum imbrem corrivat.

103. Tertio: quia D. Petrus locutus de suo raptu in montis Thabor vertice, dixit (99): *Bonum est, nos hic esse;* quod quidem non solum non est petere ablationem ipsius, quin potius permanentiam exoptat. — Similiter David, *Psalm.* 54, v. 7, ait: *Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam;* in quibus verbis ostendit se summopere desiderare raptum divinae contemplationis, ut exponit Elias Cretensis apud Lorinum (100). Longe erant D. Petrus et David a petendo raptuum ablationem: cum primus in illo complaceret et consistere optaret; et secundus ipsum raptum exposceret. Ergo raptuum ablatio petenda non est.

104. Quarto : quia mystici peritiores inferunt animam conservare libertatem in raptu, videntes utilitatem et caelestium divitiarum affluentiam quibus raptus animam replent. Quod non fieret, si libertatem auferrent: quandoquidem sine libertate nullatenus tot bona lucraretur. Quomodo ergo prudens erit petitio ablationis rei quae adeo generose, utiliter et copiose animam locupletat?

105. Quinto: quia allegata quaestione, conclusione tertia (101) resolvimus contemplationem infusam fore utilem, delectabilem et honestam et secum trahere omnium virtutum sacrum chorum et ipsius caritatis perfectionem. Sed raptus est effectus huius contemplationis. Ergo non potest non appeti et peti.

106. Nec obest quod raptus potest esse elationis causa. Nam contra est primo: quod si raptus propter hoc peti non potest, similiter non poterunt desiderari gratia sanctificans et omnia dona supernaturalia et naturalia: quia licet omnia sint in esse principii honesta et sancta, in omnibus tamen illis inveniri valet malus usus. Ergo desiderare debemus quod Deus illa a nobis auferat. — Contra secundo : Qui assereret : *eleemosynam dare est inutile, nec potest appeti* et hoc assertum suadere niteretur assumens pro motivo *potest esse occasio vanitatis,* hic absdubio pessime argumentaretur. Ergo simili vitio laborat, qui serio de natura raptus disputans statuit raptum esse inu-

(98) Ed. 1924 sqq., t. II, pp. 500ª sq.

(99) *Matth.,* c. XVII, v. 4; *Marc.,* c. IX, v. 4; *Luc.,* c.. IX, v. 33.

(100) LORINUS (Ioannes —), S. I., *Commentarii in librum Psalmorum,* Psalm. 54, v. 7; Lugduni, 1612-1616, t. II, p. 38.

(101) num. 26-27; ed. 1924 sqq., t. II, pp. 502ᵇ-503ª.

tilem et non appetendum, quia potest esse motivum elationis.

107. Sexto denique : quia D. Paulus passus est et frequentes raptus et carnis molestissimam pugnam, et tamen licet petiit pugnae molestissimae ablationem, raptuum tamen ablationem non petiit. Quod discrimen aliunde provenire non potest, nisi quia cognovit in pugna illa adesse grave intrinsecum periculum, in raptibus autem nullum praeter remotissimum mali usus cognovit.

108. Haec et alia non magis dulcia in nostram illam doctrinam obiecta sunt ; quorum praecipuam confutationem reservo usque ad ultimum praedicabile, in quo serio et ex professo de natura raptus agendum est; modo autem et in illa quaestione secunda non proprie et directe de raptus aut extasis quidditate tractamus, sed incidenter et quia ob intimam rerum connexionem, dum de una sermo est, non potest sermo de alia non esse. In illa quaestione secunda agebamus de appetibilitate contemplationis ac de conatu ad illam. Unde non potuimus non considerare contemplationem prout raptus causatricem seu extaticam; alioqui resolutio ibi statuta non comprehenderet extaticam contemplationem maneretque suspensa, donec de extasi ageretur. Pariformiter in praesenti, cum de dominio quod in vires inferiores habet contemplatio disputemus, agere de raptu excusari non potuit: eo quod animam rapere et a sensibus alienare est id in quo suum imperium in vires inferiores explicat contemplatio. Hoc tamen non est raptus naturam disquirere, ut male obiiciens supponit. Verum ad ea quae obiicit, transeamus.

109. Ad primum respondetur primo : quod si viri spirituales deprecantur Deum ut raptus publicos ab ipsis auferat propter periculum elationis, cum hoc periculum sit *remotissimum,* ut dicitur numero 107, infertur quod propter periculum *remotissimum* vanitatis fugiendum amittantur omnia illa bona quorum catalogus numero 102 repraesentatur. Quod proculdubio foret *absurda inordinatio.* — Rursus, Divus Petrus inordinate appetiit manere in raptu et David imprudenter extasim concupivit: quandoquidem expositi erant periculo illo remotissimo vanitatis; quod ut vitarent, non raptum, sed raptus ablationem flagitare deberent. — Insuper, ex quo periculum illud sit *remotissimum,* imprudentissime faceret qui propter tale periculum raptus fugeret in publico, cum sint effectus contemplationis infusae, quae est utilis, delectabilis et honesta et tot bona animae afferant ut non possint tantam bonorum copiam sine usu libertatis componere *mystici peritiores,* prout dicitur num. 104 et 105. — Item, si ob periculum remotissimum vanitatis raptus in publico recusari debent, ergo similiter de gratia sanctificante et omnibus aliis bonis supernaturalibus et naturalibus: quia *in omnibus illis inveniri potest malus usus,* ut dicitur numero 106. — Adhuc, *qui assereret eleemosynam dare est inutile, non potest appeti, eo quod potest esse occasio vanitatis, hic absdubio pessime argumentaretur,* ut dicitur eodem numero 106. Ergo eodem vitio laborat qui asserit raptum in publico esse fugiendum et inutile propter periculum remotissimum elationis. — Tandem, D. Paulus non petiit raptuum ablationem: quia tametsi in illis adesset periculum elationis, illud tamen periculum *remotissimum* erat, sin minus clamaret, ut clamavit pro ablatione pugnae molestissimae, ut habetur numero 107. Ergo qui pro ablatione raptus publici clamat, imprudenter facit, cum nullum periculum adsit nisi *remotissimum.*

Respondetur secundo: nimis voluntariam esse explicationem illam de raptu in publico, nec fundamentum proponitur cui innitatur. Unde credendus non est obiiciens ex suo cerebro verba faciens ac omnium spiritualium patientium raptus animum in suis deprecationibus ita cognoscere volens ac si cordium scrutator foret. Verum est quod sanctissima Theresia ex raptibus quos in publico patiebatur occasionem sumpsit ad suam deprecationem; falsum tamen est quod solius raptus publici ablationem preca-

retur, nec hoc ex suis verbis colligitur. Immo contrarium inferendum esse patet primo: quia verba sanctissimae Doctricis num. 78 posita hoc non obscure ostendunt: siquidem rogavit ut illi favores auferrentur *qui exterius cognosci possent,* cuiusmodi sunt extases vel clanculum habitae; eae enim ex quo a sensibus exterioribus alienent, exterius cognosci possunt, quamquam extasim patiens sit ab omni prorsus consortio humano semotus. Ergo si prudentissima virgo oravit pro ablatione extasum quae *exterius cognosci possent,* pro omni earum ablatione oravit, sive in publico, sive in occulto haberentur.

Et hoc cum maiori adhuc energia ostendunt verba obiectae auctoritatis in proprio idiomate: sic enim se habent: *Supliqué mucho al Señor, que no quisiesse ya darme más mercedes, que tuviessen muestras exteriores.* Quae ultima verba non possunt nisi violentissime et penitus voluntarie admittere illam expositionem raptus habiti in publico et in occulto: quandoquidem de extasi habente demonstrativa externa, qualis absdubio est alienatio a sensibus, loquuntur.

Secundo patet: quia obiiciens valde sinistram intelligentiam se habere ostendit de scientia mystica, in qua tantum anima crescit et ad divinam unionem disponitur, quantum magis fidei puritati et infallibilitati innititur. Et tunc magis innititur fidei, cum minus de his gratiis et favoribus sollicita est. Tum propter puritatem fidei et super quam spiritualis itineris machina consurgere debet. Tum propter periculum quod adest: quia potest diabolus eos favores fingere. Tum et praecipue quia etiamsi a Deo sint, potest diabolus animam vel anima seipsam iis favoribus inescare illisque plus quam par est adhaerere. Quo, inter plura alia, subtilissima superbia progignitur, cuius foetida industria in perniciem animae propriae aestimationis et proximorum contemptus aucupium fabricatur. Rem prae manibus habemus in mystica theologia scitissimam et idcirco non aliam addimus. Remittimus tamen obiicientem ad auctorem quem vidisse tenebatur. Hic est Mysticus noster Doctor, cuius omnia fere capita suorum operum et praesertim lib. I et II *Ascensus* (102) allegari possunt in traditae doctrinae confirmationem. Videantur tamen ex dicto libro II cap. 17 et 18 (103). Ubi quidquid desiderari potest pro his extirpandis reperietur. Maneat ergo crassissime intelligere qui horum elationis periculum in publicitate collocat. Videatur noster Didacus a Iesu in introductione ad *Declarationes phrasium mysticarum* nostri Extatici Doctoris (104).

110. Ad secundam obiectionem dicimus: in raptu duo dari. Primum est vis causans exteriorum sensuum alienationem. Secundum est ipsa alienatio. Illa omnia bona quae obiiciens accumulat, non proveniunt a sensuum alienatione, alioqui dormientes illa lucrarentur. Vi autem alienationem causante privari non volunt spirituales, immo illam totis suis viribus concupiscunt. Quod si obiiciens tenaciter intendat in suo dictamine consistere, illud conferat cum Doctoris nostri Extatici doctrina posita num 100 et videat cui fidere debemus: Divo Ioanni a Cruce dicenti virtutem non consistere *in apprehensionibus et similibus favoribus divinis, etc.* et hos favores *minus valere quam minor humilitatis actus;* an ipsi obiicienti qui adeo pro raptuum appetibilitate decertat.

111. Ad tertiam dicendum quod Divus Petrus dixit utique, ut obiiciens refert: *Bonum est, nos hic esse, Matth.,* cap. XVII, v. 4. Sed eodem modo verum est quod illud dixit D. Petrus *nesciens quid*

---

(102) *Subida del Monte Carmelo,* lib. I-II; ed. crit., t. I, pp. 35-270.

(103) i. e. cap. 15-16 in ed. crit., t. I, pp. 174-185.

(104) *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases misticas y doctrina de las obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz,* Introducción; *Obras del Mistico Doctor San Juan de la Cruz,* ed. crit., t. III, p. 466.

diceret, Luc., cap. IX, v. 33. Unde maximum hinc argumentum habere obiicientem pro suo illo dictamine quis non videat? Quod suum argumentum roborare poterit cum eo quod D. Thomas, *In Matthaeum* (105), observat: videlicet Divum Petrum suae petitionis responsum non accepisse, quia *adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos* (106). Cur ergo Principi Apostolorum responsio non datur? Hoc explicat D. Thomas (107), dicens : *Petrus insipienter loquebatur ; ideo indignus fuit responsione.* Invidendus haud est obiiciens ob hunc suum discursum.

Praeterquam quod, quis hactenus stabilivit Divum Petrum in monte Thabor extasim passum fuisse? Si extaticus erat, ergo alienatus a sensibus. Si alienatus a sensibus, quomodo locutus est dicens: *Bonum est, nos hic esse?* Si alienatus a sensibus, ergo non vidit Christum transfiguratum, nec vidit Moysen et Eliam cum eo loquentes, nec nubem lucidam, nec a nube obumbratus est; ergo nec etiam potuit vocem de nube factam audire. Subindeque, postquam Christus Dominus a mortuis resurrexit, non potuit esse testis transfigurationis. Haec et plura alia incommoda habentur ex illo raptu sine auctoritate introducto.

Aequali felicitate procedit in huius tertiae obiectionis secunda parte, in qua eadem auctoritate qua Divum Petrum extasim patientem posuit, Davidem extasim appetentem introducit. Allegat Eliam Cretensem apud Lorinum. Et nec Lorinus, nec apud illum Cretensis mentionem adhuc levissimam de raptu faciunt. Videatur citatus Lorinus et quid David appetierit cum pennas columbae desideravit, varie a variis declaratum invenietur, sed nec unus quidem qui asserat Davidem alienationem a sensibus postulasse. O in quot scopulos impingere faciunt proprii iudicii effrenis amor et iactandi sapientiam cachoetes!

112. Ad quartam, admittimus notitiam illam de libertate conservata in raptu, quae controversiae praesenti nihil omnino prodest, sed nec obest. Unde ea ad suum locum reservata, dicimus quod alienatio sensuum illas divitias non confert, sed vis illam causans; quocirca petens alienationis ablationem non petit ablationem rei animam locupletantis; sed orat ut Deus idipsum quod cum illis exterioritatibus ipsi sine illis impertire dignetur. Quod posse fieri inscius valde foret, qui negaret. Expresse hoc tradit Seraphica Doctrix dato cap. 20 *Vitae*, ubi post verba relata (108) inquit: *Otras veces es servido de contentarse, con que veamos nos quiere hacer la merced y que no queda por su Magestad. Y resistiendose por humildad, dexa los mismos efectos, que si del todo se consintiesse.* Perpende oraculum theresianum: *In eo qui ex humilitate resistit, relinquit motio alienationis causativa eosdem effectus ac si illam penitus* (id est etiam quoad alienationem) *admitteret.* Unde non petitur ablatio rei ditantis animam, sed ut sine illis exterioritatibus conferat humiliter oratur Deus. Videatur alma Doctrix toto illo capite (109).

113. Ad quintam liquet ex dictis quod contemplatio infusa, ex quo tot bona habeat et conferat, appeti et peti potest; non tamen appeti et peti valet alienatio a sensibus externis, licet sit effectus contemplationis. Tum propter periculum iam dictum. Tum quia sine tali alienatione potest contemplatio eosdem effectus animae conferre, ut modo audivimus ex Seraphica Doctrice. Unde solutio numero 106 posita bona est.

Ad primam improbationem dicimus : quod sine gratia, virtutibus, donis, etc. non possumus habere et facere quae cum illis facimus et habemus. Quocirca, etsi in illis daretur quod instantia repraesentat, non adhuc pro eorum ablatione orandum esset. Cum contemplatione sine alienatione a sensibus habere possumus omnia illa bona quae cum ipsa actu alienante habemus, ut dictum est. Unde, cum

(105) cap. XVII, v. 4; ed. Vivès, t. XIX, p. 483ª
(106) *Matth.*, c. XVII, v. 5.
(107) l. c.
(108) *Vida*, cap. 20; ed. crit., t. I, p. 148.
(109) Ed. crit., t. I, pp. 145-157.

periculum in illis exterioritatibus adsit, possumus earum ablationem petere ut ab eo periculo liberemur. — Per quae haec instantia solvitur, ut interim omittamus quod gratia sanctificante nemo potest male uti: quia hoc signat habitum operativum, cuiusmodi gratia sanctificans non est, cum sit natura in ordine supernaturali. Omittimus etiam quod virtutibus theologicis et quacumque alia virtute possit quis male uti, cum, iuxta Augustinum (110) relatum a Magistro in II *Sent.*, dist. 27 (111) et ab omnibus theologis secutum, virtus sit *qua recte vivitur, qua nemo male utitur, etc.* Videantur Patres Salmanticenses, tract. XI, disp. 6, dub. 1, praesertim a num. 29 (112) et tract. XII, disp. 1, dub. 4, § 2 (113). Omittimus tandem quod dona naturalia dicantur *sancta* in esse principii: quo enim motivo sanctitatis denominatio illis conveniat, non facile assignabitur.

Ad secundam improbationem de eleemosyna dicas: sine eleemosyna non subveniri indigentibus et sine alienatione a sensibus haberi quidquid cum illa lucratur, ut dictum est. Unde non est similis ratio. — Adde quod si quis ob speciale aliquod motivum obnoxius elationi esset si publice eleemosynas distribueret, deberet, quin eleemosyna cessaret, a publica distributione abstinere. Semper tamen periculum quod est in extasibus imminens est, ingens est et subtilissimum est. Non sic in eleemosynae largitione, in qua misericors non patitur divina, ut extaticus; non facit rem insolitam, sed quam frequenter faciunt innumeri; non facit rem quae illico appareat ex misericordia: quandoquidem potest esse ex pravo fine, tuncque misericordia non influit: quia, ut dictum est, virtute nemo male utitur; vel potest esse ex motivo restitutionis aut ex iniuncta paenitentia. In quibus omnibus ad manus habet motiva quibus elatio, quae supervenire poterat, dissipetur. Unde cum revera ex motivo sublevandi miseriam procedit, rem facit quae cum ex aliis motivis possit fieri, ut dictum est, non est adeo exposita periculo vanitatis. In raptu contrarium evenit, ut de se liquet: quia nec raptus patientes frequenter videmus, nec qui rapitur aliquid facit in hoc quod est rapi, nec humanae iurisdictionis imperio raptus paret. Quamobrem datur discrimen manifestum inter raptum et eleemosynae largitionem.

114. Sextam obiectionem divinae aequitati non multum consonam reor. Discurro sic : Ex una parte periculum in cuius remedium data est illa carnis molestissima pugna, erat *remotissimum,* ut asseris. Itidem carnis pugna fuit absdubio molestissima, ut omnes supponunt ostenditque Apostoli iterata deprecatio. Insuper hanc molestiam passus est Apostolus, ne magnitudine revelationum superbiret, dicente eodem (114): *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus, etc.* Modo ergo: qua aequitate procedit qui ut aliquem a periculo *remotissimo* liberet, illum ponderis gravissimi mole, eodem lacrimante, saburrat? Ad rem ergo nec periculum quod in raptibus viri spirituales formidant, remotissimum est, sed imminens; nec exiguum est, sed maximum; nec superficiale est, sed subtilissimum, ut laudatus noster Parens docet (115). Insuper latet me quo tempore D. Paulus illos frequentes raptus passus sit. Plura sibi revelata a Deo scio ex datis Apostoli verbis, de raptibus vero adeo frequentibus nullam notitiam hactenus habui, nisi forte aliquis raptum cum revelatione confundat. Si ergo in revelationibus quae cum sola suscipientis notitia fiunt, tam grave periculum elationis adest ut remedio adeo amaro opus

---

(110) *Retractationum libri duo,* lib. I, cap. 9, num. 6; Migne, P. L., t. 32, col. 598. — *De libero arbitrio libri tres,* lib. II, cap. 18-19; Migne, P. L., t. 32, col. 1266-1269.

(111) cap. 5; Quaracchi, 1916, t. I, p. 446: *Virtus est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.*

(112) T. VI, pp. 136[a] sqq.

(113) T. VI, pp. 226[b]-228[a].

(114) II *Cor.*, c. XII, v. 7.

(115) Cf. praesertim *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. 16; ed. crit., t. I, pp. 181-185.

sit, quid mirum quod pro raptuum ablatione deprecentur quotquot cum timore et tremore suam salutem, numine auxiliante, operantur.

Dictis affatim soluta sunt quae in a nobis dicta quaestione secunda asserta scripsit quidam theologus. Ut autem omnia quae diximus, clarius pateant et pro dicendis, maxime quaestione sequenti, fundamentum maximum praemittatur, verba Seraphicae Matris nostrae adducam. Proprio idiomate illa dabimus et mox aliqua magis ad rem praesentem et quaestionem futuram facientia exhibebimus latinitati donata. Sic igitur ait sanctissima Doctrix *Mans. VII*, cap. 3, §. *Passa con tanta quietud* (116):

115. *Passa con tanta quietud, y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha, y enseña aqui á el alma, que me parece es como en la edificacion del Templo de Salomon, adonde no se havia de oir algun ruido. Assi en este templo de Dios (en esta morada suya solo él, y el alma se gozan con grandissimo silencio) no ai para que bullir, ni buscar nada en el entendimiento, que el Señor, que le crió, le quiere sossegar aqui, y que por una resquicia pequeña mire lo que passa; porque aunque á tiempos se pierde esta vista, y no le dexan mirar, es poquissimo intervalo: porque á mi parecer, no se pierden aqui las potencias, más no obran, sino estan como espantadas. Yo lo estoy de ver, que en llegando aqui el alma, todos los arrobamientos se le quitan, sino es alguna vez (el quitarse los arrobamientos como aqui digo, es quanto á estos effectos exteriores de perder el sentido, y calor: dicenme, que esto no es sino accidente de ellos, y que no se quitan, pues lo interior antes se acrecienta), assi, que los arrobamientos en la manera, que digo, cessan. Y no está en aquellos arrobamientos y vuelo de espiritu, y son muy raras veces, y casi siempre no en publico (como antes, que era muy ordinario); ni le hacen al caso grandes ocasiones de devocion, que vea como antes, que si ven una imagen devota ú oyen un sermon (que quasi no era oirle) ó musica, como la pobre mariposilla andaba tan ansiosa, todo la espantaba, y hacia volar. Ahora, ó es que halló reposo, ó que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada, ó que no se halla con aquella soledad, pues goza de tal compañia. En fin, hermanas, yo no sé, que sea la causa, que en comenzando el Señor á monstrar lo que ai en esta morada, y metiendo á el alma alli, se les quita esta gran flaqueza, que les era harto trabajo, y antes no se quitó. Quiza es, que la ha fortalecido el Señor, y ensanchado, y habilitado, etc.* Totum caput (117) videri debet ob insignem doctrinam quam sapientissima haec Doctrix etiam peritissimis theologis e sacro suggestu propriae experientiae propinat. Nobis autem non licet omnia exscribere, nec relata omnia latinitati donare; ea donabimus quae hactenus stabilita confirmant. Ait ergo:

Miror, quod dum anima huc pervenit, omnes raptus, nisi quandoque, cessant. Et hoc est quod tam tomo praecedenti quam in hac quaestione diximus. Videlicet, raptus illos qui causantur ex imperfectione illos patientis, cessare, cum obtinetur perfectio; cum qua compati diximus raptus illos quorum causa est nobilitas obiecti attacti vel in se, vel in modo quo proponitur contemplandum. Quod quia, ut in plurimum, non ita frequens est, eo et raptus rariores sunt, ut noster Philippus supra (118) dixit. Si autem aliquem Deus velit elevare ad fastigium doctoris abditissimae doctrinae mysticae in sua Ecclesia, ut sanctissimam Theresiam elevavit, tunc frequentius eas

---

(116) *Moradas* VII, cap. 3, §. *Pasa con tanta quietud;* ed. crit., t. IV, pp. 197-198: *... de oir ningún ruido; ansi ... ni buscar nada el entendimiento; ... parecer, aqui no se pierden las potencias, ... si no alguna vez, y ésta no con aquellos arrobamientos y vuelo de espiritu; y son muy raras veces, y ésas casi siempre no... con aquella soledad que solia, pues goza ... y metiendo el alma alli, se...* — Textus qui hic inter ( ) invenitur, scilicet: (*el quitarse los arrobamientos... de perderse el sentido... se acreciente*) est textus apocryphus additus a Ludovico de León, ut *ib.*, p. 197, nota 3, videri potest.

(117) Ed. crit., t. IV, pp. 193-199.

(118) Cf. num. 91.

veritates et eo elevationis modo revelare fas est credere. Hincque sequitur quod, etiamsi sit perfectus, extases frequenter patiatur, ut passa est mystica nostra Doctrix; pro quorum ablatione rogavit et obtinuit, quin deprecatio illa aliquo spirituali fructu eam privaret.

116. Ratio est: quia in raptu datur id quod est sibi substantiale et datur id quod sibi accidentale est. Substantiale in raptu est vis intellectum illuminans et voluntatem inflammans. Accidentale est sensuum alienatio. Animae divitiae non ab alienatione sensuum, sed a virtute illuminante et inflammante proveniunt. Unde in eo in quo cessat sensuum alienatio, animae divitiae non cessant. Haec quae supra dicta a nobis sunt, docet alma Doctrix prima illa sua parenthesi mirissimam doctrinam continente, ait (119) enim: *Cum dico, quod raptus cessant, intelligendum est quoad istos effectus exteriores amittendi sensum et calorem. Audivi quod isti exteriores effectus non raptui substantiales sunt, sed accidentales: et quod raptus ipsi revera non auferuntur; siquidem quod ipsis intrinsecum et substantiale est nec aufertur, nec minuitur, sed crescit.* Verum est quod, si raptus adaequate sumatur, utrumque dicit; sed cum alienare a sensibus illi accidentale sit, verificatur raptus perseverantia sine illa alienatione.

Hincque forsan oritur diversitas quae inter aliquos doctores reperitur in praesenti controversia: aliis asserentibus perfectos habere raptus, quod alii negant. Unusquisque in suo sensu abundet. Nos autem has sententias, quae videntur extreme oppositae, ex dictis ad concordiam revocari putamus. Quod si admittere nolint earum patroni, nos cum Seraphica Theresia sentimus quod licet motio subita quae animam elevet ad obiectum superius superioritate inattingibilitatis, afferat secum indispensabiliter sensuum alienationem, ut liquet ex definitione raptus supra (120) explicata; illa vero motio quae subita non est, nec animam elevat ad obiectum dicta superioritate superius, non causat alienationem sensuum. Manet tamen in esse raptus substantialiter, quamvis ei desit id quod raptui accidentale est, nempe alienare a sensibus, ut dictum et explicatum est.

117. Prosequitur sancta Mater nostra caelesti magisterio explicans motivum ob quod non perfecti raptuum frequentiam patiuntur, qua frequentia perfecti carent, assignatque rationem hisce verbis: *Hoc accidit, quia anima requiem cum ipsa perfectione invenit, vel quia tot mirabilia vidit in hac mansione, ut nihil iam sit quod illi iam queat admirationem causare; vel quia modo non est cum solitudine qua prius cruciabatur; quandoquidem sui Sponsi gaudet intima societate. Denique comprehendere non possum qua ratione, cum Deus animae ostendere incipit quae in hac mansione sunt eamque illuc introducit, magna illa debilitas qua facile rapiebatur, evanescit.*

118. Introspice sublimem hanc doctrinam et videbis fere omnium quae diximus, fundamentum esse. Ex quo enim tot mirabilia in hac mansione anima videt, nihil est quod ei iam possit admirationem inferre. Unde ex hac parte cessat una ex causis alienationis, quae quidem est admiratio. Insuper quia anima adeo intime caelesti suo Sponso unita est, cessat imperfectio illa ac debilitas ob quam prius frequenter rapiebatur. Sed inquires: Cur modo cessat haec contemplatricis animae debilitas?

Hoc dubium excitat alma Doctrix illiusque resolutionem offert ultimis verbis ex adducta auctoritate, videlicet: *Forsan hoc sic evenit, quia Dominus animae capacitatem roboravit, dilatavit habilitavitque.* Vide quod cum Dominus proportionat, dilatat, roborat animae capacitatem, haec non alienatur a sensibus, sicut prius alienabatur. Unde caelestis motio quae non supponit in anima hanc proportio-

(119) Est versio latina textus apocryphi additi a Ludovico de León. Cf. supra, nota (116).

(120) Cf. num. 81 sqq.

nem, hanc dilatationem, hoc robur, illam facit ab externis sensibus abstrahere. Si vero hanc dilatationem supponat, cum eo ipso habeat anima praedominium in vires inferiores, eas non ligat, sicut prius ligabat. Et secundum magnitudinem roboris et dilatationis ad quam anima evecta est, magis vel minus rapitur, dum est perfecta. Qua theresiana doctrina mox utemur ad explanandam litteram Divi Thomae, quae nonnullis difficilis visa est.

Ex his ergo dictorum fundamentum dignoscitur et simul id quod numero 80 in fine opponitur, enervatur. Verum quidem est esse mysticorum doctrinam valde communem quod, adveniente perfectione, cessant raptus. Quam doctrinam vidimus a mysticis nostris doctoribus traditam. Et etiam vidimus quo sensu loquuntur. Eodem modo intelligendi sunt doctores alii; et in eodem sensu locuti fuimus tomo praecedenti. Similiter cum tomo primo (121) diximus: *Raptus evenit animabus perfectis,* vel intelligendum est de raptu quoad substantiale raptus, vel de raptu qui non causatur ex subiecti debilitate, sed ex superioritate ac nobilitate obiecti. Unde nulla est doctrinarum oppositio, sed omnia consona sunt.

119. Hinc denique constat quid dicendum sit de beatissima Virgine, quae omnium creaturarum perfectissima fuit eiusque contemplatio sublimissima, et tamen sine extasi contemplata fuit, ut tenent communiter nostrates et alii nosque diximus tomo praecedenti, disp. 10, num. 152 (122) et alibi. Ad quod dicimus quod si Virgo gloriosissima aliquando Deum in via clare vidit, absdubio a sensibus alienata fuit. Repugnat enim quod viator Deum videat quin eius sensus ligentur, ut sequenti quaestione determinabimus. An autem Deum clare viderit dum superstes fuit caelorum Regina, infra examinabimus.

Dum vero contemplatione obscura contemplata est, nil omnino certum statuere valemus: quia licet loco citato ea dixerimus, secuti fuimus eos qui ita sentiunt, cum quibus et modo sentimus eorum auctoritate ducti, non quia aliquod fundamentum convincens videamus. Ratio est: quia extases non solum eveniunt ob imperfectionem contemplantis, verum etiam ob nobilitatem obiecti contemplati, ut dictum est. Unde nulla repugnantia apparet in eo quod beatissimae Virgini obiectum ita nobile propositum quandoque fuerit, ut a sensibus externis alienaretur. Hoc quippe nullatenus derogat sanctissimae Virginis perfectioni: cum tota alienationis ratio sit propositae veritatis excellentia. Aliunde autem in tot asserentium obsequium diximus nullam sub fide contemplationem Virginis sensus externos ligasse. Quia licet talis contemplatio summe vehemens fuerit, supponebat tamen eius animam sanctissimam roboratam, dilatatam ac proportionatam ut posset quamcumque veritatem, quantumvis excedentem, sub fide contemplari, quin sensuum alienationem pateretur. Et hoc videtur cohaerentius cum asserto quod loco citato propugnavimus. Est et Virgini sanctissimae decentius, quatenus ipsam etiam hac singularitate fulgentem inter omnes repraesentat. Unde dicimus Virginem sanctissimam habuisse quidem raptus quoad ipsorum substantiam, non vero quoad id quod ipsis raptibus accidentale est.

§. VII. Argumenta alia proposita et enodata.

120. Arguitur *secundo:* Sensus externi sunt facultates animae a primo instanti sui esse confortatae et elevatae ab anima ut operentur. Ergo quamquam in contemplatione extatica anima plene sit superioribus intenta, possunt tamen sensus externi suas sensationes elicere. Probatur consequentia: sufficit elevatio quam a principio sui habet facultas animae ab anima ut possit operari, etiam si anima plene absorpta sit; ergo, etc.

(121) *Mystica Isagoge,* lib. III, num. 67; ed. 1924, p. 84[a].

(122) Ed. 1924 sqq., t. II, p. 466[b].

Confirmatur: Plus est quod facultas substantiae sit sine substantia quam quod facultas animae sit destituta ab actuali influxu animae. Sed potest facultas substantiae sine substantia operari ut virtus eius. Ergo potest facultas animae sine actuali influxu eius operari ut virtus animae. Minor, in qua poterat esse difficultas, patet in calore, qui si ab igne separaretur, eodem modo operaretur ac operabatur, dum igni coniuncta erat. Patet etiam in accidentibus eucharisticis, quae, non existente substantia cuius virtutes erant, eodem modo operantur ac si substantia existeret et illi coniuncta essent. Quorum omnium eadem ratio est: videlicet, quod tam calor ignis quam accidentia eucharistica a primo sui esse vigorem a propriis formis accepere ut quoad esse eorum perseverent in virtuteque ipsarum operentur. Ergo virtus illa quam ab anima habent a sui initio sensus externi, sufficit ut semper operari iam possint, etiam si anima actu non intendat.

Respondetur negando consequentiam; ad probationem distinguatur antecedens: *facultas* non vitalis, concedatur; vitalis, negetur antecedens. Facultas vitalis requirit indispensabiliter coniunctionem cum suo principio ut operetur, nec aliter operari potest. Et in hoc discriminatur facultas vitalis a non vitali; haec enim separata a substantia cuius est virtus et etiam tali substantia non existente, potest operari. Per quod ad confirmationem patet solutio.

121. Dices: Discrimen inter potentiam vitalem et non vitalem consistit in eo quod vitalis petit actualem coniunctionem cum sua forma, quam non vitalis non petit. Sed in contemplatione extatica sensus externi coniuncti animae sunt. Ergo per hoc quod sic operentur, sufficienter a potentiis non vitalibus secernuntur.

Respondetur distinguendo maiorem : *coniunctionem* formalem, concedo; materialem, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Duplex est coniunctio: alia materialis et formalis alia. Coniunctio materialis dicit extrema coniuncta, sed taliter quod neutrum in aliud causalitatem exerceat aut influxum derivet. Formalis non solum dicit animam et facultates in eodem coniunctas, sed etiam dicit facultatum ab anima dependentiam animaeque causalitatem in illas. Potentia vitalis utramque coniunctionem petit ut operetur. Unde cum formalem coniunctionem non habeant sensus externi cum anima, dum haec est extatice elevata, idcirco non valent operari.

122. Replicabis: Coniunctio illa cum anima sat est ut sensus externi sentiant, quae illos secernit a potentiis non vitalibus. Sola coniunctio materialis illos secernit. Ergo ea sola sufficit ut operentur. Cetera liquent; et minor probatur: Potentia non vitalis petit coniunctionem formalem cum substantia cuius est virtus: quia licet talis substantia possit vel abesse vel non existere, debet tamen manere virtute in ipsa potentia exprimens causalitatem in potentiam et haec dependentiam ab illa. Sed haec, ut dictum est, est coniunctio formalis. Ergo.

Respondetur primo negando maiorem. Quia sensus externi et sunt potentiae, et sunt vitales. Unde et debent dicere id quod exigitur a potentia non vitali et ultra addere quod illos a potentia non vitali distinguit. — Sed respondetur secundo, omissa maiori, negando minorem et minorem probationis distinguendo : *causalitatem et dependentiam* sufficientes pro potentia non vitali, concedo; pro potentia vitali, nego minorem. Causalitas et dependentia sufficientes ut potentia non vitalis operetur, solum petunt existentiam virtualem substantiae, quatenus intelligitur in sua potentia remanere media virtute qua ab initio sui illam roboravit; et haec existentia sufficit ut dentur causalitas dependentiaque in omnibus operationibus potentiae non vitalis. Hoc tamen pro potentia vitali sat non est, nec per hoc officium vitae exprimeretur. Unde coniunctio formalis potentiae vitalis dicit

causalitatem animae in seipsa realiter existentis et dependentiam potentiae ab illa existente realiter. Ratio huius ea est: quod vita in actu secundo essentialiter petit unionem exercitam cum substantia viventi, ut cum communi doctrina dicunt Patres Complutenses, lib. II *Physicorum*, disp. 10, numero 29 (123).

123. Arguitur *tertio* et est instantia: Postquam anima sensus externos semel roboravit, ulterius illa non indigent ut sensationes eliciant. Ergo, quamvis anima penitus tradatur superiorum contemplationi et absorbeatur, sensus externi operari possunt. Consequentia bona est; et antecedens probatur: nihil eis confert de novo anima ut operentur; ergo illa non indigent. Probatur antecedens primo: quia sic sentiunt nostri thomistae. — Secundo, quia alioqui anima esset immediate operativa: quia dictus influxus vel est aliquid ab anima immediate productum, vel est actio aliqua animae cum sensibus operantis. — Tertio, quia potentiae non vitales non egent influxu novo substantiae; ergo nec vitales, quales sunt sensus externi. Ergo sicut potentiae non vitales per hoc quod a principio sui esse roboratae sunt, operantur sine novo influxu substantiae cuius sunt virtutes, sic et sensus externi et aliae potentiae vitales per hoc quod ab initio sui esse elevatae ab anima sint, sine novo influxu ipsius animae sentiunt et operantur, quamquam ex conceptu vitalium exigant exercitam unionem cum anima.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicas : thomistas asserere quod eo ipso quod virtus aliqua ab aliqua substantia dimanet ut virtus eius, sat est ut actio elicita a tali virtute tribuatur ut causae praecipuae substantiae a qua dimanavit, quin haec aliquid in illam de novo influat. Et hoc commune est tam potentiae vitali quam non vitali; aliunde enim discriminantur, nempe ex eo quod potentia vitalis dictam exercitam coniunctionem cum anima essentialiter requirat. Unde potentia vitalis, etiam postquam elevata est,anima indiget; alioquin illam coniunctionem cum ipsa haud exigeret. Et hoc est quod nostri thomistae affirmant.

Ad secundam probationem antecedentis dicendum quod talis influxus animae nihil aliud est quam ipsa anima respiciens sensus externos quatenus sunt virtutes quae ab ipsa roboratae dimanarunt. Et si passive sumatur, nihil aliud est talis influxus nisi sensus ipsi quatenus ab anima dimanarunt et in virtute ipsius operantur. Unde nec est aliquid ab anima de novo productum, nec est aliqua actio immediate elicita ab anima. Quocirca sicut in dimanatione sensuum ab anima haec illorum causa fuit elevavitque quin esset immediate operativa, sic et potiori titulo non est immediate operativa ex quo dictum influxum praestet.

Ad tertiam probationem similiter dicimus potentias non vitales non recipere novum aliquem influxum a propriis substantiis ut hic et nunc operentur; dicere tamen indispensabiliter proprias substantias ut principia a quibus dimanarunt, et roboratae sunt, et in quorum virtute operantur, ut solutione praecedenti dicebamus de potentiis vitalibus. Utrarumque enim eadem ratio est quoad hoc. Unde potentia non vitalis debet semper dicere propriam substantiam, sive absentem, sive extinctam, existentem et praesentem in virtute quam ab illa dimanative accepit. Quod si fingeremus quod aliquo casu substantia absolveretur ab illa virtuali praesentia, tunc potentia non vitalis minime operaretur: eo quod nulla potentia potest operari in virtute eius quod nullo modo est. Sic etiam dicimus quod cum anima absolvitur media contemplatione extatica a praesentia formali seu exercita formali coniunctione cum sensibus externis, nullatenus isti operari possunt ut vir-

---

(123) COMPLUTENSES ABBREVIATI, i. e., IOANNES A3 ANNUNTIATIONE, C. D., *Artium cursus, Physica*, lib. II, disp. 10, quaest. 4, §. 2, num. 29; Lugduni 1670, t. II, p. 180ª. — Cf. etiam COMPLUTENSES, *Artium cursus, Physica*, lib. II, disp. 10, quaest. 6, §. 3, num. 66; Francofurti, 1629, t. II, p. 135ᵇ.

tutes illius. Subindeque non possunt absolute operari: eo quod non aliter operantur nisi in virtute animae.

124. Quod licet affatim explicatum credam, non morabor quin amplius expendere aggrediar. Res enim est de se non multum pervia et ab illa omnium dictorum intelligentia pendet. Unde censurari non debeo, si aliquam lucem ipsi consiliari curaverim. Igitur influxus iste quem anima sensibus externis praestare dicimus, ut hic et nunc sentiat, est ipse influxus conservatus quem praestitit ipsa anima, cum sensus externi active ab ea dimanarunt. Modo ergo: si cum praestitura erat hunc influxum ut sensus ab illa active dimanarent, supponeretur rapta et intra seipsam penitus recollecta totaque attenta supremo contemplabili, influeret active determinans perducensque actionem agentis usque ad productionem sensuum? Si affirmes, tecum modo non contendam; hoc enim satis superque factum supponimus iis omnibus quibus assertum probavimus. Nec modo illud suadere intendo, sed clarius exponere quae in datis solutionibus tradidi circa influxum quem praebet anima sensibus externis, dum hic et nunc sentiunt. Unde dico quod in casu conficto neutiquam anima influeret active in sensus externos, nec isti tunc producerentur ab animam producente: eo quod producens formam, formam consequentia non producit, nisi determinetur ab ipsa forma et ea media influxus illius extendatur usque ad sensuum productionem. Modo ergo: si influxus quem animam praestare diximus, ut sensus externi hic et nunc operentur, est, ut iam insinuavimus, idem quem praestitit ad eorumdem sensuum productionem, si tunc illum in suppositione facta non praestitisset, ut dictum est, sic nec modo praestare potest. Subindeque sicut in suppositione illa non producerentur sensus externi, donec anima ab illa extatica elevatione descenderet, ita nec modo possunt ipsi sensus sentire, quoadusque extatica illa contemplatio transeat. Unde egent anima sensus externi, quin de novo aliquid influat aut sit immediate operativa.

125. Dices: Doctrina data est contra Divum Thomam. Ergo sustinenda non est. Probatur antecedens: nam Angelicus Doctor III[a] part., quaest. 77, art. 3, ad 2 inquit: *Actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae.* Ergo ut sensus externi sentiant, vel nihil anima confert, ut argumentum intendit, vel influit per actionem immediate ab ipsa fluentem, ut dicitur in auctoritate allegata.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicendum est Divum Thomam non ponere actionem formae accidentalis distinctam realiter ab actione formae substantialis; sed solum docere quod datur multiplex actio multiplicitate numerica, quatenus eadem actio quae proxime est a facultate accidentali, radicaliter est a forma substantiali. Et ipsa actio prout a substantiali forma seipsam prout a forma accidentali praecedit. Sicut eadem actio est instrumenti et causae principalis, quae prout a causa principali praecedit seipsam prout ab instrumento.

126. Replicabis : D. Thomas eodem modo loquitur de actione formae substantialis et accidentalis sicut de utriusque *esse,* ut liquet ex inducta auctoritate. Sed *esse* utriusque formae est entitative multiplex. Ergo et actio.

Respondetur distinguendo maiorem : *eodem modo* quoad intentum illius articuli, concedo; absolute, nego maiorem. In illa quaestione loquitur D. Thomas de accidentibus eucharisticis et in illo articulo tertio docet quod eucharistica accidentia possunt immutare aliquid extrinsecum. Quod probat per hoc quod *unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habeat ad agere:* eo quod *unumquodque agit, in quantum est ens actu.* Unde quia, infert, accidentia eucharistica post consecrationem remanent cum ipso *esse* quod prius habebant, sic etiam conservant idem *agere.* Et hoc est quod auctoritate numero

praecedenti posita docet Sanctus Doctor, videlicet quod sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae, sic etiam operari seu actio accidentis ab operari seu agere substantiae dependet. Sed non-obstante illa dependentia quae adest inter *esse* accidentis et substantiae, accidentia eucharistica sunt sine substantia. Ergo similiter non obest dependentia quae est inter actionem et actionem, ut accidentia eucharistica operentur quin operetur substantia. Hic est Divi Thomae sensus; ad cuius veritatem non requiritur quod sicut *esse* accidentis differt entitative a substantia, sic et actio entitative differat. Videatur Caietanus in eo loco (124) haec subtiliter explanans.

127. Instabis: Quamvis dicta omnia vera esse possint de facultatibus instrumentalibus, non autem vera sunt de facultatibus quae sunt causae principales. Sed sensus externi sunt causae principales suarum sensationum. Ergo ut illas eliciant, anima non indigent. Haec consequentia bona est; et minor liquet: quia causa principalis sensationis est quae adaequat vel superat sensationem. Manifestum est autem quod quilibet sensus adaequat vel superat suam sensationem. Unde est eius causa principalis. Maior probatur: quia causa principalis non indiget causa a qua effective producta est, ut operetur; ergo doctrina data non potest applicari causis principalibus. Probatur antecedens: ipsi sensus externi non indigent, ut sentiant, influxu agentis illos et animam, cuius sunt facultates, producentis; nec anima ipso eam producente indiget ad proprias operationes; ergo antecedens verum est.

Respondetur negando maiorem; ad cuius probationem distinguatur antecedens: *effective* rigorose seu efficientia propria, concedatur; effective dimanative, negetur antecedens. Causa efficiens principalis neutiquam suo efficiente *quod* indiget ut operetur. Cuius ratio est: quod causa B producta a causa A non est virtus instituta ut ea media operetur causa A; nec in virtute ipsius operatur causa B: eo quod in virtute alicuius operari nihil aliud est quoad praesens nisi esse virtutem destinatam ut illud aliquod operetur. Unde potest utraque dicta causa omnino independenter ab alia operari. Causa autem efficiens per dimanationem, cum immediate operativa non sit, nullatenus operari valet sine facultatibus ab ipsa dimanantibus; nec istae possunt operari independenter ab illa: eo quod institutae sunt ut operentur non absolute, sed in virtute principii a quo dimanarunt. Ex diversa autem radice provenit quod causa operetur in virtute alterius et quod sit causa principalis aut instrumentalis. Quia si non adaequat perfectionem effectus, est causa instrumentalis. Si adaequat, est causa principalis, tametsi in virtute alterius operetur; quod, ut iam diximus, nihil aliud est quam quod sit virtus destinata alicui ut valeat in operationem exire. Per quod patet ad probationem antecedentis, quae procedit de efficienti *quod* per veram et rigorosam efficientiam.

128. Insurgis: Implicat quod idem effectus procedat a duplici causa totali et adaequata eiusdem ordinis. Si anima influeret in sensationem cuius causa principalis est sensus exterior, talis sensatio esset a duplici causa totali, etc., videlicet ab anima et a sensu. Ergo dum sensus principaliter operatur, animae influxu non indiget. Illatio tenet. Maior est Divi Thomae, I[a] part., quaestione 52, art. 3, quem sequuntur eius discipuli. Minor inde liquet: quia sensus, ut supponitur, est causa principalis illius sensationis, cuius anima esset etiam causa principalis, esset etiam totalis et eiusdem ordinis. Unde nihil deficeret pro veritate minoris.

Respondetur negando minorem; sensus enim et anima est unica causa sensationis, quatenus sensatio, quae est radicaliter ab anima, proxime eliciatur a sensu; et causa proxime influens et influens

(124) III[a], quaest. 77, art. 4-5; ed. Leon., t. XII, pp. 199[a]-201[b].

radicaliter non sunt duae causae, sed una; sicut ipsae et suppositum influens ut *quod* sunt una adaequata causa et non triplex.

129. Sed contra omnia dicta instatur et est *quartum* argumentum: Etiam dum anima est extatica contemplatione elevata, operantur vires vegetativae. Ergo falsum est quod anima influat in facultates vitales ut in operationem exeant. Ergo extatica contemplatio non ligat sensus externos. Secunda consequentia liquet ex prima, quae bene infertur ex antecedenti et hoc tota quaestione praecedenti probatum et stabilitum est.

Respondetur distinguendo antecedens: *operantur,* etc. influente radicaliter anima, concedo; non influente, nego antecedens. Et deinde negetur utraque consequentia. Dictum est enim quod ad omnes et singulas operationes facultatum proximarum, sive vitalium, sive non vitalium, concurrit radicaliter anima sive forma, cuius sunt proximae facultates. Unde, cum facultates vegetativae sint potentiae vitales animae vegetabilis, non possunt proprias operationes elicere sine influxu eiusdem animae. Hincque liquet bene negatam esse utramque consequentiam. Ratio autem ob quam, licet anima influat cum omnibus suis facultatibus, dum contemplatione extatica rapitur, deserit sensus et non vires vegetabiles, constat ex dictis quaestione praecedenti assignaturque a Divo Thoma tum quaestione 13 *De veritate,* art. 4 (125); tum II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 5, ubi ait: *Ad tertium dicendum, quod vires animae vegetabilis non operantur ex intentione animae, sicut vires sensitivae; sed per modum naturae. Et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animae circa intellectivam cognitionem.* Unde cum facultatibus vegetativis et sensitivis concurrit anima. Sed quia primus concursus est per modum naturae, compatitur cum extatica contemplatione; cum qua secundus incompatibilis est propter intentionem animae, quam indispensabiliter requirit, ut iam diximus et docet D. Thomas locis citatis.

130. Dices: Facultates illae quae voluntatis et rationis imperio non subsunt, non requirunt animae intentionem ut suas operationes eliciant. Tales sunt sensus externi. Ergo sine animae intentione operantur. Ergo in contemplationis extaticae tempore sentiunt externi sensus. Secunda consequentia ex prima nota est. Primam praemissae bene inferunt. Maior est praecitati Divi Thomae, ob hanc rationem virtutes naturales animae intentione operari denegantis. Et minor probatur: facultates propriae animae sensitivae non subsunt rationis et voluntatis imperio; tales sunt externi sensus; ergo.

Respondetur negando minorem: nam sive sensus externi considerentur prout in homine, sive absolute, semper subsunt voluntati sentientis; homo enim videt et gustat, quia et quando vult; et quando non vult, nec gustat nec videt; et sic de aliis sensibus. Unde obediunt imperio voluntatis. Et idem proportionabiliter evenit in ratione carentibus, quorum appetitui parent eorum sensus; cum vel serpentes aures obturare satagant ne audiant vocem incantantis. Vires naturales hoc non habent: quia nec cum voluntas adest, operantur; nec cum abest, desinunt operari.

131. Arguitur *ultimo:* Si viator Deum intuitive contemplaretur, usum sensuum externorum non amitteret. Ergo in nulla contemplatione fidei, quantumvis perfectissima, amittitur usus externorum sensuum. Consequentia videtur innegabilis; in nulla siquidem contemplatione obscura possunt aeque verificari et urgere motiva quae adduximus ut perfectissimam a sensibus externis alienare diceremus, ac verificantur et urgent in contemplatione intuitiva, ut de se constat. Antecedens vero multis multi probant, etiam ex illis qui nobiscum in asserto proposito conveniunt et alii qui contrarii

(125) Ed. Vivès, t. XV, pp. 5^{b}-8^{a}.

sunt. — Quod argumentum plene ac perspicue a nobis solvi haud valet, nisi quaestionem excitando in qua omnia quae pro eius perfecta enodatione necessaria sunt, proponantur; quod etiam fecit Eximius Suarez infra adducendus.

QUAESTIO TERTIA

Utrum contemplatio intuitiva Dei homini viatori concessa causet alienationem a sensibus exterioribus?

Ex quo contemplatio valde intensa, obscura tamen, sensuum exteriorum alienationem causet, ut statuimus quaestione antecedenti; idem a fortiori dicendum videtur de contemplatione faciali: quandoquidem potentior est, subindeque virtuosior ut totam capacitatem animae absorbeat relinquatque incapacem concurrendi cum sensibus ad suas sensationes. Sine quo concursu iam vidimus sensus operari non posse. Quod certe ex huius discursus vi, sic propositi, ab omnibus admittendum esse credimus. Verum contemplatio haec intuitiva ea peculiaria sibi vendicat, quae diversam resolutionem assumendam esse inspirent pluribus iisque gravissimis auctoribus. Et haec est ratio ob quam, post discussam difficultatem de contemplatione obscura, de intuitiva contemplatione disputamus.

§. I. Praelibantur aliqua, controversiae status aperitur, referuntur sententiae et statuitur conclusio.

132. Hominem viatorem in sensu composito status in quo est, posse Deum clare videre supponimus modo, quod infra disputandum est. Sicut etiam supponendum est dubium praesens moveri circa hominem purum. De homine vero illo qui vas generis humani illud a diaboli tyrannide potenter ac misericorditer liberavit, sermo praesens non est; cum certissimum sit quod, cum apud nos fuit, essentiam divinam intuitive videbat quin a sensuum externorum usu alienaretur. Unde sicut per ly *viatori* in titulo positum excluditur beatus, sic etiam excludendus est viator ille qui simul fuerit comprehensor. Horum suppositione clarus est quaestionis titulus constatque de argumento controversiae.

133. De illius statu seu sensu in quo disputanda est, plura afferri possent, si omnia quae apud auctores inveniuntur, adduceremus. Sed ab his abstinendum putamus: quia non admodum necessaria sunt ut status controversiae dignoscatur. Eo ipso sensu quo quaestione praecedenti locuti fuimus de vehementissima contemplatione obscura, quae ob sui efficaciam ita fortiter animam ad superiora elevat ut cum sensibus externis concurrere non patiatur, atque adeo toto illo tempore cessant externae sensationes; eo ipso modo loquimur in praesenti explorantes an hoc ipsum quod experimur in sensibus externis media vehementissima contemplatione obscura, inveniatur in ipsis sensibus, dum anima clara Dei visione transeunter fruitur. Hincque apparet nihil ad praesentis litigii statum deservire divisio illa abstractionis a sensibus qua utitur Pater Suarez (1), videlicet abstractionis negativae et abstractionis positivae. Negativam abstractionem illam vocat, in qua anima illius sensus a quo abstrahit, sensatione non utitur ut contempletur. Unde compatitur actus illius sensus cum tali contemplatione, quamquam pro illa habenda nihil illius sensus sensatio deserviat. Positivam abstractionem dicit illam quae evenit, cum anima speculabilibus absorpta ita deserit sensus externos ut nullatenus operari valeant.

Haec eximius iste Doctor, de cuius

(1) Tom. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 16, num. 2; ed. Vivès, t. XIV, pp. 191b-192a.

divisionis proprietate posset quis addubitare et quidem non sine fundamento: quandoquidem quod anima in contemplatione intuitiva non utatur sensibus externis, non est ab illis abstrahere negative: quia ipsi sensus externi omni prorsus commercio carent cum beatifica visione. Tunc autem anima negative abstraheret ab illis sensibus, quando negative se haberet in ordine ad illos, quatenus videlicet faciali contemplatione absorpta nihil de sensuum exteriorum sensationibus curaret; et quod sive isti sentirent, sive non sentirent, esset praeter animae sollicitudinem qui tunc temporis de nullo alio praeterquam de videndo Deum curaret. Hoc esset abstractio negativa tum absolute, tum ut contraposita abstractioni positivae: quia sicut haec positive impedit sensationem, sic illa negative circa ipsam se haberet. Ceterum quod negative se habeat modo a Patre Suarez descripto, aegre percipitur qualiter ille modus sensibus non utendi abstractio dicatur.

Idem proportionabiliter dicimus de alia divisione abstractionis quam idem Suarez (2) adducit, cuius, illum pro tunc secuti, meminimus disp. 11, quaest. 2 (3). Dividit ergo praesentem abstractionem in actualem et aptitudinalem. Haec datur, cum anima ita sensus externos deserit ut isti nec sentiant, nec sentire possint. Illa vero datur, cum ita eos deserit quod tamen sentire possint, sed non sentiant. Id fere imperceptibilem reddit huiuscemodi divisionem, quod illa sensuum actualis negatio sensationis non potest aliunde provenire, nisi quia ipsi sensus ligati sunt ne exeant in actualem sensationem. Quod autem sensus ita ligati sint, arguit eos nedum carere actuali sensatione, verum etiam habituali. Difficulter enim assignabitur cur sensus illi actu non sentiant, nisi quia impediti sunt; quod est idem ac non habere aptitudinem ad sentiendum: quandoquidem si fiat recursus ad absentiam specierum, obiecti aut aliorum quae ad actualem sensationem requiruntur, vanus prorsus erit talis recursus: quia iam attribuenda non esset talis abstractio contemplationi. Supponimus enim dari quidquid pro sensatione requiritur, praeterquam obstaculum illud quod visio beata aut vehemens contemplatio secum adducit. Unde actualis illa carentia sensationis contemplationis effectus est dicitque ex parte sensuum inhabilitatem ut toto eo tempore quo illa contemplatio duret, actu sentiant. Nec in illa alia abstractione aptitudinali aliquid est quod impediat sensationem, nisi contemplatio, ob cuius vehementiam sensus sentire non possunt. Inductae ergo abstractionis divisiones deservire non possunt ut status praesentis controversiae declaretur.

Brevissime autem nos illum ostendimus dicentes nostram sollicitudinem eo tendere ut videamus an visio beatifica homini viatori communicata faciat animam sensus externos deserere, ita ut durante illa nihil sentiant, quamquam sensibilia praesentia sint et sint vehementissima. Sic enim et sensus in quo procedimus, planus est et abstractionis divisionibus segregamur; quamquam earum auctor postmodum ad illas vel ad earum aliquam redire promittat.

134. In praesenti quaesito duplex militat sententia e regione opposita. Prima tenet contemplationem intuitivam puro viatori communicatam non causare sensuum alienationem. Hanc sententiam subtiliter defendit ac nervose elucidat Pater Suarez, tomo II *De religione*, lib. II, cap. 16 (4); Pater Vazquez, I^a part., quaest. 12, art. 11 (5) et ibi Ludovicus de Molina (6), qui proprio discursui tantum detulit, ut asserat quod ex suppositione miraculi necessario requisiti ut

(2) l. c.

(3) num. 46 sqq.; ed. 1924 sqq., t. II, p. 510^b sqq. — In ed. 1730 erronee legitur: « *disp. 10* ».

(4) Tom. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 16; ed. Vivès, t. XIV, pp. 191^b-194^a.

(5) Explicatio articuli; Lugduni, 1631, t. I, p. 206. — Cf. etiam *ib.*, disput. 55-56, ed. cit., t. I, pp. 206^a-211^b.

(6) disp. 2; Lugduni, 1593, t. I, p. 153^b.

purus viator Deum videat, debet uti sensibus; ita ut non possit evenire quod tunc temporis a sensibus alienetur, nisi adsit aliud novum miraculum alienationem illam causans. Contraria sententia affirmativa est. Illam docet Divus Augustinus, lib. XII *De Genesi ad litteram*, cap. 27 (7). Hanc ipsam sententiam expressissime tuetur Angelicus Doctor, tum I[a] part., quaest. 12, art. 11, ubi Caietanus (8) egregie et efficaciter disputat contra Scotum; tum quaest. 13 *De veritate*, art. 3 (9); tum etiam, aliis locis omissis, III *Contra gent.* (10); ubi Ferrara (11). Sanctum Doctorem sequuntur eius discipuli, Magister Torre, II[a] II[ae], quaest. 95, art. 6, disp. 14 (12); Mag. Bañez (13), Ferre (14) et Patres Salmanticenses ad locum allegatum ex I parte (15). Hoc ipsum docent nostri mystici et alii communiter. Hanc ipsam sententiam sustinet illustratque Abulensis libro II *Paralip.*, cap. I, quaest. 18 (16). Cum quibus sentimus. Unde

135. Nostra conclusio: *Non potest visio beata viatori communicari sine alienatione a sensibus exterioribus.* Hanc assertionem a fortiori probant omnia quae a numero 57 dicta sunt. Ex ibique dictis sic probatur primo: Contemplatio intuitiva est longe activior efficaciorque quam omnis contemplatio obscura, quantumvis eminentissima. Sed contemplatio obscura eminens alienat a sensibus exterioribus, ut admittunt adversarii. Ergo a fortiori causat sensuum externorum alienationem contemplatio intuitiva.

Confirmatur primo ratio facta detegendo fundamentum ipsius: Ideo contemplatio obscura vehemens causat dictam alienationem, quia non potest dari sensus externi sensatio sine animae intentione, quam intentionem exhibere implicat, cum eminentissimae contemplationi tradita est, ut docet Divus Thomas, quem loco allegato expendimus. Sed haec ratio si non est efficax circa contemplationem intuitivam, circa nullam aliam contemplationem potest habere efficaciam. Ergo intuitiva contemplatio sensus exteriores ligat. Probatur minor: propter vehementiam et efficaciam illius obscurae contemplationis non potest anima ei tradita intendere in sensus exteriores; sed contemplatio facialis est longe vehementior, ut dictum est; ergo. — Adde quod D. Thomas utitur ea ratione ut probet visionem beatificam non esse possibilem viatori sine dicta alienatione. Unde si applicata visioni beatificae non probaret, in vanum a D. Thoma efformata dicenda esset.

Confirmatur secundo adhuc detegendo rationis propositae fundamentum: Etenim, iuxta communissimam mystarum doctrinam quam iam supra insinuavimus, ex triplici capite oritur quod contemplatio obscura vehemens liget exteriores sensus. Primum est admiratio quam anima concipit ex iis quae in summo speculabili intuetur; secundum est devotio qua in ipsius speculabilis contemplatione absorbetur; tertium est iucunditas qua in torrente illo divinae voluptatis deliciatur. Haec est triplex causa raptuum extasumque, de quo videri possunt noster Philippus (17), *Directorium mysticum* (18) et

(7) Migne, P. L., t. 34, col. 477-478.
(8) num. 3 sqq.; ed. Leon,, t. IV, pp. 135[b]-136[b].
(9) Ed. Vivès, t. XV, pp. 1[a]-5[b].
(10) cap. 47; ed. Vivès, t. XII, pp. 307[a]-308[b].
(11) *Commentaria in Contra gentiles*, lib. III, cap. 47, §. *Quanto magis* sqq.; Romae, 1570, fol. 284[b] sqq. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 128[a], num. 1 sqq.
(12) §. *Dico quarto* et §. *Circa secundum;* Salmanticae, 1611-1612, t. II, pp. 301[a] et 303[a]; Coloniae Agrippinae, 1630, t. II, pp. 213[b] et 215[a].
(13) *Scholastica commentaria in Primam Angelici Doctoris*, quaest. 12, art. 11; Duaci, 1614, t. I, pp. 184[a]-187[a].
(14) *Tractatus theologici in Primam partem Divi Thomae*, tract. III, quaest. 13, §. 3; t. I, Salmanticae, 1675, pp. 688[b]-691[b]; Coloniae Agrippinae, 1691, pp. 595[a]-597[a].
(15) *Cursus theologicus*, tract. II, quaest. 12, conclusio articuli 11; ed. V. Palmé, t. I, p. 312[a].
(16) *Opera omnia*, ed. 1613, t. VIII, part. I, pp. 19[b]-21[b].
(17) PHILIPPUS A SS. TRINITATE, C. D., *Summa theologiae mysticae*, part. II, tract. III, disc. 2, art. 4, §. *Triplici de causa;* ed. 1874, t. II, pp. 335-338.
(18) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D. *Directorium mysticum*, tract. III, disp. 3, sect. 11, num. 264; ed. 1904, pp. 329-330.

Magister Vallgornera (19). Modo sic: sed Deus clare contemplatus causat absdubio in anima contemplante ipsum maiorem admirationem, devotionem et iucunditatem; ergo potiori iure segregat animam a sensibus exterioribus.

136. Confirmatur tandem persistendo adhuc in detectione supradictae rationis fundamenti: Etenim quod contemplatio obscura causet alienationem ex triplici motivo assignato, non sic intelligendum est ut haec alienatio semper proveniat ex nobilitate aut magnitudine admirationis, devotionis et iucunditatis; interdum enim provenit non ex illarum magnitudine, sed ex imperfectione aut improportione subiecti, ut supra dictum est. Sed omnis purus viator improportionatus est ad contemplandum intuitive Deum. Ergo non potest elevari ad eum intuitive videndum quin a sensibus exterioribus abstrahatur. Consequentia legitima est; et maior, quam iam supra tetigimus, continet doctrinam apud mysticos indubitatam: quandoquidem devotio, iucunditas aut admiratio quae virum perfectissimum non abstrahunt a sensibus, abstrahunt minus perfectum. Quod vel in naturalibus videre est, cum videamus vulgares admirari idipsum quod nobiles et politice instructi flocci faciunt. Et sane dubium quod vel levissima consideratione mentis angelicae D. Thomae dignum non est, mentem inferiorem plene absorbet.

Minor, in qua est difficultas, probatur primo: Vivens vita amissibili improportionatus est ad claram Dei visionem. Ergo cum viator vita amissibili vivat, ad claram visionem improportionatus est. Probatur antecedens primo pluribus Scripturis. Prima habetur *Exod.*, XXXIII (20), ubi dicitur: *Non videbit me homo, et vivet.* Ubi *Glossa* (21) ait: *Quandiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.* Et I *Ioannis* (22) dicitur: *Deum nemo vidit unquam.* Urgentius adhuc loquitur Paulus I *ad Timoth.*, cap. VI (23), dicens: *Quem nemo hominum vidit, nec videre potest.* His omnibus exprimitur improportio quam habet viator ut Deum intuitive contempletur. Unde cum illum Deus elevare vult ad claram visionem sui, debet a sensibus alienare, sicut ob eandem improportionem alienatur, cum ad obscuram eminentem contemplationem ascendit.

Probatur secundo antecedens ex iis quae supra diximus ex nostro Mystico Doctore in *Flamma,* cant. I, versu ultimo (24), ubi triplex impedimentum proponit quo praepedimur ne Deum faciliter videamus. Primum est temporale, per quod designantur creaturae; quas omnes derelinquere debet qui Christum sequi desiderat, dicente eodem Domino nostro (25): *Non potestis Deo servire et mammonae.* Secundum est naturale, quod ostendit naturalem operationem intellectus; quae derelinquenda est ut Dei contemplatio haberi possit. Quae omnia ex alibi dictis nota sunt. Tertium est velum sensibile, id est, unio corruptibilis qua anima materiae copulatur. Qua unione durante, non potest anima intrare in gaudium Domini sui, ut liquet ex datis Scripturis. Modo sic; Durante velo temporali, improportionatus est homo ad incedendum per viam spiritus etiam oratione discursus, quae haberi ut par est non valet, nisi contemptis visibilibus; et similiter, non disrupto velo naturali, non datur contemplatio, cui actuum multiplicitas et modus procedendi quem naturaliter servat intellectus, obsunt. Ergo pariformiter, manente velo sensibili, improportionatus est homo ad claram visionem Dei. Antecedens ex multoties a nobis

(19) VALLGORNERA (Thomas a —), O. Pr., *Mystica theologia Divi Thomae,* quaest. 4, disp. 2, art. 17, num. 1194; ed. 1911, t. II, pp. 244-245.

(20) v. 20; Hetzenauer, p. 75: *Non enim videbit...* — In ed. 1730 erronee legitur : « *Exod. 36* ».

(21) *Biblia sacra cum glossa ordinaria, Exod.*, c. XXXIII, v. 20; Antverpiae, 1634, t. I, col. 857.

(22) c. IV, v. 12.

(23) v. 16; Hetzenauer, p. 1157: *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.*

(24) *Llama de amor viva,* canc. I, v. 6; ed. crit., t. II, pp. 404 y 630-631.

(25) *Matth.*, c. VI, v. 24; *Luc.*, c. XVI, v. 13.

dictis cum frequentissima mysticorum doctrina certum est. Et consequentia constat a paritate.

137. Dices: Si paritas adducta tenet, numquam viator poterit Deum clare contemplari; subindeque cessat praesentis controversiae motivum ruitque suppositio facta numero 132. Quod sic probas : manente velo temporali, implicat meditatio incipientium et, durante velo naturali, repugnat contemplatio proficientium et perfectorum; ergo, manente velo sensibili, implicat contemplatio beatorum.

Respondetur distinguendo primam propositionem: *clare contemplari* ex statu, concedo; non ex statu, nego. Sicque obiectio solvitur et paritatis formalitas declaratur. Dupliciter potest haberi contemplatio facialis. Primo per modum habitus et ex statu. Secundo per modum transeuntis et non ut propria status illam habentis. Primo modo solum a beatis haberi potest. Secundo modo potest a viatore haberi. Hoc ipsum invenitur in meditatione, quae ex statu solummodo exercetur ab incipientibus, sicut et contemplatio ex statu a proficientibus et perfectis. At per modum transeuntis et praeter statum ab aliis haberi posse et de facto exerceri certum est. Unde et paritas et suppositio initio quaestionis facta tenent.

138. Replicabis: Quando non incipiens admittitur transeunter ad meditationem et non perfectus ad contemplationem, quamquam improportionati sint, non alienantur a sensibus. Ergo similiter de viatore qui ad contemplationem intuitivam Dei elevatur.

Respondetur: quod illi de quibus antecedens loquitur, non alienantur semper, licet quandoque alienari certum sit. Qui autem ad videndum Deum elevatur, alienatur semper. Ratio est ipsius visionis Dei superioritas et vehementia penitus animam absorbens et ei subito circumfulgens; quae in meditante et obscure contemplante necessaria non sunt. Quocirca, etsi improportionati sint, non alienantur. Nec in elevato ad beatificam visionem abstractionem a sensibus necessariam dicimus eo praecise quod improportionatus est, sed quia ex una parte datur ipsius improportio et ex alia subito et vehementissime fertur ad culmen divinae visionis. Quod in meditante et obscure contemplante non reperiri liquet.

139. Probatur secundo minor illa numero 136 posita: Intellectus hominis viatoris *non convertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus phantasmatibus, quae per species intelligibiles a sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus iudicat, et ea disponit.* Ergo talis intellectus improportionatus est ut Deum facialiter contempletur. Antecedens est auctoritas D. Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 4 (26); et consequentia probatur : Intellectus qui non potest intelligere sine phantasmatibus, improportionatus est ad attingendum obiectum quod per nullum phantasma cognoscibile est. Sed intellectus viatoris, ut dictum est, non potest intelligere *nisi mediantibus phantasmatibus, et non per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam : quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam,* ait laudatus D. Thomas (27). Ergo.

Probatur tertio minor aut potius probatio antecedens roboratur: Anima viatoris *habet esse in materia corporali.* Ergo *non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt.* Tunc sic: sed *per naturas rerum materialium divina essentia* intuitive *cognosci non potest.* Ergo intellectus viatoris improportionatus est ad Dei contemplationem intuitivam. Consequentia est legitima et aliae

(26) corp.; ed. Leon., t. X, p. 406^{a}: *Non convertitur ad sensibilia* [« *intelligibilia* » P] *nisi mediantibus phantasmatibus,* [« *quae per* » Pa] *per quae species...*

(27) l. c., p. 406^{b}: *... Non enim per aliquod phantasma...*

propositiones sunt D. Thomae, I[a] part., quaest. 12, art. 11. Fundaturque hic discursus in eo quod *modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis,* ut ait idem Angelicus Doctor (28); et idcirco cum in hoc statu anima nostra habeat esse in materia, modus quo cognoscit quodcumque obiectum sequitur illum essendi modum, atque adeo non potest cognoscere nisi materialia vel per ordinem ad illa; qualiter impossibile est quod Deus clare cognoscatur.

Roboratur adhuc: Viatores improportionati sumus ad quidditative cognoscendas substantias angelorum, quas *in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata.* Ergo *multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.* Verba sunt D. Thomae, III *Contra gentes,* cap. 47 (29). Ergo multo magis improportionati sumus in hac vita ad videndam divinam essentiam, *quae transcendit omnes substantias separatas.*

§. II. Contra omnia dicta obiectiones aliquot.

140. Displicuit Patri Suario (30) assertum nostrum et ea quibus illud communivimus, pariter displicuerunt. In discursibus Divi Thomae non eam efficaciam reperit qua fulgere debuissent ut intentum suaderent. Duo negare non possumus. Primum est Doctorem Eximium nervose processisse in hoc litigio contra D. Thomae doctrinam. Secundum est quod in omnibus nostris thomistis non videmus in hac parte conatum illum qui apud exteros reddidit illos conspicuos, quo Magistrum communem ab impugnantibus vindicant. De more vindicavit Eminentissimus Caietanus (31) contra Scotum; non tamen potuit vaticinari Suarii et aliorum impugnationes. Illas iam exortas inspexerunt celeberrimi thomistae; verum eorum plures, quos vidi, vel nihil vel prope nihil in earum responsione occupantur. In II[am] II[ae] vel rem non versant, vel ea ieiune attacta, quin reipsa solvant, absolvunt, remittentes lectores ad primam partem, quaest. 12, art. 11; quem vel alto silentio praetereunt, ac si nihil difficultatis contineret; vel paucissima scribunt; vel solum disputant an viator possit Deum intuitive contemplari, quin de sensuum alienatione agant; vel si agunt, ut facit Magister Ferre (32), dubium absdubio non evacuant, ut iam videbimus. Unde in honorem Praeceptoris Angelici certamen cum Suario inimus, qui in omnes fere factos discursus et praecipue in id quod de phantasmatibus diximus,

Obiicit primo (33): Ex eo quod intellectus viatoris non possit intelligere nisi per conversionem ad phantasmata, solum sequitur quod, dum Deum facialiter contemplatur, abstrahat a sensibus externis abstractione negativa, quatenus anima sic elevata nullius sensus externi cooperatione egeat ut Deum videat; non vero concluditur ex tali discursu abstractio positiva, quae tunc datur, cum anima ita sensus externos deserit ut non valeant operari, iuxta dicta numero 133. Quod suadere conatur (34): tum quia ex hoc quod anima viatoris Deum videntis non indigeat ope sensus externi ad illam contemplationem, non sequitur per locum intrinsecum quod eos liget: quandoquidem potest illos permittere suas sensationes elicere. Tum etiam, quia ipse D. Thomas hoc suo discursu forsan non contentus ad alium confugit, huiuscemodi alienationem probare intendens ex eo quod intellectus viatoris videntis Deum ita illi contemplationi applicatur ut non valeat aliquid aliud intelligere.

---

(28) l. c.
(29) Ed. Vivès, t. XII, p. 307[a].
(30) Tom II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 16, num. 2-6; ed. Vivès, t. XIV, pp. 191[b]-193[a].
(31) I[a], quaest. 12, art. 11, num. 3 sqq.; ed. Leon., t. IV,, pp. 135[b]-136[b].
(32) Loco supra citato. Cf. nota (14).
(33) SUAREZ, l. c., num. 3; p. 192[a].
(34). *Ib.*

141. Contra hoc tamen disputo sic primo: Id probat ratio Divi Thomae quod D. Thomas pro assertione statuit. Assertio D. Thomae est quod contemplatio facialis positive ligat sensus viatoris. Ergo hoc probat eius ratio. Minor ex sola textus lectione liquet. Maior autem non nisi cum tanti Doctoris manifestissima iniuria negari poterit. At quia hoc fortasse non multum momenti erit sententiae adversae,

Disputo secundo: Dum datur, *deserto exteriori homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio ad superintellectualem divini amoris fontem,* datur abstractio positiva a sensibus externis. Dum viator elevatur supra suum modum operandi prorsus independenter a phantasmatibus ad Deum clare videndum, hoc datur. Ergo datur abstractio positiva a sensibus. Illatio tenet. Maior continet definitionem extasis a D. Bonaventura (35) traditam et a Suario admissam dicto libr. II, cap. 15, num. 2 (36). Probatur minor : Nunquam ita proprie evehitur viator *ad superintellectualem divini amoris fontem,* quam dum elevatur ut Deum facialiter contempletur: quia tunc datur viatori omnium maxima voluptuosa *elevatio sui ipsius supra se.* Ergo tunc, *deserto exteriori homine,* hoc est, alienatus a sensibus, Deum facie ad faciem contemplatur.

Disputo tertio: Viator qui evehitur subita activissima caelesti luce ad attingendum obiectum superius superioritate inattingibilitatis, alienatur a sensibus. Qui, viator cum sit (37), elevatur ad operandum sine concursu phantasiae, evehitur ad attingendum obiectum ea superioritate superius. Ergo. Maior continet definitionem extasis quam supra dedimus ex D. Thoma explicuimusque et illam admittunt communiter doctores, etiam qui modo nobis contrarii sunt, qui in aliis contemplationibus inferioribus illud evenire fatentur. Minor videtur innegabilis : quia obiectum tunc cognitum a viatore est proprium obiectum comprehensorum; cognoscere quippe res immateriales sine ordine ad materiam superat viatoris statum; ergo cum viator cognoscit sine ordine ad phantasmata, cognoscit obiectum dicto modo superius. Vide quae diximus numero 90.

Disputo quarto: Tota definitio extasis, quam numero 81 attulimus et per plures numeros subsequentes expendimus, convenit contemplationi faciali viatori communicata. Ergo ipsa est contemplatio extatica; subindeque abstrahit positive a sensuum operatione. Illatio bona est : alioqui extasis definitio aliis a definito conveniret. Probatur antecedens: si propter aliquam rationem non conveniret, foret propter illam particulam *cum sensuum alienatione;* sed hoc etiam ei convenit; ergo. Probatur minor: tum quia, ut ex dictis liquet constabitque ex dicendis, non est motivum ut dicta clausula non conveniat illi contemplationi. Tum quia, ut diximus numero 85, per illa verba datur intelligi quod motio animam elevans talis conditionis sit ut plene vel pene absorbeat in superioris obiecti contemplatione; sed cum anima evehitur ad cognoscendum sine phantasiae ope, plene aut pene absorbetur in contemplatione illius obiecti ad cuius contemplationem elevatur; ergo tunc a sensibus alienatur.

Disputo tandem et ostendo perperam Eximium Suarez procedere, dum proponit nobis primam illam rationem ipsi suo auctori Divo Thomae displicuisse; quod ominatur ex eo quod aliam rationem subiunxit. Infelix profecto omen: alioqui quotquot pluribus asserta propria probamus et improbamus aliena, omnia nobis praeter ultimum displicerent. Firmantur asserta et confirmantur sine displicentiae

---

(35) *De septem gradibus contemplationis,* §. *Ecstasis;* ed. Peltier, t. XII, p. 184ᵃ: *Ecstasis est, deserto exteriore homine,...* — Hoc opusculum (saec. XIII), quod deest in ed. Quaracchi *operum omnium S. Bonaventurae,* inter *certe spuria* numerandum est, tribuiturque HUMBERTO DE ROMANIS, Mag. Generali O. Praed., amico S. Bonaventurae. Cf. *Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Quaracchi, t. VIII, Prolegomena, cap. 3, art. 3, num. 8, p. CXIV; et t. X, Dissertatio I, part. II, cap. 1, num. 24, p. 22ᵇ.

(36) Ed. Vivès, t. XIV, p. 190ᵃ. — In ed. 1730 legitur: « *num. 9* ».

(37) « *sic* » pro « *sit* » in ed. 1730.

indicio; quod P. Suarez ubique facit et faciunt omnes. Nec ob hoc solum infelix omen diximus, sed etiam et maxime, quia eo loci non utitur D. Thomas duplici ratione, sed unica. Et quia quaestio est de aperiendo libro, audiatur Angelicus Doctor art. illo 4 ex quaestione 175 (38): *Oportet autem,* ait, *cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur; ita scilicet, quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter referatur in Deum.* En quomodo non sit ibi duplex ratio, una displicens et placens alia, sed unica et quidem efficacissima qua edocemur idem esse quod motio spiritualis elevet animam viatoris ad intelligendum modo sibi non naturali, hoc est, sine phantasmatibus, et quod tota animae capacitas absorbeatur in contemplatione illius obiecti ad cuius contemplationem eo modo elevatur. Subindeque non potest pro tunc intendere ad sensus externos, a quibus proinde abstrahit positive. Et hoc est quod inibi concludit D. Thomas (39) dicens: *Unde impossibile est, quod homo in statu viae videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus.*

142. Verum sive illa ratio sit una vel duplex, *magnas,* ait P. Suarez (40), *patitur difficultates.* Unde in illam multipliciter insurgit; et sit secunda obiectio: Quod anima adeo absorbeatur in contemplatione Dei clare visi, non impedit ipsius intentionem erga sensus externos. Ergo ab illis non abstrahit positive. Probatur antecedens primo: quia Christi Domini anima, dum apud nos conversabatur, Deum intuitive videbat et tamen sensus externos non deserebat; illis enim utebatur Christus Dominus. Ergo ex contemplatione intuitiva male infertur sensuum externorum ligatio.

Probatur secundo antecedens: Hominis beati anima, cum post iudicii diem suo corpori reuniatur, Deum facialiter videbit et cum sensibus externis ad proprias eorum sensationes concurret. Ergo idem quod prius. — Tertio probatur ab inconvenienti: Nam si ratio Divi Thomae est efficax, sequitur quod nullus videns Deum, sive homo, sive angelus sit, possit habere actus scientiae naturalis aut alterius cuiuscumque cognitionis intellectualis infra visionem beatificam. Hoc est absurdum. Ergo. Sequela probatur: quia mens beata sive angeli, sive hominis est plene absorpta in contemplatione intuitiva Dei; ergo. Probatur consequentia: quia si visio beatifica impedit actus sensuum externorum, impediet etiam actus alios; immo si fuerint actus intellectuales, fortius impedientur: quia isti actus sunt intellectui propinquiores.

143. Haec quibus Pater Suarez in Divum Thomam utitur, adeo perspicue ab ipso sancto Doctore soluta sunt, ut mirum sit ea veluti recenter cussa intorquere. Respondetur ergo ad obiectionem negando antecedens. Primam probationem diluit sanctus Thomas loco citato *De veritate,* art. 3 (41), ubi ait: *Ad 3 dicendum, quod Christus ex hoc quod erat Deus, et homo, habeat plenariam potestatem super omnes partes animae suae, et super corpus. Unde ex virtute deitatis, secundum quod nostrae reparationi competebat, permittebat unicuique potentiarum animae agere id, quod est ei* (41^{b1a}) *proprium, ut dicit Damascenus. Et sic non erat necessarium in ipso, neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam, neque quod una potentia a suis actibus abstraheretur per vehementiam actus alterius. Unde per hoc, quod intellectus eius videbat Deum, non oportebat aliquam abstractionem a sensibus fieri. Secus autem est in aliis hominibus, in quibus ex quadam colligantia potentiarum*

(38) Ex. II^a II^{ae}, corp.; ed. Leon., t. X, p. 406^b: ... *totaliter feratur in Deum.*

(39) l. c.

(40) Tom. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 16, num. 4; ed. Vivès, t. XIV, p. 192^a.

(41) *De veritate,* quaest. 13, art. 3, ad 3; ed. Vivès, t. XV, p. 4^b: ... *una potentia a suo actu abstraheretur...*

(41^{b1a}) « *ei* » deest in ed. 1730.

animae ad invicem sequitur de necessitate, quod fiat redundantia, vel impedimentum ex una potentia in aliam. Vide quomodo in Christo Domino *ex virtute Deitatis* oriebatur quod eius contemplatio qua essentiam divinam intuitive videbat, sensuum externorum sensationibus non obesset.

Si dicas: Ergo Christus miraculose sensibus utebatur. Respondetur primo: nullum ibi miraculum de novo fuisse. Sed, supposita unione ad naturam humanam, *ex virtute Deitatis* Christus *permittebat unicuique potentiarum animae agere id, quod est ei proprium.* Et hoc *secundum quod nostrae reparationi competebat.* — Respondetur secundo cum supra citato Torre (42): Christum *miraculose non passum fuisse extasim, sicut neque redundantiam gloriae in corpus passibile.*

144. Eandem difficultatem solvit sanctus Doctor dicto art. 4 ex II^a II^{ae}, dicens: *Ad 2 dicendum, quod intellectus animae Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriae, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus, vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam « paulo minus ab Angelis minorabatur », ut dicitur ad Hebraeos, II, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo, et de aliis viatoribus.* Christus Dominus erat simul viator et comprehensor, et quod toto illo tempore sanctissimae vitae suae non fuisset solummodo comprehensor, non fuit *propter aliquem defectum ex parte intellectus,* sed *dispensative,* ut scilicet salutem nostram acerbissima sua passione operaretur. Viatores alii, quamquam sanctissimi, et etiam sanctorum omnium Regina, dum in hac vita fuit, sunt simpliciter viatores et nullatenus comprehensores, et hoc *propter defectum aliquem ex parte intellectus* et non *dispensative:* quia videlicet eorum intellectus passibili corpori coniunctus, suo operandi modo relictus, non potest intelligere nisi materialia vel per ordinem ad illa. Unde quoties elevatur ad cognoscendum sine ordine ad materialia, a sensibus alienatur. Cuius contrarium in sanctissimo Servatore inventum est. *Unde non est similis ratio de eo, et de aliis viatoribus.*

145. Si dicas: Intellectus Christi Domini etiam erat corpori passibili coniunctus. Ergo eadem ratio erat in illo ac in aliis aliorum viatorum. — Respondetur distinguendo antecedens: *Coniunctus* dispensative, concedatur; aliter, negatur antecedens. Non quaecumque corporis passibilitas arguit defectum ex parte intellectus, sed illa solum quae non est *dispensative* talis; illa vero quae sit talis *dispensative,* ut fuit passibilitas nostri piissimi Servatoris, defectum ex parte intellectus non arguit. Quocirca sicut cum corporis passibiliate coniunxit non habere fidem, sic et cognoscere Deum intuitive sine sensuum externorum alienatione.

146. Oppones: Velum sensibile impedit contemplationem facialem Dei. Hoc velum nihil aliud est nisi unio ad corpus mortale. Ergo haec unio impedit, etc. Consequentia est bona et utraque praemissa edocetur a nostro Mystico Doctore quem dedimus supra (43). — Respondetur distinguendo maiorem: *sensibile* dispensative, concedatur; aliter, negetur maior. Idipsum quod diximus de mortalitate aut passibilitate corporis, dicimus de velo sensibili. Unde quae modo asserimus nec nostro Extatico Parenti, nec a nobis cum eodem ibi traditis opponuntur.

147. Instas: Habens velum temporale aut naturale, etsi dispensative illud habeat, non potest habere id cui opponitur duplex illud velum. Ergo similiter habens velum sensibile habere non potest intellectum sine defectu illum improportio-

---

(42) II^a II^{ae}, quaest. 95, art. 6, disp. 14, §. *Circa secundum;* Salmanticae, 1611-1612, t. II, p. 303b; Coloniae Agrippinae, 1630, t. II, p. 215a.

(43) num. 136.

nante ad visionem claram Dei, cui opponitur tale velum.

Respondetur negando suppositum antecedentis, videlicet quod duplex illud velum dispensative valeat in aliquo reperiri. Sic enim, Deo positive influente, inveniretur; et hoc piaculum foret de pietate divina cogitare. Illud duplex velum non habetur nisi ob habentis culpam, sive gravem, sive levem, quam in nemine Deus vult. Unde nec Deus, ut dictum est, illud causat; nec vires habenti desunt ut utrumque illud velum abrumpat. Velum sensibile habens non est culpabilis; et aliunde non est sub potestate ipsius illud deponere, cum certum sit non a se, sed ab alio debere occidi qui vestigia sequitur Christi. Unde dispensative potest hoc velum reperiri, ut de facto inventum est in Christo Domino, qui ut nos eriperet a diaboli servitute, corpus passibile assumere dignatus est.

148. His omnibus non adhuc plene evacuata est principalis difficultas obiectionis, fateor; sed iam ad ipsam et alias penitus enervandas propero. Et ni vehementissime fallor, in testimoniis Divi Thomae num. 143 et num. 144 positis duplex solutio ab eodem Angelico Doctore proponitur secundum duplicem considerationem sub quibus de Christo Domino possumus loqui in praesenti. Quandoquidem Redemptor noster potest considerari ut comprehensor praecise et etiam ut comprehensor Deus. De illo sanctissimo homine ut comprehensore Deo loquitur in prima auctoritate et ait quod *ex virtute Deitatis,* prout Redemptoris muneri conveniebat, permittebat cuicumque potentiae suae sanctissimae animae ut operaretur secundum id quod eidem potentiae proprium est; ad quod *non erat necessarium in ipso, neque quod fieret redundantia ex una potentia in aliam,* etc. Nota, novitie, quod non dicit sanctus Doctor quod non fiebat redundantia, sed quod *non erat necessarium:* quia videlicet, considerata Deitate illius sanctissimi comprehensoris, necessaria non erat redundantia potentiae superioris in inferiores ut istae operarentur, dum illa faciali contemplationi vacabat. *Ex virtute* quippe *Deitatis* hoc habebat ille comprehensor homo Deus. De quo, ut comprehensore, loquitur secundum testimonium et docet quod Christus licet esset viator, erat solummodo *dispensative,* non quia ex parte ipsius intellectus aliquis defectus adesset ratione cuius non esset pure comprehensor. Subindeque videns Deum non alienabatur a sensibus, sicut alii viatores alienantur. Verum, quia de Christo Domino sub hac praecisione idem quoad substantiam, licet cum distantia longe superiori, dicendum est ac de aliis hominibus pariter comprehensoribus, propterea huius doctrinae radicem non manifestamus usque ad secundae probationis solutionem, quam iam subiicimus.

149. Ad secundam probationem antecedentis numero 142 positi concedimus omne illud quod ibi dicitur de beatis, sed negamus quod idem possit de viatoribus affirmari. Cuius doctrinae ratio consistit in discrimine quod adest inter beatos et viatores. Quod discrimen non est unum, sed multiplex. Primum est: quod beati perfectissimum dominium habebunt suarum virium inferiorum. Unde istae superioribus plenissime subiectae animae attentionem ad Deum intuitive contemplandum non impedient. Huic enim totali animae intentioni non opponitur quaevis actuum pluralitas, sed ea sola quae est pluralitas formaliter, hoc est, quae dicit actus plures ut plures. Quae pluralitas locum non habebit in beatis. Ex dicta enim plenissima subordinatione virium inferiorum ad superiores resultat quod omnes virium inferiorum actus sint perfectissime propter actum superiorem, qui omnium illorum finis est. Et ubi sunt plura propter unum, ibi non sunt plura, sed unum, ut tenet decantata paroemia. In viatoribus nec datur, nec dabilis est subordinatio adeo perfecta, ut de se liquet. Consequenterque manet pluralitas formalis; qua stante, implicat quod anima tota intendat in Deum, si sensus ex-

terni non ligentur. Quam doctrinam tradidit D. Thomas loco allegato *De veritate* (44), dicens: *Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul, nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, vel accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus, vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati.* Haec Praeceptor Angelicus de re quam prae manibus habemus locutus. Unde in beatis elicientia actuum sensuum externorum non impediet totalem animae applicationem erga contemplationem Dei facialiter visi; quam contemplationem in viatoribus impedit; quocirca repugnat per locum intrinsecum talis contemplatio sine sensuum ligatione.

150. Huius doctrinae exemplum nobilissimum habemus intra limites nostrae mysticae theologiae. Ut enim disp. 10 fusissime diximus, datur vita activa et vita contemplativa, quae ex aequo diversae sunt dividuntque essentialiter rationem communem vitae. Unde activi non sunt contemplativi, nec econtra : quia utraque vita constituitur per id quod alteri repugnat; quandoquidem vita activa constituitur per studium principale circa actionem et vita contemplativa per studium principale circa contemplationem. Quae studia opposita ad invicem esse quis negabit? Verum hoc intelligi debet de utraque hac vita sumpta ut communiter haberi solet. Non autem de illa ut perfectissime habita; sic enim reperiuntur simul in eodem: quia, prout sic, illam oppositionem non dicunt; quippe respiciuntur tunc sub altiori ratione, in qua utraque vita illa convenit, ut inibi dicebamus probavimusque inter alia exemplo praxis et speculationis, quae secundum infimas rationes reciproce interimuntur, ast in entitate habitus superioris adunantur. Sic evenit in nostro casu; et hoc solidissimo fundamento ductus procedit Angelicus Praeceptor in disparitate quam assignat inter beatos et viatores.

151. Secundum discrimen et ex praecedenti petitum, est: quod ex plenitudine gloriae qua beati anima feliciter absorbebitur, redundabit in vires corporeas fortificatio illas habilitans ac roborans ne in praesentia Dei clare visi deficiant deliquiumque patiantur. Huius redundantiae meminit D. Thomas loco citato ex II^{a} II^{ae} (45), ubi inquit: *Ad 1 ergo dicendum, quod sicut dictum est, post resurrectionem in Beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde secundum ipsam regulam divinae visionis anima intendet phantasmatibus, et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his, qui rapiuntur, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.* Videatur Angelicus ipse Doctor loco allegato *De veritate,* ad 1 et ad 2 (46), ubi utrumque assignatum discrimen comprehendit.

152. Haec ab anima in beatorum corpora redundantia, qua hic utitur D. Thomas estque alias apud theologos celeberrima, male audit apud P. Suarez (47), eoque in illam sic procedit: Licet fiat illa redundantia ex visione beatifica, tamen est redundantia gloriae et non naturae. Sed redundantia gloriae et non naturae non potest deservire ut beati suas operationes naturaliter eliciant. Ergo doctrina tradita hic a D. Thoma ruit. Praemissas ut indubitatas supponit; quandoquidem sine probatione relinquit. Ex quibus magni ponderis inconveniens deducit.

Etenim in Christo Domino pro statu vitae mortalis sensuum externorum operationes non elicitae fuerunt per virtutem gloriae, eo quod haec impedita fuit in Christo pro viae statu; sed nec elicitae fuerunt virtute naturae: quia in natura non supponitur virtus ad tales operatio-

(44) *De veritate,* quaest. 13, art. 3, corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 3^{b} ... *ad invicem ordinata, ut accipiantur...*

(45) quaest. 175, art. 4, ad 1; ed. Leon., t. X, p. 406^{b}: ... *intendet et phantasmatibus et...*

(46) *De veritate,* quaest. 13, art. 3, ad 1 et 2; ed. Vivès, t. XV, p. 4^{a}.

(47) Tom. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 16, num. 4; ed. Vivès, t. XIV, p. 192.

nes in concursu gloriae; ergo illas operationes elicuit Christus ex speciali miraculo, *quod maius videtur incommodum.* Haec gravissimus hic theologus dicto cap. 16, num. 4 (48).

Respondetur ad primum: utramque praemissam esse falsam. Sed, claritatis gratia, distinguatur maior: *gloriae* confortantis naturam ad elicientiam sensationum, conceditur; elicientis sensationes, negatur maior. Sub qua distinctione accipienda est minor et consequentia absolute neganda. Eo tendit illa redundantia ut corpus beati illa fortitudine fulgeat quae possit sine languore consistere in conspectu contemplationis quae est propria illius status in quo est. Haec contemplatio est clara Dei visio. Unde in conspectu clarae visionis Dei debet beatus consistere sine corporis deliquio aut sensuum alienatione. Hanc virtutem natura ex se non habet, sed tamen recipit illam ab animae gloria; qua virtute confortatae vires inferiores beati possunt sine deliquio aut alienatione esse in concursu illius intuitivae contemplationis.

153. Hanc thomisticam theologiam a nemine non verissimam reputandam esse credimus, si adducamus modo doctrinam Seraphicae Matris nostrae quam a numero 115 praemisimus. Certe non solum pro ibi dictis auctoritatem illam attulimus, sed etiam et maxime pro his de quibus agimus nunc. Placet aliqua ipsius verba reproducere, ut sine fastidio procedatur. In fine numeri 117 et numeri 118 sic loquitur alma Doctrix: *Comprehendere non possum qua ratione, cum Deus ostendere incipit quae in hac mansione sunt eamque illuc introducit, magna illa debilitas qua facile rapiebatur, evanescit. Forsan hoc sic evenit, quia Dominus animae capacitatem roboravit, dilatavit habilitavitque.* Ex hac ergo Seraphicae Theresiae doctrina habemus quod secundum altitudinem contemplationis ad quam Deus animam elevat, roborantur vires inferiores ut in concursu illius contemplationis non alienentur. Unde corpus quod in concursu contemplationis ad septimam mansionem spectantis vehementia ipsius contemplationis corrueret, si anima ad illam septimam mansionem sublimata non esset, ex quo anima ad illam evecta sit, non corruit; ab ipsa enim anima iam magis perfecta vel ab ipsius animae sublimiori contemplatione roboratum confortatumque sine omni prorsus alienatione consistit.

154. Inquiro nunc a Doctore Eximio: confortatio illa quam illi corpori concedit catholicae Ecclesiae Doctrix Diva Theresia, est confortatio gratiae aut naturae? Sensitivae illius operationes eliciuntur miraculose, an naturaliter? Sunt operationes gratiae confortantis, an potius elicientis? Quidquid enim ad haec dicat, dicemus ad illam suam difficultatem. In utroque enim casu eadem arduitas urget, solummodo variata contemplationis perfectione. Cuius veritatis fundamentum inconcussum est quod a Doctrice Seraphica edocetur. Videlicet, quod ad mensuram perfectionis ad quam anima contemplatrix sublimatur, augetur vigor et robur virium inferiorum eidem animae deservientium. Unde elevata anima ad facialem contemplationem Dei, ab ipsa glorificata derivatur in vires inferiores vigor quo confortatae suas sensationes eliciant. Quae est redundantia gloriae confortantis sensus, ut sentiant eliciantque naturaliter sensationes suas. Sicut naturaliter videt caecus cui miraculose visus restituitur; et naturaliter materiam informabit beati forma, postquam ei miraculose reuniatur. Quae insuper redundantia debita est statui illi felicissimo in quo beati sunt. Sicut etiam eorum corporibus ex redundantia eiusdem animae conceduntur quatuor illae dotes, de quibus diximus tomo I, disp. 1, num. 127 (49).

155. Ad inconveniens ex data doctrina deductum liquet ex dictis numero 143. Et

(48) p. 192b.

(49) Ed. 1924 sqq., p. 162b.

quia Pater Suarez non exprimit in quo consistat *maius* illud *incommodum,* propterea non possumus respondere nisi quod nec illud quod ibi adducitur, est *incommodum;* nec in termino illius comparationis aliquod incommodum reperitur.

Ad tertiam probationem ex numero 142 affatim constat ex dictis, quin modo necessarium nobis sit aut dicta reproducere, aut aliquid aliud addere. Unde illas intellectiones infra beatificam possunt elicere beati: et quia ibi non erunt plures pluralitate formali, ut dictum est: cum sint plures propter unam; et quia intellectus ipse robustior vigorosiorque factus ex ipsa faciali contemplatione, potest illa facere quae prius nequaquam posset.

156. Sed insurgit Pater Suarez (50) contra omnia dicta: Contemplatio intuitiva permanenter communicata beato non ligat sensus externos. Ergo nec ipsa transeunter communicata viatori. Antecedens liquet ex iis quae diximus; et consequentia probatur: natura contemplationis intuitivae eadem semper est, sive permanenter, sive transeunter conferatur; sed permanenter communicata patitur secum sensuum externorum sensationes; ergo et communicata transeunter.

Urget (51): Quod contemplatio facialis sit permanenter vel transeunter collata, dependet a libera voluntate Dei; et quod impediat vel non impediat sensuum externorum sensationes, dependet a natura contemplationis ipsius. Ergo quod impediat vel non impediat, non ab hoc quod sit permanenter vel transeunter communicata venandum est, sed ab ipsius natura. Ergo cum ubicumque sit, semper sit eiusdem naturae; si in beatis non causat alienationem, nec in viatoribus causabit.

Respondetur negando consequentiam. Ad probationem distinguatur maior: *eadem* entitative, conceditur; constitutive, negatur maior; et concessa minori, negetur consequentia. Explicatur solutio: Natura contemplationis eadem absdubio semper est, nec circa hoc prudens dubium esse potest. Verum ut alibi tactum a nobis est, ipsa contemplatio dupliciter considerari potest. Primo, ut constituit statum; secundo, ut statum non constituit. Primo modo sumpta supponit idoneitatem contemplantis. Unde non causat illas alienationes ac extases quas causat ipsa contemplatio prout non constituit statum, sed est superior ad illum statum in quo contemplans invenitur. Quocirca cum contemplatio facialis sit constitutiva status beati, non ligat illius sensus externos; quos ligat in viatore, quia non est propria status viae. In quacumque materia abundant exempla huius verissimae et non adeo reconditae doctrinae, sed nullibi frequentius inveniuntur quam in nostra mystica theologia; ex qua, ut ab exemplis modo abstineamus, scimus esse decantatum principium mysticorum Deum quandoque conferre gratiam contemplationis imperfectis.

Modo ergo, hac veritate supposita, hunc discursum obiicienti offero, quem ipsum imitatus efformo: Contemplatio vehemens, sive perfectis communicetur, sive imperfectis conferatur, semper est eiusdem naturae. Sed perfectis communicata illos non abstrahit a sensibus invenitque illos perfecte purgatos ac idoneos ad recipiendos effectus eiusdem contemplationis. Ergo ipsa contemplatio communicata imperfectis haec omnia habet. Huic discursui nihil aliud responderi potest nisi quod contemplatio illa, licet sit eiusdem naturae in omnibus, tamen est constitutiva status perfectorum; et idcirco facit in illis et petit ea quae in imperfectis nec petit, nec facit: quia est relate ad eorum statum superior. Hoc ipsum dicimus ad propositam instantiam; quibus etiam patet ad urgentiam. Contemplatio enim facialis (51^{b1a}) semper utique est eiusdem naturae, sed non semper

(50) l. c. p. 192^a.
(51) *Ib.*, num. 10; p. 193^b-194^a.

(51^{b1a}) In ed. 1730 legitur: « *facilis* » pro « *facialis* ».

est constitutiva status contemplantis. Et ex hoc capite provenit quod causet vel non causet alienationem. Per quae penitus evanescunt quae in redundantiam illam thomisticam tam eleganter ac magistraliter a Sancta Theresia propinatam obiecta sunt.

Non omittam gravissimi thomistae testimonium consequenter ad dicta D. Thomam exponentis. Sic enim ait Magister Torre iam citatus (52): *Ego sic intelligo D. Thomam. Ut ex redundantia gloriae permanentis in corpus vires sensitivae eius confortentur, et suppleatur defectus animae, quae totaliter absorpta circa visionem divinae essentiae, sola attenta sua virtute, non valeret attendere intentioni animae erga sensuum operationem, quae necessaria est ad sensuum usum.* Ex redundantia ergo gloriae permanentis in corpore confortantur sensus et anima, quae sibi relicta nihil tunc facere posset praeterquam Deum facialiter contemplari, attendit etiam ad sensuum operationes.

157. Obiicit tertio Pater Suarez (53): Intellectus elicit visionem beatam secundum potentiam obedientialem, non autem secundum potentiam naturalem. Ergo dum intellectus absorptus totus est secundum potentiam obedientialem in visione Dei, potest simul attendere secundum potentiam naturalem ad sensationes sensuum externorum. Antecedens liquet : quia licet entitas intellectus sit quae operatur visionem beatam, actus tamen superioritas petit procedere ab ipsa entitate influente secundum capacitatem obedientialem. Consequentia probatur : tum quia intellectus secundum utramque dictam capacitatem sumptus se habet ut duplex potentia nullam dependentiam aut commercium habens. Tum exemplo Christi Domini et cuiuscumque alterius qui scientiam infusam haberet ut contemplaretur, qui eo ipso tempore quo illa scientia infusa contemplatur, potest sensibus uti, de factoque Christus Dominus usus est in statu viae. Ergo similiter de viatore Deum intuitive contemplante.

Respondetur negando consequentiam. Ad primam probationem dicas: quod intellectus secundum potentiam quidem obedientialem elicit intuitivam contemplationem, sed cum haec non est propria status elicientis illam, ita animam absorbet ut non sinat potentias inferiores operari, nec intellectum ipsum secundum capacitatem aut potentiam naturalem intelligere propter rationes assignatas. — Ad secundam probationem concedimus quod Christus Dominus, quando scientia infusa utebatur, sensus expeditos ad suas sensationes habebat. Et quid mirum quod hoc faceret, dum utebatur scientia infusa, si in concursu scientiae beatae sensus expediti erant? Et utrumque ex eadem radice proveniebat, videlicet *ex virtute Deitatis*, ut vidimus num. 143 et sequentibus. — De aliis autem diversimode sentiendum est (si alicui communicata est ea scientia, de quo infra), eo quod qui illa scientia utitur, operatur independenter a phantasmatibus. Et de viatore sic procedente iam dixit nobis supra D. Thomas (54): *In omni operatione, qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatibus, necesse est, quod abstrahatur a sensibus.* De his autem infra sermo redibit quaest. 5 et fusius disputatione 19, ubi de hac infusa scientia acturi sumus.

§. III. Respondetur argumentis.

158. Omnia ferme argumenta quae apud contrarios vidi, sunt obiectiones contra rationem D. Thomae qua nostra resolutio innititur; ac proinde eorum potuimus meminisse paragrapho praecedenti. Verum enimvero noluimus tunc aliis obiectionibus implicari praeter illas quas P. Suarez in Angelicum Doctorem conficit. Modo autem alias in forma argumentorum propositas cum aliquot argu-

(52) Cf. supra nota (40).
(53) *Ib.*, num. 9; ed. Vivès, t. XIV, p. 193b.
(54) IIa IIae, quaest. 175, art. 4, corp.

mentis adducimus. Igitur arguitur *primo:* Si propter aliquam rationem requireretur abstractio a sensibus externis in viatore Deum intuitive contemplante, esset propter carnis rebellionem illos inclinantem ad obiecta dissona ipsi intuitivae contemplationi. Sed haec ratio est nulla. Ergo non requiritur illa abstractio a sensibus. Probatur prima propositio : Illa abstractio necessaria foret, ne attentio animae ad superius speculabile clare visum impediretur. Sed haec attentio impeditur per carnis rebellionem, quatenus, non subordinata portione infima parti superiori, sensus in actus contrarios intuitivae contemplationi tenderent; sicque non posset anima totaliter illi contemplationi vacare, cum eius attentio per actus inter se pugnantes minuatur. Ergo. — Probatur secunda propositio: Ut enim liquet ex dictis, ratio huius abstractionis est improportio quae adest in viatore ad Deum intuitive contemplandum, donec velum sensibile seu vita haec mortalis perseverat. Sed non omnes qui eo velo detinentur, carnis rebellionem patiuntur. Ergo. Probatur minor: tum in primo homine ante lapsum, in quo talis rebellio non erat; tum in omnibus hominibus, si status origineae iustitae durasset; tum in beatissima Virgine noxam illam communem neutiquam contrahente; tum in viris perfectis, quorum pressurae et sollicitudo ex gratia ad illud fastigium eos evexere ut post ignem et aquam tribulationum partem inferiorem superiori et hanc Deo feliciter subiugarent; tum denique in ipsis viris perfectis, qui, passionum catoblepa superata, in contemplatione Dilecti sui tenerrime conquiescunt, quin ipsos insultus carnis perturbent. Si ergo hoc evenit in contemplatione obscura, quis prohibet ut idem dicatur de contemplatione clara?

Ad hoc argumentum non constat quid respondere possit Magister Ferre toto § 3 (55), ubi docet quod viator habens carnis rebellionem non potest Deum intuitive contemplari, quin a suis sensibus alienetur. In quo summe arduum est intelligere quid exprimere velit per carnis rebellionem. Nam si intelligit bellum actuale inter partem inferiorem et superiorem illamque huic non esse subordinatam, ut fere omnia eius verba testantur; verum est quod viator in quo pars inferior subiecta superiori non est, non est idoneus ad contemplationem intuitivam, immo nec ad obscuram, ut omnes mystici supponunt cum nostro Extatico Doctore in *Flamma,* cant. I, versu ultimo (56). Hinc tamen nihil colligere potest datus Magister in sui asserti patrocinium et, quod peius est, statum controversiae praesentis prorsus deserit. Quod inde ostendo: quia in praesenti loquimur de subiecto in quo pars inferior habitualiter vel ut minus actu subordinata est superiori; ergo si rebellio carnis sumitur pro actuali inobedientia et repugnantia inter partem inferiorem et superiorem, deseritur status praesentis controversiae. Probatur antecedens: In praesenti loquimur de viatore elevato ad claram Dei visionem. Sed hic vel est perfectus, abruptis iam velis temporali et naturali; vel elevatur ad statum perfectorum, ut contigit D. Paulo, qui ex Dei persecutore factus repente est perfectissimum electionis vas; unde licet postmodum carnis inquietudine premeretur, hoc non fuit quia perfectus non esset, sed quia perfectio ei collata fuit cum hoc onere, videlicet quod ea quae propria sunt viae purgativae et illuminativae exerceret, ut iam alibi diximus. Ergo in praesenti debemus loqui de illo in quo pars inferior superiori subiecta est habitu vel actu. Quod iam amplius declaro: Etenim pugna inter partem superiorem et inferiorem non obest quominus non semper sint in actuali conflictu: sunt enim induciarum intervalla. Ergo in eorum aliqua poterit viator Deum facialiter contemplari sine sensuum ligatione. Patet ista : quia tunc non actu pugnat pars inferior.

---

(55) *Tractatus theologici in Primam partem Divi Thomae,* tract. III, quaest. 13, §. 3; t. I, Salmanticae, 1675, pp. 688ᵇ-691ᵇ; Coloniae Agrippinae, 1691, pp. 595ᵃ-597ᵃ.

(56) *Llama de amor viva,* canc. I, v. 6; ed. crit., t. II, pp. 404 y 630-631.

159. Dices cum eodem Magistro num. 1054 in fine (57): Carnis rebellio habitualiter naturaliter convenit viatori lapso. Ergo iste non potest Deum facialiter contemplari quin a sensibus alienetur. Probatur consequentia: non extincta carnis habituali rebellione, non potest Deus videri sine ligamine sensuum; per visionem Dei transeuntem qualis confertur viatori, non extinguitur; ergo. Probatur minor: quia ob hanc rationem dicunt theologi contemplationem facialem Divi Pauli non evacuasse habitum fidei, quia inter habitum et actum non adest oppositio, qualis ad expulsionem requiritur; sed contemplatio intuitiva transeunter collata viatori est actus et carnis rebellio est habitus; ergo, etc.

Haec dictus Magister; ex cuius ore sic argumentor: Potest visio transiens compati cum habitu fidei: quia non adest oppositio inter habitum et actum. Ergo ob idem motivum potest visio Dei transiens, quae actus est, compati cum carnis rebellione, quae est habitus. — Vel sic: Habens fidem per hoc praecise quod actum fidei non eliciat, potest Deum facialiter contemplari. Ergo habens habitum rebellionis carnis per hoc praecise quod actus huic habitui correspondentes non eliciat, poterit Deum videre. Ergo quantum est ex hoc capite potest videre Deum sine sensuum alienatione. Antecedens edocetur ab adversario. Primam consequentiam evidenter suadet paritas. Et probatur: quantum est ex hoc capite posset D. Paulus, nisi aliunde prohiberetur, Deum videre per hoc praecise quod non eliceret actum fidei. Unde possent eius sensus operari et posset etiam exercere actus illarum virtutum quae non opponuntur Dei visioni; quorum ratio est: quod nec illi actus, nec eorum principia dicunt oppositionem cum visione Dei; unde posset D. Paulus, nisi aliunde prohiberetur, hos omnes actus elicere. Ergo similiter viator Deum transeunter videns per hoc praecise quod actus correspondentes habitui rebellionis carnis non eliciat, alios actus elicere valet; quod si non possit, est quia aliunde prohibetur et non propter carnis rebellionem.

160. Replicabis : Paritas a Magistro Ferre adducta consistit in hoc quod sicut visio transiens Dei ligat fidem, sic ipsa visio in habente carnis rebellionem ligat sensus. Ergo sicut repugnat fidei actus cum illa visione, sic et sensuum externorum actus implicant.

Fateor hanc esse doctissimi theologi paritatem. Et dico quod repugnantia inter actum fidei et visionem Dei extemplo dignoscitur. Repugnantia vero inter ipsam visionem Dei et sensuum sensationes non apparet: quia istae sensationes non sunt actus rebellionis carnis, cuius actus illi visioni contrariantur. Ergo per hoc praecise quod visio transiens Dei liget actus rebellionis, poterit reperiri in viatore sine ligamine sensuum.

Instabis : Actus sensuum in habente carnis rebellionem distrahunt animae attentionem circa supremum speculabile. Ergo in habente carnis rebellionem implicat visio Dei sine alienatione a sensibus. Probatur antecedens : in habente carnis rebellionem usus sensuum non fit cum ordine ad partem intellectivam; ergo non potest anima simul attendere ad visionem Dei et ad sensuum actus.

Sed profecto hoc iam est ad aliud principium recurrere, quod non negamus, videlicet quod ut anima possit actu ad plures actus intendere sine attentionis iactura, debent esse subordinati inter se seu, ut supra dicebamus, debent esse plures non pluralitate formali, sed tantum materiali. Ad quod non sufficit absentia rebellionis seu habitus mali, sed etiam requiritur praesentia habitus boni pluralitatem illam ad concordiam reducentis. Ultra quam quod licet, stante carnis rebellione, non possint illi actus seu sensuum usus esse habitualiter subordinati (57bis) parti intellectivae, nulla ap-

(57) FERRE, l. c., §. *Secundo;* ed. 1675, t. I, p. 689^{b}; ed. 1691, t. I, p. 595^{b}.

(57bis) In ed. 1730 legitur: « *subordinatus* » pro « *subordinati* ».

paret repugnantia in eo quod actu subordinarentur quandoque, licet rarissime, ut in praesentia visionis beatae transeunter communicatae. Tunc enim, cum habens illam contemplationem elevaretur ad fastigium perfectorum, posset, immo deberet tunc habere actu quod est perfectorum proprium, illam scilicet subordinationem; quamvis mox, transacta visione, haec subordinatio non vigeret, ut supra dictum est. Quocirca, quantum est ex hoc capite, posset dari dicta visio in habente carnis rebellionem.

161. Praecipuum tamen caput nostrae displicentiae in eo quod per carnis rebellionem intelligatur inobedientia dicta partis inferioris ad superiorem, consistit in eo quod si haec inobedientia est ratio ob quam non possit viator Deum intuitive contemplari, hoc intelligendum erit de iis viatoribus in quibus haec inobedientia adest. Sed in viris perfectis non datur haec inobedientia. Ergo viri perfecti possunt videre Deum sine sensuum alienatione. In minori, quae sola posset dissidium causare, nullus qui mysticus sit, offendet: quandoquidem virtute purgationum quibus anima examinatur, subordinatio portionis infimae ad supremam et huius ad Deum obtinetur, uti diximus tomo I, libro V, numero 25 et 26 (58). Tam felicique pace fruitur anima hac virium inferiorum perfectissima subiectione, ut possit ore Mystici nostri Doctoris (59) modulari:

En una noche obscura
Con ansias en amores inflamada,
O dichosa ventura!
Sali sin ser notada,
Estanda ya mi casa sossegada.

In cuius ultimi versus declaratione (60) plura sanctus Doctor affert, quibus nostrae minoris veritas demonstratur. Et quia res est penitus nota omnibus mysticis, amplius in ipsius expensione immorari non licet. Haec igitur sunt, aliis plurimis omissis, quae ostendunt Magistrum Ferre non posse sumere carnis rebellionem pro inobedientia partis inferioris ad superiorem; quamquam, ut diximus, eius verba contrarium frequentissime suadeant.

162. Sed nec possunt sumi pro rebellione ipsa, quocumque modo illam intelligere velit, si proprie, ut par est, intelligit. Et ratio est: quia impossibilitas videndi Deum absque alienatione sensuum per prius convenit viatori quam carnis rebellio. Ergo quocumque modo sumat rebellionem, non est causa, ut minus, unica et prima impossibilitatis quae in homine reperitur ut in hac vita Deum facialiter contempletur. Probatur antecedens: quia haec impossibilitas convenit homini viatori ex eo quod eius anima est unita materiae; unde licet habeat potentias et operationes a materia elevatas, debent tamen sapere conditiones materiae, quatenus pro hoc statu non potest intelligere sine conversione ad (61) phantasmata, a quibus abstrahere opus est qui Deum intuitive contemplatur. Nec potest a phantasmatibus abstrahi sine ligatione sensuum. Quae omnia docet D. Thomas locis allegatis ex I^{a} parte et ex II^{a} II^{ae}. Verbaque ipsius iam supra data a nobis sunt. Sed hoc per prius convenit homini viatori quam rebellio carnis, ut evidens de se est. Ergo.

Ratio assignata, quae a priori suadet efficaciter intentum, confirmatur: quia Adam in statu iustitiae originalis, si Deum transeunter videret, deberet a sensibus alienari. Sed tunc non aderat rebellio carnis. Ergo non ita methodice procedit doctissimus hic theologus, dum absolutissimam assertionem limitat ad principium adeo particulare. Quocirca, omissa hac solutione,

163. Respondetur ad argumentum negando maiorem. Ad probationem dicendum quod carnis rebellio non est primum quod impedit claram Dei visionem in via-

(58) Ed. 1924 sqq. p. 103.
(59) *Noche oscura del sentido*, canc. I; ed. crit., t. II, p. 5.
(60) v. 5; t. II, pp. 47-50.
(61) « *ad* » deest in ed. 1730.

tore; sed vita haec mortalis, sine cuius interitu vel absoluto, vel quoad usum sensuum non potest dari visio clara Dei in viatore, sive habente, sive non habente rebellionem carnis, ut affatim suadent ea quibus minor eiusdem argumenti probatur et convincunt quae dicta a nobis sunt.

164. Arguitur *secundo:* Si abstractio a sensibus externis necessaria foret ut viator Deum intuitive contemplaretur, talis abstractio influeret in illam contemplationem. Implicat hoc. Ergo. Maior liquet: quia quidquid necessarium est ad contemplationem, in illam influit. Probatur minor: implicat quod contemplatio intuitiva sit effectus abstractionis a sensibus; ergo et quod haec in illam influat. Probatur antecedens primo: ob excellentiam effectus, qui non debet in causam adeo humilem revocari. Secundo: quia alias somnus foret causa contemplationis, subindeque in somno posset quis contemplari facialiter Deum; sed licet somnus sensus liget, dici non debet illius contemplationis causa; ergo, etc.

Respondetur primo negando maiorem; potius abstractio est effectus contemplationis. Ex quo enim contemplatio facialis animam absorbet in supremi speculabilis inspectione, illam retrahit a sensibus exterioribus; consequenterque influit in sensuum ligationem. At quia huiusmodi abstractio, ut iam videbimus, potest contemplationem praecedere et tunc subiectum magis dispositum est ut contempletur, potest non incongrue dici quod dicta abstractio aliquomodo influit in contemplationem. Idcirco

Respondetur secundo distinguendo maiorem: *influeret* per modum removentis prohibens, concedatur; aliter, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia. Ad probationem minoris dicas: nullam implicationem adesse in hoc quod contemplatio, etiam intuitiva, dicatur effectus abstractionis, non per se, sed in genere causae removentis prohibens. Quatenus contemplatio quae animam sic abstractam, sive a somno, sive aliunde, invenit, idoneam reperit. In quo nihil derogatur perfectioni contemplationis. Quae doctrina conformis est doctrinae D. Thomae loco citato ex I[a] parte (62), ubi ait: *Anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis, et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum.*

165. Contra haec quae ex D. Thoma exscripsimus, invehitur Scotus, IV *Sent.*, dist. 45, quaest. 2, num. 10, lit. h (63) et opponit primo: quod si anima in somno magis perciperet divinas revelationes, quanto somnus profundior foret, tanto magis divinas revelationes perciperet; sed hoc est falsum; ergo. Probatio sequelae est communis paroemia *sicut se habet simpliciter, ita, etc.* Probatio minoris: quia somnia non accidunt in somno profundissimo, sed in somno tenui.

Opponit secundo (64): quod haec quae de somno hic asserit Divus Thomas ex Commentatore III *de Anima, videntur figmenta accepta ex fictionibus Mahometi, qui dicitur fuisse epilepticus: et ad cooperiendum mendaciter miseriam suam, dixit se oportere cadere, quando Angelus loquebatur sibi. Et secundum fictionem eius Avicenna reverenter loquens de lege sua fingit in IX Met. tales abstractiones a sensu, ut fiat revelatio ab Angelis. Nos autem Christiani non dicimus aliquem in somno, etc.*

Haec adversus Angelicum Praeceptorem Scotus. Ad primum respondetur negando sequelam, quae innumeris potest instari et falsitatis convinci. Etenim somni cibique parcitas necessaria est ad vacandum contemplationi. Ergo maior parcitas magis deserviet. Hanc consequentiam non admittet Scotus: quia tanta

(62) I[a], quaest. 12, art. 11, corp.

(63) *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisiis, 1891-1895, t. XX, p. 303[a].

(64) l. c., num. 10-11, littera h.; ed. cit., t. XX, p. 303.

potest esse parcitas illa ut caput aptum non sit, immo ineptum sit contemplationi. Alia praetereo et dico quod hic sermo est, ut advertit Caietanus (65), de intellectu in actu et de phantasia actu ministrante intellectui. Si vero tam profundus somnus sit ut intellectus non sit in actu, tollitur quaestio: quia de illo somno non loquitur D. Thomas.

166. Sed placet respondere in forma argumento Scoti, cuius maior distinguenda est: *quanto somnus etc.,* si somnus concurreret per se, conceditur; si concurreret ut removens prohibens, negatur maior. Dictum est abstractionem a sensibus et somnum abstractionem causantem concurrere per modum removentis prohibens, quatenus anima sic alienata habilior est. Quod autem in casu de quo loquimur, solummodo detur concursus ille quem diximus, non negabit Scotus, qui loco allegato ait: *Intellectus tunc magis disponitur per amotionem impedimenti; quia scilicet non est distractus circa alia obiecta.* Probatio sequelae nihil valet: quia illud axioma tenet in iis quae sunt per se, non autem in illis quae per modum removentis prohibens concurrunt. Sed nec minoris probatio concludit: quia, ut dictum est, sermo praesens procedit de intellectu in actu. Si vero intellectus in actu non sit ob somni profunditatem, nostra non refert, qui de eo prout sic non loquimur.

167. Instat Scotus (66): Maius miraculum est quod in somno reveletur veritas quam in vigilia, si non adsit nimia occupatio circa sensibilia. Ergo abstractio illa non conducit ad contemplationem. Probatur antecedens: quia in vigilia adest regulariter rationis usus.

Respondetur distinguendo antecedens: quod verum est de iudicio circa rem revelatam, non autem de acceptione ipsius rei revelatae. Probatio antecedentis aërea est: quia usus rationis non deservit ad acceptionem revelatae rei, sed ad iudicium faciendum circa illam. Itaque accipere revelationem alicuius veritatis non est maius miraculum quod eveniat in somno, quin potius anima est tunc magis idonea propter abstractionem dictam; nec hoc usum rationis requirit, ut de se liquet. Iudicium autem facere de veritate revelata maius miraculum est quod fiat in somno quam in vigilia: quia tunc requiritur rationis usus pro resolutione, quae necessario fieri debet ut cognoscatur an acceptae veritates consonent vel non consonent sensibilibus. Sed haec quid ad nos, qui nunquam diximus animam in somno perfecte iudicare.

168. Ad secundum respondet egregie Caietanus (67), ea quae ibi de alienationibus edocet D. Thomas ex Scripturae sacrae thesauro habita, a sanctis Patribus edocta et in bona philosophia fundata esse evidenter demonstrans. Concluditque (68) vindicans Angelicum Praeceptorem : *Taceat ergo praesumptuosa haec vox. Christianissima doctrina haec est, et philosophica simul.*

Contra Caietanum Vazquez insurgit, I[a] part., ad dictam quaest. 12 (69), et illum de minus pie affectum in Scotum censurat: eo quod Scotus inibi ea docet quae prorsus conformia sunt iis quae ex D. Thoma Caietanus addidit. Cur ergo in Scotum procedit, cuius mentem, ait Vazquez num. 11 (70), si pie vellet *interpretari, neque eum sibi adversarium habere: facile videre poterat nihil ab hac doctrina Sancti Thomae differre.*

Sed pro Eminentissimo Caietano in P. Vazquez haud omiserim fugientem piam interpretationem et volentem adversarium potius esse Vazquez in Caietanum quam hic in Scotum. Quod Scotus eam hic doctrinam doceat quae a D. Thomae doctrina non differat, fatemur constatque ex illis quae numero 166 ex ipso

(65) I[a], quaest. 12, art. 11, num. 4; ed. Leon., t. IV, p. 136[a].
(66) l. c., num. 11; t. XX, p. 303[b].
(67) I[a], quaest. 12, art. 11, num. 5, §. *Nec sunt;* ed. Leon., t. IV, p. 136[b]
(68) l. c.
(69) art. 11, num. 11; Lugduni, 1631, t.. I, p. 206[b].
(70) Ed. cit., t. I, p. 206[b].

retulimus. Quod dicat Scotus ea quae reprehendit Caietanus, negare non potest Pater Vazquez; ideo illa omni fidelitate adduximus numero 165. Quod autem postquam illa dixit, dicat ea quae Vazquez affert, non est imputandum Caietano, qui parcissime, occasione considerata, se gessit in Scotum, in quo quod D. Thomae asserta cum fictionibus Mahometi accenseat reprehendit. Et solvens quae Scotus obiicit, de ipsius inconsequentia nihil dicit, cum posset ob illam Scotum appellare de oppositione in doctrinam Angelici Praeceptoris, de qua ille Caietanum appellat contra Scotum.

169. Arguitur *tertio:* Contemplatio facialis elicitur a lumine gloriae. Ergo ad illam non requiritur alienatio a sensibus exterioribus. Probatur consequentia: Lumen gloriae est virtus adeo eminens, ut operetur sine recursu ad phantasmata; ergo potest contemplationem intuitivam elicere et relinquere sensus expeditos ut operentur.

Huic argumento tantum defert Ludovicus de Molina (71), ut dicat, sicut iam diximus (72), quod non solum non daretur alienatio a sensibus in viatore vidente Deum, verum etiam quod non potest aliud evenire nisi miraculose. Respondetur ergo negando primam et secundam consequentiam. Ut enim prudenter observavit Pater Suarez (73), haec sensuum externorum ligatio non provenit ex eo quod contemplatio intuitiva requirat phantasmata, sed ex eo quod rapit totam animae capacitatem ad supremum speculabile. Unde non potest attendere ad operationes sensuum, sine qua attentione sensus operari non possunt; quocirca dari non potest in viatore ea contemplatio sine sensuum externorum ligatione.

170. Dices : Multiplicata formaliter virtute proxima operandi, multiplicantur operationes iis virtutibus correspondentes et omnes illae dari simul possunt. Sed lumen gloriae et sensus externi sunt virtutes proximae formaliter multae. Ergo possunt simul operari. Probatur maior: multiplicata formaliter ratione formali essendi in loco, potest Christus esse circumscriptive in uno loco et sacramentaliter in aliis; ergo pariformiter de virtute activa proxime contemplationem eliciente.

Respondetur distinguendo maiorem : *dari simul possunt,* si uni principali aliae subordinentur aut si aliqua non absorbeat totam capacitatem animae, concedatur; si adest hoc secundum et primum deficiat, negetur maior. Ad cuius probationem negatur consequentia. Discrimen est: quod ad essendum in loco mere passive se habet locabile; et idcirco per hoc quod multiplicentur rationes formales essendi in loco, potest Christus esse in caelo circumscriptive et sacramentaliter in hostia. Ad eliciendum autem sensationes active concurrunt sensus externi. Unde si adest aliqua operatio quae totum conatum animae requirat, ut evenit cum intellectus Deum facialiter in vita praesenti videt, tunc potentiae inferiores positive ligantur.

QUAESTIO QUARTA

Utrum contemplationis vehementia tanta esse soleat ut liget sensus internos ?

Vastissimum aequor ingredimur, in quo nihil est nisi pontus et aether, fluctibus ille tumidus, nubibus iste minax. Sapientiae divinae valvas cernuus pulso et supplex sua numina posco, *ut mecum sit et mecum laboret* (1) et a tantorum turbi-

(71) *Commentaria in primam Divi Thomae partem,* quaest. 12, art. 11, disp. 2; Lugduni, 1593, t. I, p. 153b.

(72) num. 134.

(73) Tom. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 16, num. 8; ed. Vivès, t. XIV, p. 193.

(1) *Sap.,* c. IX, v. 10.

num faucibus potens redimat, et iam pene vento iactatum et undis amicam oram indulgens salutare concedat. Monstra vidimus tribus quaestionibus praecedentibus, sed quae monstra haud reputes, si cum iis quae dicenda sunt in hac quaestione (melius disputationem diceres) conferantur. Verum quia iam divini numinis opem imploravi, illius auxilio fretus freta tranaturus ingrediar.

§. I. Quae ad manum habere oportet pro controversia praesenti de sensibus internis praemitto.

171. Circa sensuum interiorum naturam, numerum et distinctionem plures sunt sententiae quam sensus: nam alii unum, duos alii, alii tres, quatuor alii et alii plures esse defendunt. Eorum naturam varie exponunt ac de ipsorum distinctione eadem diversitate loquuntur. Sed ne in iis quae nihil ad nos spectant, implicemur, supponere in praesenti debemus sensus internos esse quatuor, uti docet D. Thomas, I part., quaest. 78, art. 4. Ubi etiam qui sint illi sensus declarat hisce verbis (2): *Non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet, sensum communem, et imaginativam, aestimativam, et memoriam.* Hos sensus realiter inter se differre docet inibi S. Doctor, quem sequitur sanior communiorque philosophia III *De anima,* ubi Magister Ioannes a Sancto Thoma (3), Eminent. Aguirre (4) et alii frequentissime. Videantur Patres Complutenses ibi, disput. 14 (5).

172. Omnium primus est sensus communis, qui attingit rationes omnes sensatas. Sensatae dicuntur: quia attinguntur a sensibus exterioribus; quidquid enim per omnes sensus externos attingitur, cognoscitur a sensu communi. Unde cognoscit visibile, audibile, odorabile, gustabile et tangibile. Per quod differentia sensus communis a quinque externis sensibus incipit apparere; si namque sensus externi differre ad invicem cognoscuntur, quia unus non potest obiectum alterius cognoscere, potiori iure differet ab omnibus illis facultas adeo superior, cuius omnium illorum obiecta obiectum est: respicit enim illa omnia sub communi una ratione, a qua in propria specie constituitur.

Praecipua tamen differendi ratio inter sensum communem ex una parte et sensus exteriores ex alia, quae quidem ex praecedenti noscitur, consistit in eo quod sensus communis non solum attingit sensuum externorum obiecta, verum etiam ipsorum sensuum sensationes cognoscit: cognoscit enim animal se videre, audire, etc. Quod ita esse et pro sensitivis perfectis necessarium esse, tradit D. Augustinus, *De libero arbitrio,* in principio (6), dicens: *Non enim bestia moveret se, aut aliquid appetendo, vel fugiendo, nisi se sentire cognosceret, quod non utique aliquo eorum ex quinque sentit.* Hinc etiam provenit quod discretio inter contraria sensibilia, quae ad vitam sensitivi adeo necessaria est, sit actus sensus communis et non alicuius ex sensibus externis. Cuius ratio ea est quod facultas discernens inter duo contraria utrumque debet percipere: aliter enim discretio, quae vere discretio sit, fieri non potest. Unde videmus visum, v. g., discernere

---

(2) corp.; ed. Leon., t. V, p. 256b: ... : *scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.*

(3) *Cursus philosophicus thomisticus,* Philosophia naturalis, part. III (De anima), quaest. 8, art. 1, §. *Circa secundum;* ed. Vivès, Parisiis, 1883-1886, t. III, pp. 399a sqq.

(4) IOSEPH SAENZ DE AGUIRRE, O. S. B., *Philosophia Nov. - antiqua seu Disputationes in universam Physiologiam Aristotelis, De anima,* lib. III, disp. 84, §. 2; Salmanticae, 1672-1673, t. II, pp. 504a-506a.

(5) COMPLUTENSES ABBREVIATI, i. e., IOANNES AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Artium cursus,* III *De anima,* disp. 14; Lugduni, 1670, t. IV, pp. 220a-245b. — Cf. etiam COMPLUTENSES, *Artium cursus,* III *De anima,* disp. 15; Lugduni, 1637, t. IV, pp. 368a-412b.

(6) *De libero arbitrio libri tres,* lib. II, cap. 4, num. 10; Migne, P. L., t. 32; col. 1246: *Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret; non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit.*

inter album et nigrum, non autem inter album et dulce: eo quod album et nigrum cadunt sub facultate visus, dulce autem ad aliam facultatem spectat. Quam doctrinam docuit Philosophus, III *De anima*, text. comment. 151 (7), per haec verba: *Videtur autem et deceptio, et scientia eadem esse.* Quod explicat D. Thomas inibi, lect. 4 (8), sed clarius I[a] part., quaest. 78, art. 4, ubi ait: *Ad 2 dicendum, quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis, quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro, vel a viridi: sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet, quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum omnes apprehensiones sensuum: a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre: hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur* (9), *in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.* Per quae, ut id obiter dicamus, explicatur doctrina eiusdem Angelici Praeceptoris, qui quaest. 1 et 10 *De veritate*, art. utrobique 9 in corp. (10) et alibi docet quod sensus iudicat et cognoscit se sentire. Cuius contrarium certissime tradit I[a] part., quaest. 14, art. 3, ad 1 et pluribus aliis in locis. Inter quas doctrinas oppositio non est, sed consonantia, si ly *sensus* diversimode sumas: in primis scilicet locis pro sensu communi et in aliis pro sensu proprio; huic quippe denegat quod se sentire cognoscat; quod locutus de sensu communi concedit. Sic Bergomensis in *Tabula* (11). Sed videndus est a Sancto Thoma, *De anima*, quaest. 8, art. 1 (12).

173. Sensus denique communis est facultas bene perceptiva specierum sensibilium externorum, sed non est earundem conservativa. Unde requirit praesentiam sensibilis externi ut cognoscat: in eius siquidem absentia nihil cognoscere valet. Horum sensibilium externorum species habet a sensibus externis, quorum fons et radix est. Unde et sensus externi a sensu communi dependent et iste ab illis. Quod et alia circa sensum communem digna scitu tradit Angelicus Doctor, *Opusc.* XLIII (13), hisce verbis: *Sensus communis organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur. Et hinc est, quod quantum ad distinctionem spiritus animalis sensus proprii derivantur a communi: quantum vero ad apprehensionem, et renuntiationem sensus communis fit in actu per proprios, quia nihil apprehenderet, nisi per hoc, quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris.* Ex quibus habes et notitiam organi in quo subiectatur sensus communis, et reciprocae inter ipsum et sensus externos dependentiae.

174. Post sensum communem phantasia sequitur et dupliciter sumi debet. Primo communiter. Secundo particulariter. Phantasia communiter accepta nullum sensum particularem significat, sed omnes sensus internos praeter communem. Unde imaginativa phantasia dicitur; et similiter aestimativa et memoria dicuntur phantasia. Ob penuriam tamen nominum potentiae imaginativae attribuitur frequentissime phantasiae nomen, ac si illam solummodo significaret. Re tamen vera trium dictorum sensuum

(7) ARISTOTELES, *De anima*, lib. III, lect. 4, antiqua versio; *Opera omnia D. Thomae*, ed. Vivès, t. XXIV, p. 145[a]: *... et scientia contrarium* (sic) *eadem esse.* — In ed. Didot: *De anima*, lib. III, cap. 3, num. 2; t. III, p. 465[b]: *... et scientia contrariorum esse eadem.* Bekk., 427[b], 5-6.

(8) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 147.

(9) « *immutamur* » in ed. 1730.

(10) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 336[a] et 566[b].

(11) *Tabula aurea*, voce *sensus*, num. 34-35; *Opera omnia D. Thomae*, Romae, 1570, t. XVI, fol. 252[a]. — *Concordantiae*, dub. 1123; ed. cit., t. XVI, fol. 33[b].

(12) IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, Philosophia naturalis, part. III (De anima), quaest. 8, art. 1, ad 2; ed. Vivès, t. III, pp. 404[b]-405[a].

(13) *Opusc. XLIII* (XL apud Vivès): *De potentiis animae*, cap. 4; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 34[b]: *Eius enim organum...*

phantasiae nomen propriissimum est. Ratioque id suadet. Primo, quia *phantasia* provenit a nomine graeco *phos,* quod idem latine est ac *lux.* A verbo *phos* venit *phanos,* quod, teste D. Thoma, III *De anima,* lect. 6 (14), idem est ac apparitio, illuminatio, phantasia; quae omnia idem sunt ac dicere quod phantasia est ille sensus qui intellectui hominis viatoris lux est ut intelligat, imagines offerendo a quibus superioris agentis impulsu illuminatis species abstrahantur, quibus informatus in suum actum procedat intellectus. Cum autem omnes tres dicti sensus hoc faciant, ut modo supponi debet, propterea illis omnibus convenit phantasiae nomen.

175. Deinde : Phantasia sensus est formativus idoli seu phantasmatis, in quo continetur quidditas, quae est obiectum hominis pro hoc statu. Hic autem sensus non est aliqua facultas determinata, sed convenit imaginativae, quatenus efformat phantasmata sensata, hoc est, eorum quae a sensu communi et ab externis cognita supponuntur. Convenit etiam aestimativae, quatenus idola rerum insensatarum fabricat. Convenit similiter memoriae, quatenus haec ipsa insensata suscipit, conservat et offert speculanda. Unde omnes illi sensus phantasia propriissime dicuntur.

176. Ultra: phantasia definitur a Philosopho III *De anima,* apud D. Thomam lect. 6 (15), per hoc quod sit *motus a sensu secundum actum factus.* Quam definitionem inibi amplectitur D. Thomas (16) et explicat. Modo ergo: esse *motum a sensu secundum actum* tribus illis sensibus convenit. Quandoquidem per illam definitionem nihil aliud datur intelligi, nisi quod phantasia est facultas nullatenus exire potens in actum seu *motum,* quin sensus communis supponatur in *actu;* hoc est, quin sensus communis vel sit, vel fuerit in actu seu actu cognoscens; non enim phantasia res prout in seipsis cognoscit, sed prout cognitas a sensu communi. Hoc igitur quod est res prout cognitas a sensu communi percipere, seu, et est idem, cognoscere per *motum factum a sensu secundum actum,* propriissime convenit tribus illis sensibus; quocirca omnibus illis phantasiae nomen est commune, sicut et tradita definitio phantasiae est omnium illorum propria, ut tenent sine controversia philosophi.

177 (17). Denique (quod caput est): haec eadem veritas edocetur a D. Thoma, I[a] part., quaest. 78, art. 4, ubi inquirit: *Utrum interiores sensus convenienter distinguantur?* Et contra ipsius resolutionem procedit sic: *Sexto praeterea, August., 12 de Genes. ad lit., ponit tria genera visionum: sicilicet corporalem, quae fit per sensum* (intellige exteriorem); *et spiritualem, quae fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior, quae sit media inter sensum, et intellectum.* Vides argumentum contra quaternarium numerum sensuum interiorum procedens et nullum alium inter intellectum et sensum praeter phantasiam constituens? Audi quid ad illud dixerit D. Thomas, sic enim nodum solvit:

Ad 6 dicendum, quod August. spiritualem visionem dicit esse quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus. Ubi expressissime tradit Doctor sanctus imaginationis aut phantasiae nomen non esse proprium unius determinati sensus interni, sed pluribus convenire. Quapropter Capponi inibi (18) inquit : D. Augustinum loqui de imaginatione seu

(14) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 154[b].
(15) Ed.. Vivès, t. XXIV, p. 152. — Ed. Didot: III *De anima,* cap. 3, num. 11; t. III, p. 466; Bekk., 428[b], 10 sqq.
(16) Ed. Vivès, t. XXIV, pp. 153[a]-155[b]. — Cf. etiam. *ib.,* lect. 13, p. 178[b].
(17) « *177* » deest in ed. 1730.
(18) num. 6; Romae, 1773, t. II, p. 290[a]: ... *pro omnibus inferioribus accipitur sensibus phantasia,... quando dicitur ly « anima nihil intelligit sine phantasmate », accipitur...*

phantasia *communiter accepta, non proprie tantum. Nam communiter pro omnibus inferioribus sumitur sensibus phantasia, quae proprie non sumitur nisi pro uno sensu. Hinc agnosce, quod quando dicitur, anima nihil intelligit sine phantasmate, accipitur phantasma communiter, scilicet pro omni sensato a sensibus quibuscumque inferioribus.* Hoc ipsum docent nostri Complutenses, lib. III *De anima,* disp. 15 (19) et disput. 21, quaest. 7, num. 117 (20), illius quaestionis titulum explicantes sicque concludentes (21): *Titulus ergo non de dependentia ab operatione phantasiae, prout phantasia primo modo* (hoc est, prout sensum specialem significat); *sed prout secundo, et generali modo accipitur, intelligendus est.* Quod ut a te observandum in tota hac quaestione propono, ut noscas quod quoties in illa de dependentia intellectus a phantasia disputamus, non loquimur de phantasia prout solum est quaedam determinata potentia, sed de illa et aliis quibus propriissime phantasiae nomen aptatur, sicut et definitio, prout dictum est. Unde sensus disputationis erit: an intellectio hominis viatoris dari non valeat quin aliquis ex iis sensibus operetur? Quocumque enim operante, sive hic, sive alius sit, verum erit talem intellectionem fieri non posse sine dependentia a phantasmatibus. Et haec de phantasia communiter dicta.

178. Phantasia seu imaginatio particulariter sumpta est secunda illa potentia quam supra assignavit D. Thomas. Haec potentia cognoscitiva est et simul retentiva illarum intentionum quas bene propter ipsius humiditatem recipit sensus communis, et male propter eandem humiditatem retinet. Quamobrem non satis provisum esset circa vitam animalis perfecti, si non daretur phantasia quae illas sensatas intentiones recipiat retineatque: quandoquidem in absentia obiectorum propriae utilitati consulere non valeret, nisi intentiones quas recipit, conservaret. Conservat quidem et conservat in phantasia; et idcirco haec potentia dicitur ab Algazel (22) *arca* et frequentissime ab aliis nominatur *thesaurus* in quo sensatae illae species asservantur.

179. Ex dictis haud arduum erit phantasiam seu imaginativam describere per hoc quod sit *potentia destinata ad conservandum species sensatas et ad cognoscendum iis mediis obiecta sensibilia prout abstrahunt a praesentia et absentia.* Per haec ultima verba differt phantasia a sensu communi, qui non illa abstractione procedit. A memoria discriminatur per hoc quod utatur intentionibus sensatis; quia memoria utitur insensatis. Ab aestimativa vero differt in hoc et etiam in eo quod aestimativa tantummodo obiectorum praesentium intentiones suscipit. Est quippe haec potentia bene receptiva, sed male retentiva propter praedominium humiditatis proprii organi. Et ob oppositum siccitatis praedominium memoria est bene retentiva, sed non ita bene receptiva; unde patet quod e quatuor sensibus interioribus duo sunt bene receptivi, sed male retentivi. Horum primus est sensus communis, qui faciliter percipit species sensatas. Secundus est aestimativa, quae species insensatas bene recipit. Sed pro harum specierum conservatione dati a natura sunt duo thesauri; primus pro speciebus sensatis est phantasia; secundus pro insensatis est memoria.

Huic ergo facultati, de qua loquimur, applicatur nomen commune phantasiae: tum ob penuriam nominum, ut dictum supra (23) est; tum etiam quia ad imaginativam inter omnes sensus internos praecipue spectat apparitio et formatio imaginum; sicut aestimativae proprium est cognoscere habitudinem obiectorum sensibilium et inter eorum convenientiam relate ad bonum commune naturae dis-

(19) Lugduni, 1637, t. IV, pp. 368ª-412ᵇ.
(20) Ed. cit. t. IV, p. 571ᵇ.
(21) l. c., p. 571ᵇ: *Sed prout secundo et generaliori modo...*
(22) *Philosophia,* lib. II, tract. IV, cap. 4; Coloniae Agrippinae, 1506, in-8°, sine paginatione.
(23) num. 174.

cernere ac iudicare; ac etiam sicut memorativae proprium est illorum obiectorum species conservare per ordinem ad actum recordationis. In his discriminantur istae tres potentiae, quamquam in eo quod nomen phantasiae repraesentat, conveniant; hoc tamen ob motivum modo insinuatum speciali illi potentiae applicatur diciturque absolute phantasia seu imaginatio.

180. In cerebro sunt tres cellulae seu cavitates. In earum digniori, quae in occipitium vergit, est organum memoriae; in anteriori alia est organum aestimativae; et in omnium prima inveniuntur duae cavitates: in prima istarum est organum sensus communis et in secunda est organum phantasiae. Cui doctrinae contrarius non est Aristoteles, II *De anima,* ubi lect. 4 (24) ait: *Sic videmus et circa alteras differentias animae accidere, ut in entomis decisis. Etenim sensum utraque partium habet, et motum secundum locum: si autem sensum, et phantasiam, et appetitum. Ubi quidem enim sensus est, et tristitia, et laetitia est.* Ubi clare docere videtur quod phantasia non habet determinatum organum, sed per totum corpus animalis diffunditur: quandoquidem in iis animalibus quorum partes separatae vivunt, in partibus divisis remanet, sicut et vita et phantasia, ut ibi probat Philosophus. Signum ergo est quod phantasia non residet in parte determinata corporis; atque adeo nec habet determinatum organum; consequenterque nec determinatum actum, ut probat D. Thomas statim referendus. Quae si vera sunt, corruunt fere omnia quae de phantasia diximus. Immo et id quod supponit quaesitum praesens, corruit. Si namque phantasia actum determinatum non habet, ut quid si illius actus necessarius sit pro contemplationis elicientia disquirimus?

Difficultatem proposuit D. Thomas et solvit lect. 4 (25) citata. Simul Angelici Doctoris dubitantis et solventis verba damus; sic enim ait: *Sed quod dicit, quod phantasia est in parte decisa, videtur esse dubium: nam a quibusdam phantasiae attribuitur determinatum organum in corpore. Sed sciendum est, quod phantasia invenitur indeterminata in animalibus imperfectis. In animalibus vero perfectis determinata, sicut infra in III dicetur. Organum enim aliquod determinatum phantasiae attribuitur ad maiorem perfectionem, et determinationem sui actus, sine quo phantasiae actus nullomodo esse posset, sicut actus visus nullo modo esse potest sine oculo.* His explicatur Philosophi mens, qui non de perfectis animalibus, sed de imperfectis loquitur. Quod eius verba clarissime ostendunt ibi: *Ut in entomis decisis.* Unde nec Philosophus est contra nos, nec ea quae ex eius auctoritate deduximus falsa esse quae diximus aut quae in praesenti controversia supponimus, persuadent.

181. Tertius sensus interior est aestimativa, quae in hominibus cogitativa dicitur. Ultimus est memoria, quae in hominibus reminiscentia nominatur. De quibus quantum per praesentem materiam licet, satis superque actum est. Nec pro mystica nostra theologia plura quae de his sensibus dici poterant, necessaria iudicamus. Eo vel maxime, quia nonnulla quae in hoc loco de his omnibus desiderari poterant, in sequentibus aperientur; sed quae memoria horum sensuum facta in praesenti indigerent.

Vidimus quae de sensibus internis duximus praelibanda. Tempus urget ut ad controversiam veniamus. Diversis §§ asserta tum proposita, tum probata, tum a contrariis impulsibus vindicata dabimus. Secus enim materiae confusissimae caliginem adderemus. Circa omnes sensus non potest esse unica resolutio. Plurimae sunt contemplationum differentiae; iudicia circa illas diversissima. Unde impossibile est debita claritate scribere sine luce distinctionis ac divisionis promissae.

---

(24) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 66ª. — Ed. Didot: III *De anima,* cap. 2, num. 8; t. III, p. 446; Bekk., 413ᵇ, 19-23.

(25) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 68ª: ... *Organum ergo aliquod... nullo modo potest esse sine oculo.*

§. II. Quid sentiendum sit circa sensum communem in praesenti controversia propono.

182. Sit prima nostra conclusio: *Contemplatio extatica ligat sensum communem.* Assertio procedit de omni contemplatione religiosa, quaecumque illa sit, dummodo verificetur quod sit extatica; et etiam contemplationem non religiosam seu illam quae philosophica dicitur comprehendit, si pari impetu ac vehementia procedat, uti ex quaestionis progressu dignoscetur. Modo autem de religiosa contemplatione loquimur, quae nostri instituti propria est. Nec mirum tibi sit quod auctores pro hac nostra assertione non proponamus; utinam aliquis de illa disputans occurrisset. Verum pro nobis est Angelicus noster Doctor, de cuis mente assertum nostrum esse ostendemus. Est etiam pro nobis egregius noster *Cursus* Complutensium, qui III *De anima,* disp. 15, num. 26 (26), inquit: *Sensus externi nequeunt sentire non sentiente sensu communi, ut in dormientibus, necnon et in his, qui in extasim rapiuntur, constat.* Ubi perspicue traditur quod eodem modo se habet sensus communis in extatice contemplantibus ac in dormientibus; quocirca sicut in dormientibus est ligatus, sic etiam in extatice contemplantibus est absorptus.

Probatur conclusio ratione fundata in clarissima doctrina D. Thomae: Etenim contemplatio extatica ligat indispensabiliter sensus externos. Ergo et communem. Antecedens certum est, uti tota quaest. 2 statuimus. Et consequentia probatur primo: implicat sensum communem sentire sine specie sensibilis; implicat quod, ligatis sensibus externis, habeat sensus communis speciem sensibilis; ergo, ligatis externis sensibus, non potest sensus communis sentire; consequenterque suspenditur seu ligatur. Probatur secundo consequentia: sensus communis ligatus ex sua natura est ad sentiendum sensibile absens; ligatis sensibus externis, non datur sensibile quod non sit absens relate ad sensum communem; ergo. Consequentia bona est et praemissae liquent ex dictis § praecedenti; ut enim vidimus numero 173, sensus communis determinatus ex sua natura est ut non valeat sentire nisi sensibile praesens. Nec hoc potest esse sensui communi praesens nisi mediis sensibus externis, sicuti eodem numero diximus.

Confirmatur seu potius declaratur ratio facta: Inter extrema reciproce quoad ligationem et expeditionem dependentia non potest dari ligatio aut expeditio unius, quin aliud pariter ligetur aut expediatur. Sic sunt quoad suas sensationes eliciendas sensus externi et sensus communis, ut vidimus eodem numero 173. Ergo, ligatis sensibus externis, ligatus est eo ipso communis. — Omnia dicta fundantur clarissima illa D. Thomae auctoritate quam illo numero dedimus, et aliis pluribus quas proferre possem, si dicta non adeo perspicue intentum suaderent. Ex illa enim constat intimam ac mutuam dependentiam adesse inter sensum communem externosque. Unde implicat alicuius sensatio sine alterius expeditione; et similiter implicat unius ligatio sine ligatione alterius.

183. Ut autem pondus huius rationis penitius calleas, oportet nonnulla in illam obiicere quorum enodatione notum fiat. Obiicies ergo *primo:* Potest unus vel aliqui ex quinque sensibus externis ligari, quin sensus alii ligentur. Ergo potest sensus communis esse expeditus, etsi ligentur omnes sensus externi. Antecedens patet: quia caecus audit, et caecus et surdus gustat, et sic de aliis. Et consequentia probatur: quia non minus connectuntur sensus externi inter se quam cum sensu communi; sed connexio quam inter se habent, non arguit mutuam inter ipsos ligationem aut expeditionem; ergo pariformiter.

Respondetur primo negando consequentiam. Ad probationem negetur ma-

(26) III *De anima,* disp. 15, quaest. 1, num. 26; Lugduni, 1637, t. IV, pp. 378ᵇ-379ᵃ.

ior. Sensus externi nullam connexionem dicunt inter se, nec facile assignabitur fundamentum huiuscemodi connexionis. Cum sensu autem communi intimam connexionem et non qualemcumque, sed dependentiae habent, tanquam cum communi eorum origine et radice a qua spiritus habent quibus in proprias sensationes exeant. Et similiter sensus communis dependet quoad *apprehensionem et renuntiationem,* ut supra (27) dixit Sanctus Doctor, a sensibus externis: quia isti *redeunt ad illum cum suis lucris.* Unde nec isti sine illo, nec ille sine istis sentire valent.

184. Dices: Implicat quod sensus communis dependeat simpliciter a sensibus externis. Sed si modo quo diximus dependeret, dependeret simpliciter. Ergo non datur talis dependentia. Ergo ex quo externi ligentur in contemplatione extatica, non arguitur ligatio sensus communis. Utraque consequentia nota est et maior liquet: quia simpliciter perfectius nequit simpliciter dependere a minus perfecto. Deinde probatur minor: dependentia patientis et moti ab agente et movente est dependentia simpliciter; hanc ponimus inter sensum communem et externos, cum dicamus hos agere in illum illumque movere; ergo.

Replicam vidit D. Thomas III *De anima,* lect. 3 circa finem, illamque penitus solvit dicens (28): *Considerandum est etiam, quod licet hoc principium commune immutetur a sensu proprio: quia ad sensum communem perveniunt immutationes omnium sensuum propriorum sicut ad communem terminum; non tamen sensus proprius est nobilior, quam sensus communis: licet movens sit nobilius moto, et agens patiente: sicut nec sensibile exterius est nobilius, quam sensus proprius, licet moveat ipsum. Est enim secundum quid nobilius, scilicet in quantum est actu album, vel dulce, ad quod est sensus proprius in potentia. Sed sensus proprius simpliciter est nobilior propter virtutem sensitivam: unde et nobiliori modo recipit, scilicet sine materia: omne enim recipiens aliquid, recipit illud secundum suum modum. Et sic sensus communis nobiliori modo recipit, quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi, ut in radice, et minus divisa.* Vides replicam factam elegantissime solutam et solutionem aptissimo exemplo solidatam? Quamobrem non est adeo universaliter verum quod movens moto simpliciter praestet: quandoquidem sensibile movet sensum proprium, et tamen hic est simpliciter perfectior, *quia nobiliori modo recipit, scilicet sine materia,* qua sensibile in seipso abundat. Unde licet sensus proprius moveat communem, hic est illo simpliciter perfectior, *propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi, ut in radice, et minus divisa* quam in sensu proprio.

185. Replicabis: Etsi unus vel quatuor ex quinque sensibus externis ligentur, non ideo inexpeditus manet sensus communis; elicit enim sensationes correspondentes illi sensui qui manet expeditus. Ergo similiter, si ligentur omnes. Antecedens constat; et consequentia probatur: quia si, ligatis omnibus, absolute et omnimode ligaretur; ligatis aliquibus, aliquo modo ligaretur.

Respondetur distinguendo antecedens: *inexpeditus* secundum id in quo non dependet a sensu seu sensibus impeditis, concedo; secundum id in quo a sensibus illis dependet, nego antecedens. Sensus communis, quatenus continuatur cum visu, terminat immutationem ipsius et elicit sensationem quae visio dicitur; sicut et ipse sensus communis, prout sic cum visu continuatus, dicitur visus. Quapropter D. Thomas laudatus dixit, uti observavit Ferrara, *quod potentia illa, qua videmus nos videre, non est extranea a potentia visiva.* Unde si potentia visiva suspenditur, suspenditur etiam sensus communis prout cum illa potentia conti-

(27) num. 173.
(28) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 144b: ... *recipit sine materia: omne...*

nuatus. Et similiter de aliis sensibus. Quod si unus eorum tantum maneat expeditus, manet sensus communis expeditus etiam prout cum illo continuatur; ligatus tamen prout cum aliis ligatis coniungitur. Ex quo manifestum est quod, ligatis omnibus, impeditus omnino maneat ad sentiendum.

Ad principalem obiectionem ex numero 183 respondetur secundo distinguendo antecedens: *quin,* etc., si causa suspendens non sit omnibus sensibus communis, concedo; si communis sit, nego antecedens. Dupliciter potest aliquis vel aliqui e sensibus ligari. Primo propter causam privative propriam illius sensus qui suspenditur, ut est laesio proprii organi et aliae. Et tunc non ligantur alii sensus, qui ab illo impeditivo sunt immunes. Secundo potest ligari ob motivum commune omnibus quinque sensibus. Et tunc, ligato uno, et omnes pariter suspenduntur, ut de se liquet. Contemplatio extatica non est causa ligandi praecise hunc vel alium sensum externum, sed omnes. Unde sive connexi ad invicem alias sint, sive non, prout subsunt communi illi causae, adeo intime connexi (liceat sic dicere) sunt ut non possit unus suspendi quin suspendantur et omnes. Et consequenter quin propter dictam dependentiam et sensus pariter communis suspendatur.

186. Instas: Laeso organo visus, v. g., suspenditur visus et non ligatur auditus: quia eius organum illaesum manet. Sed laesis organis omnium sensuum externorum, potest manere illaesum organum sensus communis. Ergo tunc poterit iste sentire, licet omnes sensus proprii suspensi sint.

Respondetur primo negando consequentiam : quia redditur non causa ut causa. Ratio ob quam, ligato visu, non ligatur auditus, est quia isti sensus (idem de aliis intellige) nullam connexionem dicunt in ordine ad suas sensationes. Unde potest unus sentire, tametsi alius vel alii sentire nequeant. Sensus communis, ut dixit nobis D. Thomas, est principium et terminus sensuum externorum; casu quo omnes isti supponuntur ligati, nequit sensus communis habere rationem principii aut termini, subindeque sentire non valet. Non potest dici principium: quia principium dicit indispensabiliter terminum; et tunc casus sensus proprii nequeunt esse termini: quippe foret manifestissima implicatio quod tempore ligationis terminarent seu, et est idem, quod spiritus a sensu communi in eos derivatos susciperent; quapropter negatio termini in sensibus propriis est pariter negatio principii in sensu communi. Qui eodem modo non potest tunc esse terminus: quia terminus principium dicit. Tempore illo ligationis non possunt externi sensus esse principium, ut de se liquet: quia ex ipsis terminis implicat quod suspensi sint et quod ad sensum communem redeant *cum suis lucris.* Subindeque sensus communis non valet tunc esse terminus. Unde relinquitur manifestum quod tunc sentire non valet independenter a laesione seu non laesione organi.

Respondetur secundo, concessa maiori, distinguendo minorem: *organum* in esse entis seu materialiter, transeat; formaliter in esse organi, negetur minor. Organum formaliter in esse organi dicit organum sensus vel sensationem elicientis, vel ad eius elicientiam nullum impedimentum dicentis. Ligatis sensibus externis, non manet sensus communis sentiens aut potens pro tunc elicere sensationem; quocirca organum ipsius non manet pro tunc in esse organi formaliter. Cuius doctrinae in eadem materia exemplum adest. Si namque visus semper vel ad tempus impeditur, toto tempore impedimenti non potest dici quod organum visus formaliter in esse organi maneat. Similiter de organo sensus communis, impeditis sensibus propriis, sive impedimentum proveniat ab organorum laesione, sive aliunde, asserimus. — Adde quod, ut supra a D. Thoma didicimus, sensus communis, prout continuatus cum sensu visus, visus dicitur; et similiter prout continuatur cum aliis sensibus ex-

terioribus, eorundem nominibus nominatur. Subindeque eorum organa sunt organa sensus communis; atque adeo etiam ex hac parte verum est quod non manet expeditum seu illaesum organum sensus communis, laesis seu impeditis organis sensuum externorum.

187. Insistis: Si dicta vera sunt, suspensio sensuum externorum et communis causata a contemplatione extatica est effectus naturalis. Hoc non est dicendum. Ergo nec quod sensum communem alienet. Consequentia bona est et minor patet: quia effectus proprius rei adeo supernaturalis ut est contemplatio extatica infusa, v. g., non potest non esse supernaturalis. Probatur sequela : Effectus supernaturalis transcendit totam naturam creatam et creabilem. Talis suspensio non sic est; immo, si dicta vera sunt, naturalissimum est quod ad ligationem sensus communis sequatur ligatio externorum et econtra propter reciprocam inter ipsos dependentiam toties inculcatam. Ergo talium sensuum ligatio penitus naturalis est.

Urgebis: Si contemplatio extatica causat illam illorum sensuum suspensionem, vel suspendit omnes simul, vel successive. Si simul, ergo non recte probamus suspensionem sensus communis per externorum suspensionem: hoc enim est ponere suspensionem sensuum externorum causam suspensionis sensus communis, quod non cohaeret cum hoc quod simul utraque sit; quandoquidem causa est prior suo effectu. Si successive, contra primo: quia non facile assignabitur quae illorum prior sit: cum ex parte utriusque motiva aeque urgentia sint ut antecedat. Contra secundo: quia sic redit (29) quod modo dicebamus, nempe quod posterior earum suspensionum sit mere naturalis: cum non solum habeat per quod naturam creatam superet, quin potius suspensio huiuscemodi suspensionis omnes creatae naturae limites superaret.

Respondetur ad instantiam quod ligatio sensus communis (et idem dicitur de sensibus externis) potest indifferenter provenire a causa naturali, praeternaturali et supernaturali. Unde talis suspensio non est ex se effectus supernaturalis. At quod talis suspensio proveniat ex ineffabili animae attentione ad fruibilia, in qua plane sibiipsi tota non sufficiens sensus omnes deserit, arguit talem suspensionem supernaturalissimam esse. Verum quidem est quod hoc quod est animam vehementissime ad superiora elevatam sensus deserere, est naturale: quia naturale est quod qui totum propriae activitatis pondus erga unum collocat, viribus tunc temporis careat quibus in alium tendat. Verissimum similiter est quod sensus sic ab anima deserti sentire haud possint: quia naturale est quod, principio radicali non influente, facultates illius non operentur. Hoc omne naturale est. Ceterum quod anima tota absorbeatur et innixa super Dilectum suum astra velocissime conscendat, est penitus supernaturale. Unde supernaturalis est suspensio sensuum prout illam animae absorptionem supponit. Rem non admodum obscuram placet amplius doctrina Angelici Praeceptoris declarare. Quaerit D. Thomas, III[a] part., quaest. 77, art. 4: *Utrum species sacramentales possint corrumpi?* Et contra affirmativam resolutionem sic tertio procedit (30): *Si corrumpuntur, aut hoc erit naturaliter, aut miraculose. Sed non naturaliter. Ergo non est ibi assignare aliquod corruptionis subiectum, quod maneat corruptione terminata, etc.* Hoc argumentum sic solvit: *Ad 3 dicendum, quod corruptio illarum specierum non est miraculosa, sed naturalis; praesupponit tamen miraculum, quod est factum in consecratione, scilicet quod illae species sacramentales retineant esse sine subiecto, quod prius habebant in subiecto: sicut et caecus miraculose illuminatus naturaliter videt.* Docet ergo sanctus Doctor quod corruptio specierum sacramentalium est quid naturale. Cuius oppositum docere videtur in IV *Sent.*,

(29) « *reddit* » in ed. 1730.

(30) Ed. Leon., t. XII, p. 198[a]: ... *naturaliter: quia non est...*

dist. 12, quaest. 1, art. 2 (31) et *Opusc.* XI, art. 35 (32). Sed nulla est inter haec asserta contradictio, ut subtiliter exponit Bergomensis in *Concordantiis,* dub. 23 (33), per haec verba: *Respondeo: quod species sic remanere miraculosum est; sed quod sic remanentes corrumpantur, est naturale; sicut miraculosum est, quod caecus visum recipiat: sed quod iam visu accepto, videat, est naturale.*

Sic datus auctor aperit mentem D. Thomae et nobis doctrinam offert qua obiectio facta evacuetur. Etenim inquirenti an sit supernaturale quod mens extatice contemplans a sensibus abstrahatur et quod tunc sensus non operentur, satisfit per hoc quod dicatur animam esse evectam ad tam eminens fastigium sanctitatis esse effectum supernaturalem omnes naturae leges transcendentem. Quod vero tunc anima sensus deserat et isti non valeant operari, naturale esse, sed ad supernaturalem illam causam subsecutum. Sicut inquirenti an corruptio specierum sacramentalium sit effectus naturalis, respondetur esse quidem, sed qui miraculum praesupponat; alioqui non posset dari corruptio, quin daretur subiectum permanens terminata corruptione. Similiter sciscitanti an *esse* quod habent accidentia eucharistica sit naturale, respondetur esse absdubio, cum sit idem *esse* quod habebant antequam transsubstantiatio celebraretur; sed quod illud *esse* sine subiecto sit, est miraculum et quidem a Christo factorum maximum. Tandem interroganti an visio eius cui visus restitutus est, sit naturalis, respondetur affirmative, licet praesuppositive miraculum magnum sit. Idem ergo dicendum est in nostro casu.

Et ut id obiter dicamus, observare et mente retinere debes quod ratio praecipua suspensionis sensuum externorum et sensus communis et aliarum facultatum, si quae sunt quae in contemplatione extatica suspendantur, est illa recollectio animae ad se ut impetum superioris luminis insequatur. Hinc provenit ut pro tunc non valeat cum sensibus externis et communi concurrere; quod non valeat in ipsos influere; et consequenter provenit quod ipsi tunc alienentur. Haec est radix eorum omnium quae tunc eveniunt. Unde vanum est quaerere qui prius alienentur, sensusne communis, an externi. Et similiter an una suspensio sit causa alterius suspensionis. Hoc, dixerim, vanum est: quia causa et origo harum suspensionum est anima extatice in Deum absorpta. Ex quo enim anima extaticam contemplationem patitur, simul et semel oritur illa illarum omnium facultatum suspensio. Cum quo tamen stat quod hac ratione non usi fuerimus in praesenti. Quod factum a nobis est *primo:* quia illam rationem iam expendimus, cum quaest. 2 et 3 de alienatione sensuum externorum egerimus. Illum ipsum discursum huc adducere vales et sola variatione materiae probabis secundo praesentem conclusionem; quae etiam probari valet fere omnibus aliis ibi adductis. *Secundo* factum est: quia sic melius introspicitur quid, quantum et quomodo facultates istae contemplativo deserviant. Et, quod caput est, sic *tertio* fecimus, ut claritati quam toties promisimus, consulamus.

Ex quibus ad urgentiam respondetur: quod, ut dictum est, dicta sensuum illorum suspensio simul fit, nec una est realiter causa alterius; immo non est una et alia suspensio, sed unica proveniens ab illa desertione ac divina occupatione animae. Nec per hoc processus noster calumniam aliquam patitur: quia sic procedens eo ipso ostendit quod si anima solum alienaret sensus externos et nullum commercium haberet cum sensu communi aut econtra, adhuc nec sensus communis sentiret, ligatis externis; nec isti, suspenso illo, sentirent. Unde hac via nedum probatur assertio, verum etiam

(31) Ed. Vivès, t. X, pp. 296ª-303ᵇ.

(32) *Opusc.* XI (X apud Vivès): *Responsio de articulis XXXVI ad lectorem Venetum,* art. 35; ed. Vivès, t. XXVII, p. 263ª.

(33) *Opera omnia D. Thomae,* Romae, 1570, t. XVI, fol. 1ª. — Cf. etiam *Tabula aurea,* verbo *accidens,* num. 86-87; ed. cit., t. XVI, fol. 3ᵉ.

ostenditur natura horum sensuum et dependentia quam habent inter se. Nec per hoc quod suspensionem sensuum externorum probaverimus per suspensionem sensus communis et modo huius suspensionem per illorum ligationem probemus, vitiosum circulum facimus, quod posset quis suspicari; vane tamen: quia, mutua dependentia supposita, ex diverso modo et ordine huius dependentiae proceditur.

188. Obiicies secundo contra praefatam rationem et confirmationem: Quamquam sensus communis dependeat ab externis, ut suadent quae numeris praecedentibus dicta sunt, haec tamen dependentia non est essentialis. Ergo non recte diximus quod, ligatis sensibus externis, indispensabiliter suspenditur sensus communis. Consequentia liquet: quia si illa dependentia non est essentialis, non erit indispensabilis; si non est indispensabilis, poterit aliquando sensus communis sentire, suspensis externis; si hoc evenire potest, male procedimus dum, posita ligatione externorum sensuum, indispensabilem esse sensus communis suspensionem dicimus. Antecedens, in quo tota difficultas consistit, edocetur a nostris Complutensibus *De anima,* disp. 15, num. 26 (34), ubi dicunt: *Sensus communis nequit sentire, saltem per se loquendo, nisi sensus exterior sentiat.* Ubi perspicue denotatur dabile esse quod sensus communis quandoque sentire possit, quin sensus exterior sentiat.

Respondetur negando antecedens. Dependentia enim sensus communis a sensibus externis prorsus indispensabilis est. Unde sicut indispensabile est quod, amissa facultate visiva, non valeat sensus communis sentire visibile; sic etiam indispensabile est quod, amissis seu ligatis omnibus facultatibus exterioribus, non posset idem sensus communis apprehendere sensibile. Ad probationem antecedentis dicimus Patres Complutenses nobis non esse contrarios: quia sicut ly *per se* videtur limitare dictum ita ut non comprehendat ea quae non *per se,* sed aliunde evenire possunt; ita ly *saltem* limitat ly *per se* ita ut sincerum hunc sensum reddat: sensus communis sentire non potest, suspensis externis sensibus, si considerentur ea quae *per se* consideranda sunt. Si autem ea quae non *per se,* sed aliter concurrunt, attendantur, tunc nec concedimus, nec negamus: quia ad nos non spectat considerare nisi ea quae per se concurrunt inter hos sensus, ut mutuam inter ipsos dependentiam statuamus. In hoc ergo sensu locutos dictos Patres dicimus. Ex quo inferre non licet quod per accidens seu non *per se* possit communis sensus sentire, suspensione stante ex parte externorum sensuum.

Rem autem profundius considerantes asserimus: Patres Complutenses locutos fuisse in terminis propriis huius quaestionis. In ea inquirimus an contemplatio vehemens possit dari sine concursu sensuum internorum? Hoc exploramus supponentes, ut infra dicemus, disputationem procedere de contemplatione propria et per se conveniente homini prout in hoc statu. De aliis autem intellectionibus quae, licet in hoc statu dentur, non sunt per se propriae huius status, sermo non est. Ad hunc ergo sensum dicimus quod, si loquamur de sensu communi secundum ea quae ipsi per se in hac providentia conveniunt, non potest sentire non sentientibus sensibus externis; quocirca indispensabilis est eius ab illis dependentia. In alia autem providentia non per se propria huius status omittimus quod sentire valeat vel non, suspensis externis sensibus. Eminent. Aguirre hoc ipsum confirmat III *De anima,* disp. 84, num. 6 (35), qui eandem materiam versans ac Patres Complutenses, sic se explicat: *Sensus communis secundum naturae ordinem nihil potest sentire, nisi praecesserit operatio exterioris sensus, a qua pendet omnis interior vitae operatio.* Nota ly *secundum naturae ordinem,* et videbis

(34) *Artium cursus,* III *De anima,* disp. 15, quaest. 1, num. 26; Lugduni, 1637, t. IV, pp. 378^{b}-379^{a}.

(35) *Philosophia Nov. - antiqua seu Disputationes in universam Physiologiam Aristotelis, De anima,* lib. III, disp. 84, §. 1, num. 6; Salmanticae, 1672-1673, t. II, p. 503^{b}.

idem esse ac non supra ordinem naturae, de quo in praesenti non disputamus, sed agimus de iis quae eveniunt servato naturae ordine.

189 (36). Rogas: Dato quod supra naturae ordinem sensus communis sentiret, ligatis sensibus externis, tunc contemplatio extatica abstraheret a sensu communi? — Respondetur affirmative; non propter discursus in probatione conclusionis factos: hi enim tunc casus non probarent. Sed *primo:* quia sensus communis sentire non valet sine influxu animae, quae tunc influere non posset, fruibilibus penitus intenta. *Secundo:* quia contemplatio extatica abstrahit ab omni eo quod quietem ipsius contemplationis inquietat, qualis est operatio sensus communis, sicut et sensuum externorum sensationes. Quibus rationibus usi fuimus duabus quaestionibus praecedentibus et, ut dictum est, possunt modo similiter applicari. *Tertio* denique: quia in nulla hypothesi sensus communis potest phantasiari, ut iam videbimus. Unde illum alienare debet extatica contemplatio.

§. III. Argumenta.

190. Forsan P. Suarez (37) nobis contrarius erit recurrens in praesenti ad illam suam abstractionem negativam, quam habere sensum communem in contemplatione extatica non negabit, denegans positivam, de qua absdubio procedit litigium praesens sicut et omnia alia huius disputationis procedunt. Quocirca, quia illum modum abstrahendi negative iam explosimus, ideo contra abstractionem positivam, de qua loquimur, arguitur *primo :* Sensus communis est proprie phantasia. Ergo ab illo non abstrahit intellectus in contemplatione extatica. Consequentiae bonitatem dicenda in subsequentibus demonstrabunt. Probatur antecedens: sensus communis est *motus a sensu secundum actum;* ergo est phantasia. Patet ista: quia procedit a definitione ad definitum; definitionem autem phantasiae vidimus numero 176 esse illam quae est in antecedenti ex parte praedicati. Antecedens probatur: sensus communis seu ipsius sensatio est motus factus a sensu externo operante seu *secundum actum,* quod idem prorsus est; ergo tenet antecedens.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicas: sensum illius definitionis sicut et ipsam definitionem desumendum esse a facultatis proceribus. Hi enim sicut modo dicto phantasiam generaliter acceptam definiunt nosque ab illis definitionem accipimus, sic etiam tradunt talem definitionem taliter intelligendam esse quod sensus significatus per ly *a sensu* sit sensus exterior et etiam sensus communis. Unde explicatur definitio illa per hoc quod phantasia generaliter accepta sit motus factus a sensibus externis et communi, prout iste dicit immutationem illorum. Ita D. Thomas, *Opusc.* XLIII, cap. 4 (38), ubi ait: *Secunda vis interior est phantasia, quae est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur III De Anima: quia phantasia est potentia mota a specie sensibili, per quam et sensus proprius, et sensus communis fit in actu.* Unde prima facultas cui talis definitio convenit, est phantasia particulariter dicta: haec quippe est primus sensus interior qui movetur *a specie sensibili, per quam sensus proprius, et communis fit in actu.*

Et huius doctrinae quam nobis tradit sanctus Doctor, fundamentum ex ipsius scriptis hauriendum est. Etenim non potest dici proprie sensus secundum actum, si speciem non ita habeat ut possit de sensibilibus iudicare et inter contraria sensibilia discernere. Totum hoc alienum est ab inferioritate sensus externi, requiritque sensum communem, cuius supra externos elevatio haec facit. Subindeque

(36) « *189* » deest in ed. 1730.
(37) Cf. supra, quaest. 3, num. 133.
(38) *Opusc. XLIII* (XL apud Vivès): *De potentiis animae,* cap. 4; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 35ª.

ipse solus implet significatum illius dicti *a sensu secundum actum*. Quod autem munia dicta sint propria sensus communis, expresse edocetur a Philosopho, III *De anima*, cap. 2, text. 146 (39), his verbis: *Neque utique separatis contingit discernere, quod alterum sit dulce ab albo: sed oportet aliquo uno utraque manifesta esse*. Quae verba ita elucidat D. Thomas, ibi, lect. 3 (40), dicens: *Posset enim aliquis credere, quod discernamus album a dulci non quidem una potentia, sed diversis; ut scilicet in quantum gustu cognoscimus dulce, et visu album: hoc autem excludit dicens, quod non contingit discernere, quod dulce sit alterum ab albo separatis potentiis, id est diversis: sed oportet ad discernendum inter ea, quod secundum aliquam unam potentiam manifestum sit nobis*. Est ergo verum quod dicta munia propria sunt sensus communis, qui est illa una potentia de qua Philosophus et S. Thomas loquuntur. Consequenterque ante sensum communem non datur sensus in actu, de quo proprie verificari valeat verbum illud *a sensu* positum in definitione phantasiae.

191. Dices : Sensus proprius iudicat discernitque inter sensibilia contraria. Ergo (primo) iudicat et discernit. Patet ista: tum quia prius est quod discernat quam quod inter talia sensibilia discernat. Tum etiam, quia magis est discernere inter contraria quam absolute discernere.— Ergo (secundo) sensus exterior est ille sensus in actu, de quo in definitione phantasiae; subindeque sensus communis phantasia est. Antecedens autem probatur primo: quia ille sensus iudicat discernitque inter sensibilia contraria, qui reflectitur supra propriam sensationem eamque cognoscit; sic est sensus externus; ergo. Cetera liquent; et minor est Philosophi, III *De anima*, cap. 2 (41) et D. Thomae, I *De veritate*, art. 9 (42), ubi inquit: *Sensus cognoscit se sentire*. Et ne dicas D. Thomam locutum de sensu interno, audi quid quaest. 10 *De verit.*, art. 9 (43), dicit: *Visus primo dirigitur in colorem; sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quandam reditionem, dum videndo colorem videt se videre*. — Probatur secundo antecedens expressa auctoritate D. Thomae dicentis *Quodlib.* VIII, art. 3, in corpore (44): *Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc, quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis*. Quid clarius? — Probatur tertio: Sensus exterior, v. g., visus discernit inter album et nigrum, quae absdubio sunt sensibilia contraria. Ergo discernit inter contraria sensibilia. Antecedens est certum et consequentia innegabilis. — Probatur tandem: Sensus exterior, ut minus visus, auditus et olfactus, est de sensibili absenti. Ergo ut minus isti iudicant de sensibilibus contrariis et inter ipsa discernunt. Patet ista: quia non assignabitur facultas absentium cognoscitiva, quae iudicativa ac discretiva inter sua obiecta non sit. Antecedens videtur expressum D. Thomae, *Super psalmum* 33, v. 9 (45), ubi ait: *Experientia de re sumitur per sensum, sed aliter de re praesenti, et aliter de absenti: quia de absente per visum, odoratum, et auditum; de praesente per tactum, et gustum, etc.*

Respondetur distinguendo antecedens: *discernit* (idem de ly *iudicat*) exercite, conceditur; signate, subdistinguitur: consummative et perfecte, negatur; initiative, adhuc distinguitur : *sensibilia contraria*

---

(39) *De anima*, lib. III, lect. 3, versio antiqua; *Opera omnia S. Thomae*, ed. Vivès, t. XXIV, p. 141[a]. — Ed. Didot: *De anima*, lib. III, cap. 2, num. 10; t. III, p. 464; Bekk., 426[b], 12-14. — In ed. 1730 erronee legitur: « *2 de Anima* ».

(40) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 143[a].

(41) num. 10 sqq.; Didot, t. III, pp. 463-464; Bekk., 426[b], 8 sqq.

(42) corp.; ed. Vivès, t. XIV, p. 336[a]: *Quamvis enim sensus cognoscat se sentire*.

(43) T. XIV, p. 566[b].

(44) T. XV, p. 529[a].

(45) Ed. Vivès, t. XVIII, p. 419[b]: ..., *et aliter de absente, quia...; de praesente vero per tactum...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 8* ».

eiusdem generis seu lineae, concedatur; diversae, negetur antecedens. Explicatur solutio incipiendo a tertia distinctione. Inter sensibilia contraria alia sunt eiusdem lineae, ut album et nigrum; et inter haec discernere utcumque potest visus: quia sunt propria illius sensibilia. Alia sunt sensibilia diversae lineae, ut album et dulce; inter quae nullatenus discernere potest visus, nec aliquis sensus proprius: quia cuivis ex quinque extraneum est utrumque illud sensibile (45^{b1a}) vel, ut minus, unum. Et propter hoc necessum est ponere sensum communem, qui de illis sensibilibus contrariis diversi generis iudicet. Et donec hoc a sensu communi fiat, non datur sensus in actu, de quo intelligi valeat ly *a sensu* positum in definitione phantasiae, nec etiam datur iudicium signatum perfectum, sed inchoatum et exercitium: quatenus visus videns colorem exercet suam visionem, quod propriae sensationis exercitium dicitur quandoque iudicium; semper tamen supponitur tale iudicium imperfectissimum esse, atque ideo insufficiens ut per illud fiat sensus in actu. Qua doctrina

Respondetur ad primam antecedentis probationem, negando quod Aristoteles et D. Thomas attribuant sensui externo iudicium ac discretionem, nisi modo dicto; sicque illos explicat Mag. Ioannes a sancto Thoma, *De anima,* quaest. 8, art. 1 (46), iis verbis : *Respondeo : D. Thomam illis locis solum velle, quod sensus externus cognoscit suum actum per modum exercitii, et experientiae actualis, non per modum perfectae cognitionis, et quasi in actu signato.* — Vel dic cum nostris Complutensibus, *De anima,* disp. 15, quaest. 1, num. 1 (47) et Ferrara a nobis dato num. 185, D. Thomam loqui de visu prout cum eo continuatur sensus communis, qui perfecte visus sensationem cognoscit. Unde semper iudicium et discretio, si ad sensus proprios referantur (48), imperfecta sunt; perficiuntur tamen et consummantur in sensu communi. Cuius doctrinae ultra praeclarissimos adductos alium praeclariorem sine controversia habemus Angelicum Praeceptorem, qui III *De anima,* lect. 3, in fine (49), ait: *Sensus proprius habet discernere inter contraria sensibilia, in quantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis, quia et ipse sensus proprius est unus terminus diversarum immutationum, quae fiunt per medium a contrariis sensibilibus. Sed ultimum iudicium, et ultima discretio pertinet ad sensum communem.* Similia docet S. Doctor plurimis aliis locis. Ex quibus omnibus, iuxta doctrinam traditam, patet solutio ad primam illam antecedentis probationem.

Ad secundam similiter dicimus quod verbis a nobis modo datis seipsum explicat Angelicus Doctor. Quocirca iudicium concessum ibi sensibus externis imperfectum est *et in quantum participant aliquid de virtute sensus communis.* — Ad tertiam antecedentis probationem liquet ex dictis sensum externum posse utique discernere inter sensibilia contraria eiusdem generis, quod non sufficit ad perfectum iudicium discretionemque. — Ad ultimam probationem distinguitur antecedens: *absenti* prout est idem ac distans, conceditur; proprie, negatur antecedens. Ad cuius probationem dicas D. Thomam ibi sumere *absens* prout est idem ac separatum a potentia. Et in hoc (inter alia de quibus ibi agere necessarium non erat) docuit discriminari tres illos sensus ab aliis duobus: quia videlicet gustus et tactus non solum non possunt cognoscere sensibilia proprie absentia, verum etiam nec distantia. Visus autem, auditus et olfactus non requirunt sensibilia indistantia. Immo ipsam sensibilium indistantiam his sensibus obesse experimur. Unde requirunt sensibilia aliquo modo distantia, sed neutiquam percipere valent proprie absentia.

(45^{b1a}) In ed. 1730 legitur: « *sensibili* » pro « *sensibile* ».

(46) *Cursus philosophicus thomisticus,* Philosophia naturalis, part. III, quaest. 8, art. 1, ad 2; ed. Vivès, t. III, p. 404^{b}: *Respondetur D. Thomam in illis locis...*

(47) Melius foret: num. 15-16; ed. 1637, t. IV, p. 374^{a}.

(48) « *referatur* » in ed. 1730.

(49) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 144^{b}.

192. Arguitur *secundo* et simul contra fere omnia quae diximus, replicatur : Sensus communis cognoscit sensibilia proprie absentia. Ergo ab illo non abstrahit contemplatio extatica. Consequentiae bonitatem ostendent dicenda in §§ subsequentibus, praeterquam quod ex dictis nota est: quandoquidem sensatio facultatis sic attingentis sensibilia non potest non esse *motus factus a sensu secundum actum.* Probatur antecedens primo ex Aristotele, lib. *De insomniis,* cap. 2 (50), ubi docet sensum communem immutari in somnis per species antea acceptas. Ergo cognoscit sensibilia prout absentia sunt. — Probatur secundo antecedens ex D. Thoma, I[a] part., quaest. 84, art. 8, ad 2, ubi ait: *Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur, ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res, et rerum similitudines.* Ubi ponderandum est quod sensus communis in dormientibus solvitur quandoque et sentit; et taliter sentit quod *diiudicat inter res, et rerum similitudines.* Subindeque attingit similitudines rerum; atque adeo ea elevatione gaudet ut sensibilia proprie absentia cognoscat. — Clarius autem videtur locutus S. Doctor testimonio adducto numero 177, ubi docet quod cognoscere corporum similitudines in absentia corporum est proprium cuiuscumque interioris apprehensionis ; cum autem sensatio sensus communis sit interior apprehensio, proprium illius erit cognoscere similitudines corporum in eorum absentia.

Respondetur distinguendo antecedens: *cognoscit* perfecte, negatur; imperfecte, subdistinguitur: ex participatione phantasiae, conceditur; ex propria linea, negatur antecedens. Dupliciter possunt sensibilia absentia cognosci. Primo perfecte; et sic nullatenus cognosci possunt a sensu communi, ut dictum est. Secundo possunt cognosci imperfecte; et hoc etiam dupliciter. Primo attentis iis quae competunt facultati cognoscitivae secundum suam naturam aut ex vi propriae lineae. Secundo ex participatis a facultate superiori immediata, cuius infimum attingit supremum infimae facultatis. Sensus communis est facultas inferior et immediata phantasiae. Unde infimum phantasiae attingitur a supremo sensus communis; quapropter potest interdum in dormientibus solvi et cognoscere absentia; hoc tamen nec est perfecte illa cognoscere, nec cognoscit ex sibi propriis; quae duo debent simul reperiri in facultate sensitiva, a qua (si quae est) non abstrahit contemplatio extatica. Unde cum utrumque sensui communi deficiat, propterea ex utroque capite patitur ligationem impetu contemplationis extaticae.

Per quae patet ad probationes antecedentis. Ad quarum primam dicimus mentem Philosophi esse quod species in praesentia sensibilium acceptae a sensu communi asservantur in absentia eorundem in phantasia; qua interdum soluta in somno, derivantur quandoque ab ipsa in sensum communem, qui iis informatus sentire solet. Verum illa sensatio imperfectissima est, ut de se liquet et iam amplius explicabimus. Et etiam non est ex propriis illius sensus, sed ex in ipsum a phantasia derivatis. — Ad secundam probationem similiter respondetur D. Thomam in prima auctoritate idipsum docuisse quod diximus et nihil aliud. Et observandus est modus procedendi Angelici Praeceptoris; non enim dixit quod sensus communis speciebus a phantasia acceptis plene solvatur, sed *ex parte,* a quo *ex parte* solutio non nisi imperfectissima sensatio sperari valet. Item, non dixit quod sensus ille tunc diiudicet *inter res, et rerum similitudines,* sed *quasi.* Et hoc ideo, quia tunc, prosequitur idem sanctus, *ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus.* Quae omnia imperfectissimam esse illam sensationem ostendunt. — Ad secundam auctoritatem dicas cum Mag. Bañez, super illum articu-

(50) cap. 2-3; Didot, t. III, pp. 508-512; Bekk., 459[a]-462[b].

lum, dub. 4, conclus. 2 (51), quod D. Thomas non dixit quod illa visio corporum in eorum absentia sit communis omnibus sensibus internis, sed dixit quod est *communis omnibus interioribus apprehensionibus, ut ostenderet, quod apprehendere in absentia obiecti non solum convenit imaginativae, sed etiam aestimativae, et memoriae.* Huiusque expositionis rationem offert datus Magister subdens (52): *Nam de his potentiis procedebat sextum argumentum, et nullo modo de sensu communi.* Unde nomine interioris apprehensionis non intelligitur in praesenti sensus communis.

193. Contra hanc tamen doctrinam oppones et quidem urgenter : Aestimativa non cognoscit sensibilia absentia. Ergo vel non intelligitur de illa testimonium D. Thomae, vel de sensu communi debet pariter intelligi. Antecedens traditum a nobis est numero 179, ubi cum omnibus doctoribus ponentibus numerum quaternarium sensuum internorum diximus inter ipsos sensus duos esse qui bene recipiunt et male retinent, et alios duos qui bene retinent et male recipiunt. Illi sunt sensus communis et aestimativa; hi vero sunt phantasia et memoria. Illi, cum non possint conservare species, requirunt praesentiam obiectorum ut immutentur; hi, etiam obiectis absentibus, immutantur: quia retinent species eorundem. Haec diximus cum omnibus qui quatuor esse sensus internos asseverant. Deinde consequentia liquet: quia si D. Thomas loquitur de vi interiori apprehendente corpus in absentia corporis, ut verba ipsius ostendunt, plane infertur ipsum non comprehendisse aestimativam inter illas interiores apprehensiones de quibus locutus est; vel si comprehendit, non adest fundamentum ut sensus communis excludatur.

Ad huius obiectionis solutionem tenere ut certum debemus id quod citato numero 179 diximus, nempe quod vis aestimativa, transacta sensatione huius sensibilis, non habet in se similitudinem qua media valeat iterum cognoscere illud. Ex quo enim male retentiva est, non manet in ea illa ipsa species quam a phantasia recipit, sed transit ad memoriam in qua veluti in thesauro reponitur. Quocirca, ut iterum insensatam illam rationem percipiat, debet denuo recipere a phantasia sensatam rationem sicut prius et ex ea elicere rationem insensatam, quam de novo percipit et ad memoriam transmittit. — Similiter fateri debemus quod vis aestimativa apprehendit obiecta in eorum absentia. Huius praecipuum fundamentum est insinuata auctoritas D. Thomae, qui adeo perspicue loquitur, ut ridiculum sit contrarium asserere. Placet verba sanctissimi Praeceptoris reproducere, ut sic clarius procedamus. Ait ergo: *Ad 6 dicendum, quod August. spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet, quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.* Ab hac generalitate quis, si cordate procedat, aestimativam excludat? Nullus sane. Quod quidem fecere cordatissimi et doctissimi nostri Complutenses, qui III *De anima,* disp. 21, num. 117 (53), haec docent: *Phantasia potest sumi... prout nominat sensum internum generalius sumptum, illum nimirum, qui potest ferri in res absentes, ac proinde prout comprehendit omnes sensus internos cognoscitivos praeter sensum communem.* Idem docuit sapientissimus Mag. Bañez citatus dub. 1 (54), ubi numerum quaternarium sensuum internorum statuens et exponens auctoritatem D. Gregorii Nysseni et D. Ioannis Damasceni tres solummodo internos sensus ponentium, videlicet imaginativam, aestimativam et memorativam, inquit (55) quod illa auctoritas *fortasis loquebatur de sensibus ita interioribus, quod habeant suas operationes in absen-*

(51) *Scholastica commentaria in Primam,* quaest. 78, art. 4, dub. 4, concl. 2; Duaci, 1614, t. I, p. 278b.
(52) l. c.
(53) *Artium cursus, III De anima,* disp. 21, quaest. 7, num. 117; Lugduni, 1637, t. IV, p. 571b.
(54) Ia, quaest. 78, art. 4, dub. 1; Duaci, 1614, t. I, pp. 272b-273a.
(55) l. c., p. 273a.

tia obiecti, et sine concursu sensuum exteriorum, cuiusmodi sunt illae tres potentiae. Nam de sensu communi probabilis est multorum sententia, quod nunquam habet operationem suam sine concursu sensuum exteriorum, neque aliquid cognoscit in absentia obiecti. De quo postea dicemus. Uti reipsa fecit denegavitque sensui communi capacitatem perfecte sentiendi in obiecti absentia et non concurrente sensu proprio, et solummodo concedens illi sensui facultatem ad illam imperfectissimam cognitionem quam aliquando habet media specie a phantasia in ipsum in somno derivatam. De qua iam egimus.

Nec dicas: quod si male faceret, qui aestimativam excluderet ab illa generalitate qua usus est S. Thomas iis verbis: *communis est omnibus intentionibus apprehensivis;* etiam male faciet, qui sensum communem excludat; cum etiam sensus communis sub eadem generalitate comprehendatur: quandoquidem ista propositio: *sensus communis sensatio est interior apprehensio* est aeque vera ac formalis ac ista: *sensatio imaginativae aut memorativae est interior apprehensio.* Cur ergo cum aequalibus veritate ac formalitate istarum propositionum sinistrum erit excipere aestimativam et non erit sinistrum excipere sensum communem.

194. Non, inquam, hoc dicas: quia iam tibi respondi cum Magistro Bañez quod ly *omnibus* quo utitur D. Thomas, non comprehendit nisi illas interiores apprehensiones de quibus loquitur arguens, qui sane de tribus dictis loquebatur; unde eas solummodo comprehendit pro illisque omnibus et solum distribuit. Quod ut tibi evidens fiat, eandem doctrinam tibi offero explicatius traditam, ad quod superfluum non erit argumentum proponere. Sic enim se habet (56): *Sexto praeterea Augustinus, 12 super Genes. ad lit., ponit tria genera visionum, scilicet, corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo, etc.* Vides argumentum probare intendens inter sensum et intellectum non dari nisi unicam vim internam cognoscitivam, nempe phantasiam. Dubium est quid per ly *sensum* intelligatur? Breviter et indubitanter dicam intelligi sensum proprium et communem. Fundamentum primum est usus Philosophi, D. Thomae et doctorum, qui frequentissime nomine *sensus* sensus externos et simul communem nominant. Mitto plura id comprobantia et solum definitionem phantasiae adduco, quae, ut iam vidimus, est *motus factus a sensu, etc.* Ubi per ly *a sensu* omnes, ut diximus, intelligunt sensus exteriores et etiam et praecipue sensum communem. — Secundum fundamentum est auctoritas praecitati Magistri Bañez, hoc ipsum numero 192 asserentis. — Tertium fundamentum est ratio hoc idem convincens. Etenim argumentum de triplici visionum genere agit: scilicet de intellectuali, quae propriissime spiritualis dicenda est; de spirituali, quae, ut alibi observavimus, est idem ac imaginaria; ac denique de corporali, quae est illa in qua obiicitur sensibus corpus non ab ipsis efformatum: quippe huius fabricae incapaces sunt. Et idcirco dicitur propriissime corporalis. Modo ergo argumentum vim non facit in visione intellectuali seu propriissime spirituali: quia illa nihil conducit ad explorandum numerum interiorum apprehensionum sensitivarum. Sed nec, et ob eandem rationem, facit vim in visione corporali: quia facultas illam visionem eliciens non est factiva imaginis quam cognoscat, sed cognoscit imaginem quae sibi obiicitur. Quod quidem commune est tam sensibus propriis quam communi. Quapropter dicitur communiter a philosophis quod opus sensus communis est sentire, sed minime phantasiari: quia phantasiari est opus facultatis imaginum effectricis. Tota igitur argumenti vis dirigitur ad vim internam quae idolum valeat efformare; et quia haec, inquit, est una, videlicet phantasia, infert inter intellectum et sensum, proprium scilicet et communem, non dari

(56) Ia, quaest. 78, art. 4, arg. 6.

nisi unicam vim apprehensivam, quae est phantasia. Hic est totius argumenti scopus et in illum dirigit suam solutionem D. Thomas, cuius verba sicut non comprehendunt facultatem elicitivam visionis intellectualis, sic nec facultatem elecitivam visionis corporalis comprehendit. Et obiter observa argumentum non intendere esse unum tantum sensum internum, sed duos. Unum quem supponit, nempe communem; et alium ad quem reducere satagit totam fabricam interiorum imaginum, quae est phantasia.

195. His omnibus credimus mentem D. Thomae elucidatam. Verum obiectionis stimulus adhuc pungit. Si namque de sensu communi dicimus non posse cognoscere nisi obiecta prout praesentia, cur non idem de aestimativa affirmamus? Insuper et magis urget: si de aestimativa diximus § 1, numero 179, non cognoscere nisi praesentia, quomodo dicimus nunc quod ad sensibilia absentia terminatur? Nonne haec contradictoria sunt? Pro huiuscemodi nodi enodatione praemittere placet definitionem aestimativae quam dedit Algazel (57), qui dixit aestimativam esse *potentiam apprehendentem ex sensato non sensatum.* Quam definitionem sic explicat adductus Bañez, dub. 7 (58): *Sensus est,* inquit, *quod sit potentia cognoscens ex specie sensibili reservata in phantasia speciem non sensibilem, ut amicitiam, etc.* Cuius definitionis et explicationis bonitas inde patet, quod, ut constat ex Avicenna, lib. VI *Natural.* (59) et ex Algazel, lib. *De anima* (60), proprius actus aestimativae est educere species non sensatas a sensatis speciebus, quas reservatas conspicit in phantasia. Unde aestimativa sentire non valet quin a phantasia immutetur, sicut nec sensus communis quin immutetur a sensibus propriis: est tamen discrimen valde notandum, consistens in eo quod sensus immutantes communem non conservant species sensibilium quae prius cognovere. Quocirca, ut sensus communis sentiat, nedum requirit actualem immutationem sensuum externorum, verum etiam debet habere sensibilia praesentia in seipsis. Ut autem aestimativa operetur, requirit utique actualem immutationem phantasiae; ceterum non requirit obiectum in seipso praesens, sed in sua specie quae in phantasia conservatur. Hincque provenit quod sensus communis ex duplici capite non potest absentia cognoscere. Primum caput est: quia non retinet speciem sensibilis quam prius recepit; quippe haec ad phantasiam, in qua reservatur, transivit. Secundum caput est: quod sensus a quibus immutari debet, quoties sentit, carent etiam specie obiecti prius a se cogniti; et idcirco requirunt quod tale obiectum iterum sit eis in seipso praesens, ut illud denuo cognoscant. Ast aestimativa in hoc ipso convenit et discriminatur a sensu communi; convenit quidem, quia non retinet speciem insensatam prius ab ipsa receptam; haec enim in memoriae thesauro reposita est. Unde, ut aestimativa actu cognoscat, deposcit actualem immutationem phantasiae; quamobrem dicitur non cognoscere nisi praesentia, hoc est, non valet cognoscere nisi ea quae actu aut de praesenti ei offeruntur a phantasia. Discriminatur etiam, quia cum phantasia conservet speciem obiecti in obiecti absentia, non requiritur praesentia obiecti in se ut sentiat aestimativa. Et ob hoc dicitur cognoscere obiecta in absentia ipsorum. Unde congruam disparitatem inter sensum communem et aestimativam assignavimus, et nullam contradictionem incurrimus: quia licet utrumque de eadem aestimativa affirmemus, hoc est, quod absentia cognoscat et quod solum cognoscat praesentia,

(57) *Philosophia,* lib. II, tract. IV, cap. 4; Coloniae Agrippinae, 1506 (in-8°, sine paginatione): *Aestimativa virtus est apprehendere de sensato quod non est sensatum: sicut ovis apprehendit inimicitias lupi.*

(58) I^a, quaest. 78, art. 4, dub. 7, §. *Circa ultimum;* Duaci, 1614, t. I, p. 284^a.

(59) Apud ALBERTUM MAGNUM, *Summa creaturarum,* part. II, tract. I *De homine,* quaest. 39, art. 1, num. 1; *Opera omnia,* ed. Vivès, 1890-1899, t. XXXV, p. 336^a.

(60) Cf. supra nota (56). Cf. etiam ALBERTUS MAGNUS, l. c.

non est secundum idem. Sed dicitur cognoscere absentia quatenus non requirit praesentiam cognitorum in seipsis. Et dicitur non cognoscere nisi praesentia, quia indiget actuali et praesenti immutatione phantasiae et praesenti oblatione speciei ut sentiat. Est denique aestimativa quoad hoc medium inter sensum communem ex una parte et phantasiam memoriamque ex alia. Sensus communis non valet sensatione perfecta cognoscere nisi praesens: quia exigit praesentem immutationem sensuum externorum; subindeque petit physicam praesentialitatem sensibilis. Phantasia et memoria abstrahunt a praesentia obiecti: quia nec ipsius physicam praesentialitatem exposcunt, nec praesentem immutationem alterius sensus, ut possint in praesenti sentire. Ast aestimativa convenit cum sensu communi in hoc quod est petere praesentem immutationem et oblationem speciei a phantasia; et convenit cum phantasia et memoria in hoc quod physicam praesentialitatem obiecti non exposcat. Unde de utroque medio participat et hac diversitate illa praedicata inter se haud convenientia convenientissime fundat. Per quae ad factam obiectionem, ob cuius gratiam haec omnia adducta sunt, affatim constat.

196. Arguitur *tertio :* Phantasia non ligatur in contemplatione extatica. Ergo nec sensus communis. Antecedens insinuatum est numero 190 et infra magis patebit; et consequentia probatur : a phantasia accipit sensus communis species quibus operetur, ut vidimus numero 192; sed phantasia non ligatur in extatica contemplatione; ergo nec sensus communis.

Confirmatur et declaratur primo: Stante immutativo sensus communis et specie qua media cognoscat, nequit talis sensus esse ligatus. In contemplatione extatica stat immutativum sensus communis, scilicet phantasia et species quae ab hac derivantur in illum. Ergo. Cetera liquent et maior praeterquam quod est manifesta, continet doctrinam D. Thomae, I *Contra gent.,* cap. 46, ad 2 (61), ubi docet quod sensus factus in actu per speciem sensibilem necessario sentit, sicut et intellectus necessario intelligit factus in actu per speciem intelligibilem.

Confirmatur et declaratur secundo: Si in contemplatione extatica essent expediti sensus proprii, implicaret quod tunc sensus communis esset ligatus. Ergo pariformiter supposita expeditione phantasiae. Conseqentiam suadet paritas et antecedens est per se notum.

Respondetur primo, omisso antecedenti, distinguendo consequens : *communis* ad sensationem imperfectam et aliunde emendicatam, transeat; ad sensationem perfectam ex sibi propriis, negatur consequentia. Ad cuius probationem dicas: verum esse quod in somnis phantasia immutat sensum communem in ipsumque species imprimit quibus absentia sensibilia cognoscat. Hoc tamen non est perfecte sentire, nec secundum ea quae sibi propria sunt, ut citato numero explicuimus. In praesenti autem loquimur de sensatione perfecta habita ex iis quae ad propriam sensus communis lineam spectant, ad quam sensationem ligatum esse asserimus, nec contrarium suadetur facto argumento. — Ad cuius primam confirmationem dicendum est totum id verificari; nobis autem, qui de perfecta sensatione loquimur, non obesse. D. Thomas intelligendus est iuxta modum quo sensus fit in actu per speciem sensibilem: quia si imperfecte fit in actu per speciem sensibilem non ex sibi propriis, sed aliunde habitam, tunc necessario utique sentit, sentit tamen imperfecte.

Ad secundam confirmationem negetur consequentia et paritas. Discrimen est quod sensus communis fit perfecte in actu per sensum proprium; et speciem quam ex eius immutatione habet, habet ex vi propriae lineae. Unde manifestam contradictionem incurreret, qui sensum communem perfecte immutatum poneret et

(61) Ed.. Vivès, t. XII, p. 55ª; ed.. Leon., t. XIII, p. 137ª.

simul ligatum assereret. Quod inconveniens non incurrimus, dum ligatum ad perfectam sensationem ponimus et expeditum ad imperfectam permittimus.

197. Ex duplici capite insurges contra dicta. Primo quidem sic: Sensus communis immutatur perfecte a sensu proprio, cum quo continuatur. Ergo etiam immutatur perfecte a phantasia, cui coniungitur. Antecedens a nobis conceditur et consequentia probatur: non minus coniungitur sensus communis cum phantasia quam cum sensu proprio. Ex coniunctione cum isto habet quod perfecte immutetur ab eo; ergo similiter. Ad haec: quo perfectius est immutativum et species ab eo immissa, eo perfectior est immutatio in facultate immutata; sed phantasia est perfectius immutativum quam sensus proprius et speciei ab hoc immissae praestat species a phantasia exhibita; ergo nedum aeque perfecte, sed perfectius immutatur sensus communis a phantasia quam a sensu proprio.

Respondetur dupliciter. Primo quidem concedendo antecedens et distinguendo consequens : *perfecte,* si cetera essent paria, conceditur; ceteris non paribus, negatur consequentia. Ad probationem, omissa maiori et concessa minori, negetur consequentia, quae ex praemissis haud infertur: eo quod non sunt cetera paria. Ad additamentum respondetur data distinctione, quam iam explico. Etenim ut aliqua facultas perfecte immutetur ab alia, debet facultas immutans esse taliter constituta quod valeat perfecte munus immutantis obire. Similiterque facultas immutanda debet esse perfecte idonea ad suscipiendum influxum facultatis immutantis. Sin minus, quamquam potentia immutans perfecte influat, non dabitur immutatio perfecta ob inidoneitatem (62) facultatis immutandae et econtra. Et potiori iure, si utraque facultas inexpedita aut non perfecta idoneitate gaudet. Tunc enim nec immutativa perfecte immutabit, nec immutanda perfecte influxum recipiet. Modo ergo quando concessum a nobis est phantasiam immutare sensum communem, est in somno. Et tunc phantasia vel non est plene soluta et ideo licet appareant phantasmata, *apparent distorta, et inordinata ut in febricitantibus,* ait inibi sanctus Thomas (63). Vel si appareant *phantasmata ordinata* atque ideo phantasia sit libera, non solvitur perfecte sensus communis, sed *ex parte:* quia (64) *ex aliqua parte manet ligatus.* Unde non valet perfecte suscipere influxum phantasiae immutantis. Relate vero ad sensus proprios econtra res se habet. Quandoquidem sensus isti plene ac perfecte influunt et sensus communis perfecte et plene solutus est ad recipiendum influxum et speciem; eoque perfectam sensationem elicit. Quare, licet concedatur phantasiam esse perfectius immutativum, nunquam tamen concedendum est perfectius aut aeque perfecte immutare sensum communem quam illum immutent sensus proprii, ob assignatum discrimen.

Secundo respondetur ad eandem obiectionem negando similiter consequentiam; ad cuius probationem et additamentum dicas: perfectionem immutativi et speciei non desumendam esse ab iis in esse entis aut materialiter sumptis, sed ab iis formaliter consideratis. Tuncque formaliter considerantur, quando attenditur reciproca proportio quae inter immutativum et immutandum, inter potentiam et speciem intercedere debet. Cum aequali vel maiori proportione maior vel aequalis perfectio speciei et immutativi concedenda est, non absolute, sed huic: quia respectu huius potentiae perfectior est species et immutativum quae cum ipsa potentia magis proportionantur. Modo ergo: maiorem absdubio proportionem dicunt cum potentia ea quae suae lineae propriae sunt, quam ea quae ex vi alterius lineae ipsi conveniunt. Quod sensus communis immutetur speciemque habeat a phantasia, non convenit ei ex vi pro-

(62) « *idoneitatem* » in ed. 1730.

(63) I[a], quaest. 84, art. 8, ad 2; ed. Leon., t. V, p. 328[b]: *Apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus.*

(64) « *qui* » pro « *quia* » in ed. 1730.

priae lineae; quod autem immutetur a sensu proprio, ex vi suae lineae ei convenit, ut supra diximus estque expressa doctrina nostrorum Complutensium citata disput. 15, num. 46 (65), ubi docent quod sensus communis habet suam affinitatem cum sensibus externis et phantasia, eoque est medium inter haec extrema, *et ita debet sapere naturam utriusque, quamvis aliter, et aliter; nam illa prior affinitas convenit illi formaliter, et ex vi propriae lineae, praecise sumptae; haec vero posterior materialiter ex coniunctione ad praedictam phantasiam, et participative ab illa: ac proinde deficienter, et imperfecte.* Unde patet quod sensui communi perfectius immutativum sit, quia ex vi propriae lineae eoque magis proportionatum, sensus proprius quam phantasia; et perfectior etiam ipsi sit, ob eandem rationem, species immissa a sensu proprio quam species a phantasia in sensum communem derivata; subindeque quod perfectius sentiat immutatus a sensu proprio quam a phantasia immutatus.

198. Ex alio capite obiicies contra solutionem argumenti : Etenim assertum nostrum statuit sensum communem ligari a contemplatione extatica, quod de plena ligatione intelligendum esse ex se liquet. Modo autem concedimus ipsum posse dici ex parte solutum, videlicet pro imperfecta sensatione. Ergo in solutione huius argumenti deserimus quod in asserto statuimus. Patet ista: quia plene absorptum esse et imperfecte sentire opponuntur.

Haec instantia petit secundam, quam promisimus, argumenti solutionem, quam dabimus ex instantiae solutione. Ad quam respondetur concedendo maiorem et distinguendo minorem: *solutum* in casu quo argumentum loquitur, concedo; in contemplatione extatica, subdistinguo: *concedimus etc.* permissive, est verum; assertive, est falsum. Nostrum assertum utique est quod in contemplatione extatica sensus communis absorbetur ita ut sentire non valeat. Contra quod proponitur argumentum quod quantumcumque prematur, nihil aliud concludere valet nisi sensationem adventitiam et imperfectam, quam in casu de quo argumentum loquitur, scilicet in eo qui somno materiali absorptus est, positive concedimus. In extatice vero contemplante non concessimus, sed permisimus. Et permisimus, quia etiam si concederetur, assertum maneret inconcussum: quia nulla contradictio adest in eo quod una potentia ligata sit ad actum proprium et perfectum, et simul non sit ligata ad actum imperfectum et adventitium. Per quod plane solvitur facta instantia. At pro secunda argumenti et confirmationum solutione modo dicimus:

Quod in contemplatione extatica sensus communis ligatur nedum ad perfectam sensationem, verum et ad imperfectam. Ratio est: quia anima vi superni luminis deserit id omne quod eius quietem inquietare valet; proindeque deserere sensus externos asseruimus. Concursus phantasiae ad ipsam contemplationem non potest inquietare animam, quinimmo coadiuvat ad ipsius quietem, ut infra dicemus. Unde ab illa non abstrahit anima. Quod autem phantasia sensum communem immutaret (cum hoc non potest fieri sine influxu radicali animae, ut quaest. 2 et 3 probatum est), inquietaret animam illamque diverteret a fruibilium attentione. Quocirca nullatenus valet tunc phantasia immutare sensum communem. Et plane cum activioris efficaciae sine comparatione sit contemplatio extatica quam sensus corporalis ad absorbendas vires sensitivas; si in somno ita ligantur hae ut ipsa phantasia quandoque nihil sentiat, et quandoque ita sentiat ut non valeat immutare perfecte sensum communem, licet ipsum queat interdum ad actum imperfectissimum immutare, quid de extatica contemplatione dicemus plus sine comparatione, ut diximus, absorbente? Videatur S. Thomas, art. 8 citato, ad 2. Et haec de sensu communi relate ad omnem religiosam extaticam contemplationem.

(65) *Artium cursus,* III *De anima,* disp. 15, quaest. 2, num. 46; Lugduni, 1637, t. IV, p. 388b.

§. IV. Aliqua pro subsequentibus assertionibus praemitto et plures sententias inter innumeras refero.

199. A sensu communi ad tres alios sensus internos: imaginativam videlicet, aestimativam et memorativam,sermo noster convertitur. Et *in primis* observandum est quod § 1 dicebamus, nempe hos omnes tres sensus phantasiae nomine insigniri. Quapropter dum in praesenti vestigamus an intellectus noster in omni contemplatione viae concursu phantasiae indigeat; an vero tam potens esse queat contemplationis impulsus ut etiam phantasiam liget, non loquimur de phantasia particulariter sumpta, sed de illa generaliter accepta et prout omnes illos tres sensus comprehendit, prout numero 177 observavimus nostrique Complutenses adducti, disp. 21, num. 117 (66), prius observavere. Unde licet in homine cogitativa sit quae intellectui ministrat, eius tamen idola seu imagines quas efformat, dicuntur frequentissime phantasmata, uti illas nominat Aristoteles (67), nominat D. Thomas (68) et omnes doctores ipsos sectantes communissime nominant.

200. Observandum est *secundo:* quod quia obiectum nostri intellectus, quod est quidditas materialis abstracta et universalis, vere subsistit in individuis, non potest noster intellectus pro hoc statu cognoscere perfecte quidditatem, quin ultimo terminetur ad individua in quibus subsistit; quiaque rationes individuales cognoscuntur per sensum, propterea requiritur sensus offerens rationes illas materiales a quibus abstrahatur quidditas contemplanda et ad quas quidditatem ipsam contemplatam comparet ut perfectam ipsius cognitionem habeat. Quod adeo verum est ut vel ipsas quidditates materiae prorsus expertes non cognoscamus pro hoc statu perfecte sine interventu phantasmatum. Quocirca animam nostram, spiritualis cum sit, cognoscimus modo per phantasmata corporis, cuius forma est. Veritatem ipsam non cognoscimus nisi ex consideratione rei circa quam veritatem ipsam contemplamur. Substantias separatas ipsum quoque Deum non possumus in hoc exsilio cognoscere quin ad phantasmata corporum convertamur, quamquam illorum non sint phantasmata, ut docet D. Thomas infra adducendus. Hocque est fundamentum illius effati quod adeo apud omnes invaluit, ut in paroemiam abierit: *Oportet intelligentem phantasmata speculari* (69).

Ex quibus constat utcumque quid sit phantasma speculari; quod quidem in praesenti prae oculis habendum est. Et etiam liquet quod dependentia quam a sensibus habet in hoc statu intellectus, non consistit solum in hoc quod pro nunc non valeat intellectus intelligere nisi accipiendo a sensibus ministrantibus sensibilia, qualiter sibi relictus intelligit pro nunc; sed etiam consistit in eo quod non possit idem intellectus, etsi in ipso supponantur species iam acceptae, exire in actum, quin aliquis ex dictis tribus sensibus concurrat offerendo phantasmata. Deserviunt quippe phantasmata tum ut ab ipsis abstrahatur species qua media cognoscat intellectus; tum ut ad instar ipsorum phantasmatum cognoscat naturam quam repraesentat species. Subindeque dependet dupliciter intellectus viatoris a sensu: primo in accipiendo species; secundo in convertendo se ad phantasmata ut naturam quam species repraesentat, contempletur. Ab illa priori dependentia pene absolvitur, cum species iam habet; et omnimode liberatur, cum per species inditas contemplatur. A secunda dependentia, ut minus quando intelligit per species quas a rebus accepit, liberum in regulari contemplatione non esse certum est. An vero liber etiam sit,

(66) Cf. supra, num. 177.

(67) III *De anima,* cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 471; Bekk., 432ª, 8-14.

(68) III *De anima,* lect. 13; ed. Vivès, t. XXIV, p. 178ᵇ.

(69) ARISTOTELES, *De anima,* lib. III, cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 471; Bekk., 432ª., 8-9. Cf. etiam *ib.,* cap. 7, num. 3; Didot, t. III, p. 470; Bekk., 431ª, 16-17.

cum intelligit per species infusas et quandoque cum per acquisitas prius acceptas intelligit? hoc est quod in praesenti digladiatione exploramus.

201. Observandum est *tertio :* aliud esse quod intellectus converti ad phantasmata debeat ut intelligat et aliud quod egeat phantasia actu phantasiante. Potest quippe phantasia munus suum iam exercuisse et quod intellectus modo non indigeat exercitio phantasiae, sed solo phantasmate iam producto conservatoque. Esseque inter haec diversitatem liquet: tum ex se; tum a simili speciei a sensibus phantasiae exhibitae in ipsaque phantasiae conservatae, media qua modo phantasia cognoscit quin illam modo recipiat, consequenterque quin sensus modo aliquid operetur. Tum etiam, quia non deest gravis notae theologus, de quo infra, qui adstruens necessitatem phantasmatum pro quacumque viae contemplatione, denegat concursum phantasiae actu phantasiantis requiri. Quo ostenditur non dari inconcussam connexionem inter concursum phantasmatum et phantasiae exercitium actuale.

202. Observandum est *quarto:* horum phantasmatum et ipsius phantasiae exercitium pro contemplatione habenda diversimode evenire. Primo enim concurrunt adeo manifeste ut sine ullo temporis aut discursuum dispendio cognoscantur phantasmata concurrentia et operatio phantasiae. Secundo in contemplatione magis subtili concurrunt minus clare, ita ut nonnulla diligentia opus sit ut dignoscantur. Tertio tandem solet quandoque contemplatio esse adeo arcana, suavis et elevata ut, licet detur phantasiae phantasmatumque concursus, ille tamen pene imperceptibilis sit. Hincque ortum duxit vox illa quae multum, etiam apud peritos, invaluit, quod in hac eminentissima contemplatione nec phantasiae nec phantasmatum concursus reperitur. Et dignum seria reflexione est quod in hoc praelibato omnes doctores convenire video; etiam eos qui negant phantasmatum concursum necessario pro quacumque viae contemplatione desiderari. Postquam enim talem concursum toto nixu eliminare conati sunt, concludunt dari interdum viae contemplationem sine phantasmatibus vel addunt: adeo subtilia sunt phantasmata concurrentia ad illam contemplationem, ut penitus imperceptibilia videantur. Quod quidem doctoribus contra quos procedunt, non opponitur; cum tamen ipsis qui hoc additamento utuntur, contrarietur. Qui sint isti auctores et eorum verba postmodum subiiciemus.

Vellem huius praelibati doctrinam exemplo non incongruo declarare. Oritur sol, sed adeo vastissimis nubibus circumtectus ut neutiquam, etiam a visu perspicacissimo, videatur. Solem praesentem esse certum est: quia diem adesse vident omnes. At solem in seipso nemo videt, sed solum in suo effectu. Huic similis est contemplatio de qua in hoc nostro *Cursu* aliquoties egimus, dicitur-que affirmativa aut per assensum. Ad quam contemplationem phantasmata concurrere negandum non est. — Itidem oritur sol nube quidem velatus, sed adeo tenui ut quamquam clarissime interposita conspiciatur, rotae solaris visionem haud impediat. Verum ea densitate gaudet nubes illa quae sufficiens est ut visus possit, quoad placuerit, solem in seipso illaesus intueri. Ecce contemplationem praecedenti subtiliorem, quae tamen sine phantasmatum, haud ardue cognoscibilium, interventu non fit. — Denique oritur sol, nube interiecta, sed adeo tenuissima ut vix vel bis aut pluries considerata appareat, eo vel maxime quia nubis subtilitas in causa est ut visus non valeat solis efficacissimam claritatem tolerare. Sic sunt phantasmata, ad quorum instar intellectum viatoris veritatem contemplari media huius status contemplatione dicitur. Quod an verum sit, exploramus.

203. Observandum est *quinto* ex D. Thoma, *Opusc.* LXX, quaest. 6, art. 2 (70): in omni cognitione nostra atten-

(70) *Opusc. LXX* (LXIII apud Vivès): *In librum Boetii de Trinitate expositio,* quaest. 6, art. 2, corp.; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 545[a]. — In ed. 1730 legitur: « *quaest. 5* ».

dendum esse id a quo incipit et id ad quod deducitur; hoc est, principium et terminum ipsius cognitionis. Principium ad apprehensionem pertinet; terminus autem ad iudicium: ibi enim cognitio perficitur. Cognitionis nostrae principium semper est idem: quia omnis nostra cognitio incipit ab apprehensione sensus, a qua oritur apprehensio phantasiae, quae est *motus a sensu secundum actum factus,* ut supra (71) dictum est. Et ad istam sequitur apprehensio intellectus nostri : quia phantasmata sunt intellectivae animae ut obiecta, ut dicitur III *De anima* (72). Est igitur verum quod omnis nostra cognitio incipit a sensu. At omnis nostra cognitio non habet eundem terminum: nam si loquamur de triplici cognitione speculativae partis, cognitio naturalis terminatur ad sensum: eo quod accidentia, quae sensu cognoscuntur et rei proprietates sufficienter exprimunt naturam rei. Tuncque iudicium quod intellectus efformat, conformari debet his quae sensus de re demonstrat; alioqui erit error. Si autem cognitio sit de re abstrahente a materia sensibili, sed non ab imaginabili, ut accidit in cognitione mathematica, tunc terminus cognitionis non est sensus, sed imaginatio, ad quam in mathematicis debet cognitio secundum iudicium terminari: quia iudicium mathematicum superat apprehensionem sensus.

Ultra haec dantur alia, quae superant sensum et imaginationem: quia nullatenus a materia dependent, neque secundum esse, neque secundum considerationem. Et horum iudicium non debet terminari ad sensum aut imaginationem. Ast ex his quae sensu vel imaginatione cognoscimus, in istorum cognitionem devenimus vel per viam causalitatis, ut cum cognoscimus per effectum causam non commensuratam, sed excedentem; vel per viam excessus et remotionis, quando omnia quae sensus vel imaginatio apprehendit, ab illis separamus, iudicantes omnia ea quae apprehendimus, longe ab illis superari (73). Igitur, dum Deum contemplamur, possumus uti sensu vel imaginatione ut principiis nostrae cognitionis, sed non ut terminis. Esset enim error insolens, si ad sensum vel imaginationem terminaretur contemplatio illa.

Dicta omnia in hoc numero deprompta sunt ex laudato D. Thoma, qui eisdem fere verbis ea quae tradidimus, docet Illa exscripsimus, ut illis huius controversiae fabrica innitatur. Sic enim spero proprium dictamen sine ambiguitate revelare, quod summe arduum est in praesenti ob confusionem materiae. Liquet ergo ex dictis contemplationem acquisitam, de qua praesertim loquitur D. Thomas, terminari quidem ad veritatem contemplatam quae percipi non valet a sensu vel imaginatione; incipere tamen ab ipsa imaginatione et sensu. Quiaque, ut cognitio perfecta sit, debeat veluti redire ad principium seu, ut formalius loquar, debeat sapere conditionem principii, idcirco etiam dum terminum contemplatur, debet in ea apparere aliquid in quo ostendatur a tali principio orta. Unde si aliqua contemplatio pro aliquo statu dependet a phantasmatibus, debet ostendere huiuscemodi dependentiam, etiam dum in termino conquiescit. An autem aliqua illius status contemplatio ab hac dependentia sit immunis? praesentis litigii argumentum est.

204. Observandum est *sexto:* quod iam quaestione 3 dicebamus, nostram controversiam dirigi ad contemplationem hominis puri et viatoris. Per ly *hominis* excluditur contemplatio angeli, qui nec homo est, nec sensus habet, quorum phantasmata propria sunt. Excluditur etiam contemplatio animae separatae et propter eandem rationem. Unde solum loquimur de contemplatione hominis et non loquimur de omni homine, sed de homine puro; per quod excluditur sanctissimus ille homo qui, cum vere homo sit, etiam est verus Deus, Dominus ac Redemptor noster. Nec loquimur de omni

(71) num. 176.
(72) cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 470-471; Bekk., 432a, 3-14.
(73) « *separari* » pro « *superari* » in ed. 1730.

puro homine, sed restringitur noster sermo ad hominem purum viatorem; per quod excluduntur comprehensores post corporum reassumptionem. Nec loquimur de homine puro viatore utcumque, sed formaliter et prout explicat in contemplando viatoris statum. Si namque viatorem Deus elevet interdum ad contemplandum aliter quam petat viatoris status, negari non debet quod possit tunc contemplari sine concursu phantasmatum. Quocirca, sicut dubium procedit de homine puro et non de alio qui aut non sit homo, aut homo purus non sit, sic etiam procedit de viatore secundum ea quae illius, ut viatoris, propria sunt. Consequenterque aliae contemplationes quae in viatore reperiri possunt et status viatoris propriae non sunt, uti de contemplatione faciali dicebamus quaestione 3, alienae sunt a praesenti controversia. Per quae titulus quaestionis explicatus est.

205. Observandum est *denique* seu potius ad memoriam reducendum multiplex contemplationum genus, quod proprium est status hominis puri viatoris. Etenim, ut diximus tomo I, lib. IV (74) et alibi, contemplatio dividitur prima sui divisione in philosophicam et religiosam. Illa mere speculativa est; haec autem affectuosa est dicitque tam ex parte principii quam ex parte termini caritatem. Rursus contemplatio religiosa dividitur in naturalem et supernaturalem. Naturalis elicitur ab habitu theologiae; et supernaturalis ab habitu fidei. Naturalis acquisita est; et supernaturalis subdividitur in acquisitam et infusam. Acquisita elicitur a fide concurrente cum intellectu iuxta modum proprium intellectus; et infusa elicitur ab ipsa fide donis illustrata et concurrente cum intellectu supra modum connaturalem ipsius intellectus. Quae omnia iam alibi expensa sunt. Videri possunt loco citato et tomo II, disp. 7, quaest. 1 (75) et disp. 13, quaest. 2 (76). Insuper dividitur contemplatio in eam quae est per affirmationem et in eam quae per negationem est. Prima affirmat de Deo quidquid perfectionis reperit, seclusis tamen imperfectionibus. Secunda negat de Deo omne quod reperit in creaturis aut in mentem creatam venire potest; procedit enim per excessum et in modo procedendi testatur Deum excedere in infinitum omne id quod ab ea cognoscibile est. Vide dicta quaestione illa 1, num. 8 (77). Tandem dividitur contemplatio hominis puri viatoris in eam quae ipsi competebat prout a Deo creatus est in iustitia originali et in illam quae ei convenit post lapsum. Membra huius divisionis notissima sunt, eoque declaratione non indigent. De his omnibus contemplationibus acturi sumus: quia dictaminum diversitas cogit ut de omnibus disputemus.

206. Emensis tot praelibatis, occurrit sententiarum memoria, si forte dabilis sit memoria quae capere valeat tot sententias. *Prima,* si sic nominari debet, adeo liberalis est in absolvendo intellectum a dependentia phantasmatum, ut fere omnes contemplationes manu prodiga a phantasmatum concursu immunes esse asseveret. Ac si dependentia intellectus a sensibus solummodo in aliis actibus a contemplatione verificaretur. Sic video mysticos aliquos discurrere. Et forsan ex hac dependentia quam adeo liberaliter comminiscuntur, oritur quod in via spiritus tot monstra quotidie serpere videamus. Deus Omnipotens hominem condidit capacem sublimissimae perfectionis et caelestis beatitudinis. Ad hoc inter alia ei contulit intellectum et in tali statu constituit ut naturalis illi intellectui sit dependentia a phantasmatibus. Cum hac a phantasmatibus dependentia potest homo perfectionem inchoatam et consummatam acquirere. Ut quid ergo adeo leviter ab hac subiectione iactatur immunis quem Deus huic subordinationi subiecit? Dedimus tomo II, disp. 1, quaest. 2, in

(74) *Mystica Isagoge,* lib. IV, num. 21; ed. 1924, p. 93[a].
(75) Ed. 1924 sqq.; pp. 260[a]-273[b].
(76) Ed. cit., pp. 677[a]-683[b].
(77) Ed. cit., p. 263[b].

fine (78), egregium Caietani testimonium contra hos qui sic procedere audent. Verum pro materia praesenti proprius et non minus eleganter procedit Eminentissimus hic theologus, I[a] part., quaest. 84, art. 8 (79), ubi dignissimus quod ab omnibus audiatur, ait: *Nota hic diligentissime, et cautissime, quod quia iudicium intellectuale ideo fallitur ligato sensu, quia non potest resolvere, quod iudicat, in particulare sensibile: consequens est, quod multo magis intellectuale fallatur, quando* (observa) *despiciuntur particularia, nec est curae, ut habeat iudicium rationis testimonium a sensibilibus. Et propterea in plurimos contingit labi errores, qui a superioribus inchoant iudicium; et ordinant doctrinas suas inconsultis sensibus. Unde Pater philosophorum Aristoteles nunquam a sensibus recedens, semper iuxta veritatem iudicavit.* Audiant haec omnes et iuxta ea regulent sensa sua.

207. *Secunda* sententia docet contemplationem acquisitam quae est per affirmationem, sive naturalis sit, sive supernaturalis, fieri cum dependentia a phantasmatibus. At contemplationem acquisitam quae est per excessum aut negationem, talem dependentiam non dicere. Unde sine phantasmatibus dari statuit. Auctores huius et aliarum sententiarum infra dabimus.

208. *Tertia* affirmat contemplationem infusam esse prorsus a phantasmatibus independentem; contemplationem vero acquisitam, quaecumque illa sit, a phantasmatibus indispensabiliter dependere. — *Quarta* tenet omnem contemplationem, sive acquisitam, sive infusam, phantasmatibus indigere; concursum autem phantasiae actu phantasiantis, iuxta dicta numero 201, nullatenus esse necessarium pro omni contemplatione. — *Quinta* denique, omissis plurimis, asserit distinguendum esse inter contemplationem propriam status iustitiae origineae et nostri status; pro illa prima negat necessitatem phantasmatum, quam pro hac secunda concedit.

Hae sunt principaliores sententiae e plurimis quae circa dubium praesens circumferuntur. Nostrum autem iudicium sequentibus §§ offeremus, ita ut secundum ordinem quo sententias modo relatas proposuimus, proponamus resolutionem nostram. Et immediate ea quibus talis resolutio arietatur. Insuper curabimus sic asserta disponere, ut prius de illis secundum veritatem ac rigorem metaphysicum seorsim disputemus, postmodum de ipsis simul iuxta mentem Aristotelis, D. Dionysii et Angelici Praeceptoris sermonem instituamus; quod de praecipuis agere pollicemur claritati consulentes.

§. V. In quo de contemplatione acquisita naturali et supernaturali, dummodo affirmativa sit, disputatur.

209. Sit secunda conclusio: *Contemplatio acquisita affirmativa naturalis et supernaturalis, quantumvis vehemens sit, non potest dari sine conversione ad phantasmata.* Hanc conclusionem defendunt plures gravissimi thomistae, ut sunt Caietanus (80), Bañez (81), Ferrara (82), Torre (83), nostri Complutenses (84) et Salmanticenses (85) innumerique alii, a quorum proinde allegatione abstinemus. Eorum tamen testimoniis sequentia curabimus exornare. Probatur sic *primo :* Etenim contemplatio acquisita affirmativa hominis viatoris est propria huius

(78) num. 28; ed. cit., pp. 16[b]-17[b].

(79) num. 3; ed. Leon., t. V, p. 329[b]. — In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 48* ».

(80) I[a], quaest. 84, art. 7; ed. Leon., t. V, pp. 326[a]-328[b].

(81) *Scholastica commentaria in Primam,* quaest. 84, art. 7; Duaci, 1614, t. I, pp. 381[a]-388[b].

(82) Cf. I *Contra gentiles,* cap. 65; Romae 1570, fol. 69c-71c; II *Contra gentiles,* cap. 73, §. *Quarto* sqq.; fol. 177[d] sqq. — *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIII, pp. 180[a]-184[b]; 463[b] sqq., num. 4 sqq.

(83) II[a] II[ae], quaest. 95, art. 6, disp. 14, §. *Ad primum;* Salmanticae, 1611-1612, t. II, p. 302[a]; Coloniae Agrippinae, 1630, t. II, p. 214[a].

(84) cf. infra in hoc numero et num. 220.

(85) Passim.

status. Ergo speculatur phantasmata. Antecedens liquet: quia de hac contemplatione loquimur, nempe de ea quae ad praesentem statum spectat, iuxta dicta numero 204. Et consequentia probatur: contemplatio illa respicit ut obiectum proprium quidditatem materialem; ergo dari non valet sine conversione ad phantasmata. Consequentia bona est: quia converti ad phantasmata seu phantasmata speculari idem est ac habere pro obiecto quidditatem materialitati concretam. Quandoquidem in ipsis phantasmatibus est quidditas, quam prout sic intellectus percipere non valet, donec a phantasmatibus illuminatis per intellectum agentem et ab ipso intellectu agente producitur species intelligibilis, qua intellectus possibilis redditur proxime capax ad cognoscendam quidditatem. Illam, inquam, quam species repraesentat, quae non repraesentat, nec valet repraesentare aliam nisi illam quae educta a phantasmatibus est. Quocirca requiritur pro illa contemplatione habenda recursus ad phantasmata.

Antecedens est Philosophi, III *De anima*, text. 8 (86) ac D. Thomae, inibi, lect. 8 (87) et I[a] part., quaest. 84, art. 7, ubi Bañez (88), qui dub. 1 (89) omnes discipulos D. Thomae sic sentire tradit. Idem docet Scotus in I *Sent.*, distinct. 3, quaest. 3 (90). Videantur Patres Complutenses, *De anima*, disp. 17, num. 25 (91). Sed placet audire D. Thomam, adducta lect. 8 (92), ubi explicans Aristotelem ait: *Apparet autem ex hoc, quod Philosophus hic dicit, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt, ... sed aliquid in rebus sensibilibus existens, licet intellectus apprehendat quidditates rerum, quae sunt in rebus sensibilibus: non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur.* Et citato art. 7 (93) inquit sanctus Doctor: *Intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliquam cognitionem ascendit.* Ab auctoritate affatim probatum est antecedens; quod etiam

Probatur a ratione breviter in hunc modum: Obiectum proprium contemplationis viatoris et intellectus illam elicientis convenit cum ipsis in gradu immaterialitatis. Quidditas materialis sic est relate ad contemplationem et intellectum hominis viatoris. Ergo. Illatio tenet et maior continet metaphysicorum doctrinam solidissimam. Probatur minor: quidditas materialis partim est in materia et partim extra illam, ut dictum est; sic est etiam intellectio acquisita et intellectus hominis viatoris; ergo. Probatur minor: intellectus et intellectio acquisita viatoris partim est extra materiam: primo, quia ille est facultas et haec est actus formae per se subsistentis et entitative spiritualis. Secundo, quia non egent sensu ut organo. Sunt etiam partim in materia: primo, quia pro hoc statu sunt facultas et exercitium animae, quae unita materiae est ut forma ipsius. Secundo, quia licet non indigeant sensu ut organo, indigent illo ut ministrante. Ergo vera est illa minor. Plura quibus haec ratio, quae sane magistralis est et ut talis a nostris thomistis et aliis celebratur, labefactari videtur, reperies apud laudatos Complutenses nervose obiecta et subtiliter soluta.

210. Confirmatur ratio facta: Anima,

(86) *De anima*, lib. III, cap. 4, num. 8; Didot, t. III, p. 468; Bekk., 429[b], 21-22.
(87) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 163[a].
(88) *Scholastica commentaria in Primam;* quaest. 84, art. 7; Duaci, 1614, t. I, pp. 381[a]-388[b].
(89) *Ib.*, dub. 1; ed. 1614, t. I, pp. 382[a]-384[b].
(90) Ed. Vivès, t. IX, pp. 87[a] sqq.
(91) Lugduni, 1637, t. IV, pp. 439[b]-440[a].
(92) III *De anima*, lect. 8; ed. Vivès, t. XXIV, p. 163[a]: ... *apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non...*
(93) I[a], quaest. 84, art. 7; ed. Leon., t. V, p. 325[b]: ... *rerum aliqualem cognitionem ascendit.*

prout radicaliter contemplatur in via, attingit quidditatem ut materiae concretam. Ergo similiter intellectus et intellectio acquisita. Ergo haec dari non valet sine conversione ad phantasmata. Ultima consequentia ex prima deducitur. Idem enim, ut dictum est, est cognoscere quidditatem materialem ac phantasmata speculari. Prima consequentia bona est: quia idipsum attingit contemplatio acquisita ut exercitium et intellectus ut facultas, quod anima contemplatur ut radix. Et antecedens probatur: quia anima viatoris non influit in contemplationem acquisitam nisi prout est forma corporis materiae unita, hocque debet exprimere dum influit; atqui non potest anima hoc explicare influereque ut forma corporis ei unita, nisi obiectum ab ipsa contemplatum sit quidditas materiae concreta, ut de se liquet; ergo.

211. Contra discursus factos obiicies *primo:* Sententia proposita numero 206, contra quam assertum nostrum procedit, non negat quidquid in eius comprobationem diximus; immo illud omne concedit additque quod licet omnia a nobis dicta vera sint de contemplatione acquisita simpliciter, non tamen sunt vera de ipsa contemplatione ut extatica; haec enim, prout sic, a phantasmatibus abstrahere debet. Unde nihil continet talis sententia bonae philosophiae adversum, nec in illam est recitata auctoritas Caietani.

Respondetur possibile esse quod illi mystici procedant iuxta sensum in hac obiectione expressum. Eorum tamen verba alio ipsos tendere demonstrant. Quandoquidem moventur ex consideratione ipsius contemplationis, ac si cum actu adeo nobili non compatiatur phantasmatum speculatio; de quo postea. Unde si aliud sentiunt, id exprimant. Verum quidquid de hoc sit, datam obiectionem aëream esse inde constat, quod contemplatio acquisita extatica convenit homini viatori quatenus viator est, hoc est, non extrahit illum a statu viatoris; ergo eius obiectum est quidditas materialis. Antecedens certum est: tum quia id plane concedunt adversarii; tum quia si talis contemplatio non esset propria huius status, extranea foret a praesenti controversia, in qua de contemplatione loquimur quae non sit supra conditionem status viatoris. Et consequentia probatur: obiectum intellectus hominis viatoris iuxta viae conditionem contemplantis est quidditas materialis; ergo quantumcumque crescat contemplatio acquisita in esse extaticae, non potest nisi quidditatem materialem aut per ordinem ad illam contemplari; subindeque consideratio illa contemplationis *in esse extaticae* nihil sententiae adversae prodest. Quocirca vel debent asserere contemplationem activam, prout extaticam, esse supra conditionem huius status, vel tenere talem contemplationem terminari ad quidditatem materialem aut per ordinem ad illam.

212. Obiicies *secundo :* Si intellectus hominis viatoris non posset contemplari nisi quidditatem materialem, quo quidditas esset (94) materialior, foret etiam magis ab ipso contemplabilis. Hoc non diximus. Ergo nec illud dicere debemus. Probatur sequela: quo aliquid magis habet de intelligibilitate, eo intelligibilius est; sicut magis visibile est quod est magis lucidum, eo quod lucidum est obiectum visus; ergo si obiectum intellectus hominis viatoris est quidditas materialis, magis materiale participabit magis de intelligibilitate ac proinde erit contemplabilius.

Respondetur negando sequelam. Ad probationem distinguitur antecedens: *de intelligibilitate* formali, conceditur; pro substracto, negatur antecedens. Est dicere quod intelligibilitas est duplex. Alia formalis et haec est ratio *sub qua* specificativa intellectus, qui obiectum attingit sub ratione entis et veri, iuxta dicta tom. I, lib. I, num. 132 (95). Et quantum de hac intelligibilitate magis habet obiectum, eo magis est intelligibile. Sicut in uni-

(94) « *esse* » pro « *esset* » in ed. 1730.

(95) Ed. 1924, p. 46ª.

versum quantum magis habet obiectum cuiuscumque facultatis de ratione formali sub qua proprium obiectum attingit, eo ab ipsa facultate attingibilius est, ut apparet in exemplo illo corporis lucidi. Alia intelligibilitas est materialis seu substractum illius formalis intelligibilitatis, ad cuius augmentum non redditur obiectum intelligibilius. Sicut non est visibilior eadem lux in maiori corpore, quamquam aequale corpus cum maiori luce visibilius sit. Relate ad nostrum intellectum pro hoc statu quidditas materialis est quae proportionat intelligibilitatem obiecti intellectus, ut sic iste possit illam attingere. Quamobrem dicitur et est obiectum proportionatum. Hinc tamen inferre non licet quidditatem magis materialem esse magis intelligibilem, ut dictum est.

Quae doctrina potest adhuc exemplo satis idoneo declarari. Etenim obiectum proportionatum nostri intellectus pro statu separationis est quidditas spiritualis, ut tenent omnes thomistae aliique. Ex quo nemo inferre potest quod quidditas magis spiritualis sit cognoscibilior ab intellectu separato. Eo quod spiritualitas non est ratio *sub qua* specificativa intellectus. Verum relate ad intellectum separatum dicitur obiectum proportionatum : quia est ratio proportionans intellectui rationem entis, quae illum specificat. Unde non sequitur quod magis spirituale sit obiectum proportionatum animae separatae, sed solum illa spiritualitas quae proportionata est cum intellectu animae separatae; quae quidem spiritualitas est ipsa anima et aliae similiter animae separatae. Angeli vero intellectus nostri obiecta proportionata non sunt. Subindeque illos solum imperfecte et deficienter naturali cognitione cognoscit, adhuc pro statu abstractionis seu separationis. Idipsum quod de spiritualitate dicimus relate ad intellectum separatum, dicimus de materialitate relate ad intellectum coniunctum. Unde non quidditas materialior, sed quae magis cum intellectu viatoris proportionat rationem entis, ea est eiusdem intellectus obiectum proportionatum.

213. Dices: Illa est ratio formalis intellectus sub qua omnia sua obiecta cognoscit. Intellectus viatoris omnia sua obiecta cognoscit sub ratione quidditatis materialis. Ergo materialitas est eius ratio formalis. Ergo maior materialitas cognoscibilior ab ipso est. Consequentiae bonae sunt et maior certa. Probatur minor: quia, ut ex dictis constat, quidquid intellectus viatoris attingit, vel est quidditas materialis, vel per ordinem ad illam cognoscitur; ergo.

Confirmabis: Ratio *sub qua* intellectus contemplatur proprium obiectum, est quae formalizat rationem *quae* talis obiecti. Sic est quidditas materialis respectu intellectus hominis viatoris: quandoquidem vel ipsam rationem entis formalizat, ut sic valeat ab ipso intellectu contemplari, ut vidimus numero praecedenti. Ergo quidditas materialis est ratio formalis, etc.

Respondetur argumento distinguendo maiorem: *cognoscit* cognitione eum specificante, concedatur; non specificante, negetur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Ad probationem minoris liquet ex ipsa distinctione magisque constabit ex ipsius explicatione. Etenim intellectus, sicut et quaevis alia potentia, specificatur a suis actibus et isti ab obiecto et illis mediis speciem in intellectum refundit, ut concors est metaphysicorum doctrina, cuius multoties in hoc nostro *Cursu* meminimus. Quae doctrina supponit reciprocam correspondentiam quae adesse debet inter intellectum et eius actus. Hi enim non speciem capiunt a quocumque obiecto intellectus, sed ab illo quod correspondet intellectui simpliciter seu secundum se accepto. Unde si quandoque terminatur ad obiectum correspondens intellectui non secundum se, sed facta aliqua reduplicatione huius aut illius status, ab illo obiecto non specificatur, sed a ratione entis, quae est ratio *sub qua* ad tale obiectum terminatur. Pariformiter philosophandum est de intellectu relate ad intellectionem. Non enim specificatur a contemplatione utcumque sumpta, sed ab illa quatenus

respicit rationem entis ut sic vel quatenus in obiecto huius illiusve status invenit contemplaturque rationem entis. Subindeque entitas prout sic contemplabilis est proprie et formaliter ratio *sub qua* intellectus. Consequenterque quod prout sic est magis ens, est pariter magis contemplabile ab intellectu. Alia vero obiecta quae non sunt propria intellectus sumpti secundum se, sed quatenus reduplicat hunc aut alium statum, nec intellectum, nec ipsius actum specificant, nisi quatenus in iis obiectis ratio entis reperitur. Quapropter ratio entis est ratio *sub qua* specificativa contemplationis. Et ista, prout sic, intellectui speciem impertitur. Quam veritatem vel ex eo quo facta obiectio se munit, par est colligere. Si namque intellectus pro hoc statu non potest cognoscere nisi quidditatem materialem vel *per ordinem ad illam,* planum est quod quidditas materialis non est ratio *sub qua.* Quandoquidem ratio *sub qua* non connotatur a facultate, cuius est, in proprii obiecti attactione; sed respicitur tanquam forma omnia a facultate attingibilia formalizans.

Per quae patet ad confirmationem; cuius minor neganda est. Constat enim ex modo dictis rationem entis neutiquam formalizari a materialitate illius quidditatis. Immo quidditas materialis materializat rationem entis, ut sic materializata valeat ab intellectu viatoris contemplari. Secus autem intellectus viatoris essentialiter differret ab intellectu animae separatae et uterque ab intellectu secundum se. Quod absurdum vitatur per hoc quod intellectus semper et sub quacumque consideratione habeat eandem rationem *sub qua,* quae est dicta ratio entis; quam iam diximus non formalizari, sed potius materializari a quidditate materiali; quae sane hoc facit proportionando entitatis generalissimam universalitatem, ut sic depressam intellectus viatoris illam contempletur. Unde ut proportionet, materializat et materializando proportionat.

§. VI. Apertum propositum aliis discursibus probo et aliquot obiectionibus in illos factis respondeo.

214. Quia haec conclusio fundamentum futurarum est, ideo in eius comprobationem plura adducere conveniens iudicamus, ut sic pro dicendis viam methodice sternamus et tunc modo posita remissive solummodo consideremus. Probatur ergo secunda conclusio sic: Implicat intellectum hominis contemplari nisi id quod habet rationem entis. Ergo implicat intellectum hominis viatoris contemplari nisi quidditatem materialem. Ergo et quod sine phantasmatibus contempletur Ergo contemplatio activa affirmativa hominis viatoris, quantumvis extatica sit, non est sine phantasmatibus. Ultima consequentia patet: quia si extatica illa contemplatio sine phantasmatibus esset, non implicaret hominem viatorem posse sine phantasmatibus contemplari. Secunda consequentia ex prima et ex dictis §. praecedenti nota est. Antecedens est omnino certum. Ex quo enim ens sit obiectum extensivum nostri intellectus, non potest iste cognoscere nisi ens. Unde vel ipsa non entia dum cognoscit, induunt rationem entis, quam ipse intellectus potens fabricat. Et hoc ob generalem illam rationem quod videlicet intellectus humani obiectum adaequatum, extensivum et terminativum est solum et omne ens. Quocirca non est ens quod cognoscere non valeat, nec valet cognoscere nisi ens. Quod quidem non est privative proprium intellectus, sed commune omnibus et singulis facultatibus, tum apprehensivis, tum appetitivis, tum et aliis. Quapropter non potest visus nisi lucidum videre, nec auditus nisi ad sonum valet ullatenus terminari. Similiter voluntas non appetit nisi bonum. Quod si quandoque malum amplectatur, est ob mentitum indumentum boni, quo ipsi proponitur illud malum.

Iam vero prima consequentia probatur: quidditas materialis est obiectum extensivum intellectus hominis prout viatoris

Ergo, prout sic, non est quidditas materialis quam cognoscere nequeat, nec valet cognoscere nisi quidditatem materialem aut per ordinem ad illam. Consequentiam suadet paritas obiecti extensivi intellectus hominis secundum se sumpti. Et antecedens probatur primo disertissimo Caietani testimonio Iª part., quaest. 84, art. 7 (96), ubi ait: quod quidditas materialis *pro statu isto non solum est intensive, sed extensive obiectum intellectus: quia nihil potest intellectus noster naturaliter intelligere, nisi in ordine ad quidditatem materialem. Quidquid enim de Deo aut Angelis naturaliter attingimus, causalitatis, aut excellentiae, aut negationis respectu sensibilium conditione vestitum cognoscitur, ut experimur.* Est ergo verum illud nostrum antecedens. Et in ipsa auctoritate fundamentum proponitur quo veritas ipsius comprobetur: omne enim quod cognoscimus viatores, *sensibilium conditione vestitum cognoscimus, ut experimur.*

Probatur secundo idem antecedens : Quidditas materialis est obiectum distinctivum intellectus hominis viatoris ab aliis facultatibus et a seipso ut separato et etiam secundum se. Ergo est obiectum extensivum intellectus hominis viatoris ut talis. Patet ista: quia obiectum extensivum idem est ac specificativum aut distinctivum, eo quod intellectui speciem impertitur illumque ab omnibus aliis secernit. Probatur antecedens : intellectus hominis viatoris absdubio differt ab intellectu hominis secundum se et ut separato, non differentia specifica, sed status; ergo per aliquid constituitur in statu in quo ab illis differt. Modo sic: sed non est aliud nisi quidditas materialis; ergo. Cetera per se nota sunt; et minor subsumpta inde liquet, quia nihil aliud assignabile est, ut ex dictis patet, per quod in illa quasi specie constituatur et per quod differat a seipso secundum alias considerationes accepto.

215. Contra hunc tamen discursum Caietani datae auctoritati subnixum obiicies *primo:* Caietanum loqui de contemplatione naturali nostri intellectus, ut ostendunt verba ipsius; non autem loquitur de contemplatione quam idem intellectus gratia virtutibusque adiutus habet, de quaque loquimur etiam in assertione. Ergo dato quod contemplatio acquisita naturalis viae nequeat sine phantasmatibus esse, dabitur tamen sine illis contemplatio supernaturalis. Ergo congruum suffugium non habemus in verbis quae ex Caietano transcripsimus.

Respondetur negando antecedens. Ly enim *naturaliter* quo utitur Caietanus, non solum comprehendit contemplationem acquisitam naturalem, verum et supernaturalem comprehendit. Quocirca ly *naturaliter* idem valet ac propria, natura intellectus viatoris considerata seu propria status, in quo est, conditione inspecta. Sic enim intellectus viatoris hominis sive naturali contemplatione procedat, sive supernaturali, semper tamen *naturaliter* debet speculari phantasmata seu naturale est illi, sive naturaliter, sive supernaturaliter contempletur, phantasmata speculari. Unico verbo ly *naturaliter* est idem ac non miraculose. Si nam que miraculose aut providentia extraordinaria ducatur, de qua contemplatione haud loquimur, tunc utique absque phantasmatibus contemplatur.

Esse autem hoc prorsus ad mentem Caietani, suadent auctoritas, ratio, paritas. Paritas quidem ipsius intellectus absolute sumpti, cuius obiectum extensivum est ens, et ideo sive naturaliter, sive supernaturaliter procedat, semper cognoscit ens; nec dabilis est contemplatio quantumcumque excedens, quanquam sit omnium suprema, nempe visio beatifica, in qua non contempletur ens. Ergo pariformiter, si quidditas materialis est obiectum extensivum hominis viatoris, ut perspicue asserit Caietanus, semper quod *naturaliter,* hoc est, non miraculose procedat, contemplatur per ordinem ad phantasmata. — Ratio desumitur ex dictis: quia nulla potentia, sive naturali, sive supernaturali modo procedat, potest

(96) num. 11; ed. Leon., t. V, p. 327ª: ... *ad quidditatem sensibilem. Quidquid...*

egredi ambitum proprii obiecti extensivi; ergo, etc. Insuper gratia non destruit naturam, sed perficit; ergo licet elevet intellectum, tamen nunquam illum extrahet ab hoc quod phanatasmata speculetur.

Auctoritas in idem collineans multiplex esse poterat, quia tamen de mente Caietani agimus, ipsius testimonio eiusdem auctoritatem exponere par erit. Sic enim ait Eminentissimus hic theologus, II^{a} II^{ae}, quaest. 174, art. 2 (97): *In eodem art. 2, in responsione ad 4 habes, quod quantumcumque sit excellens intellectualis visio prophetica absque imaginaria visione, nunquam tamen est sine phantasmatum ministerio : quoniam divina sapientia « disponit omnia suaviter ». Et naturale est homini absque phantasmate non intelligere.* Confer ly *suaviter* et praesertim ly *naturale est homini* huius testimonii, in quo plane de cognitione supernaturali sermo est, cum ly *naturaliter* et videbis omnia dicta mire inter se cohaerere et quod, iuxta Caietani mentem, nulla contemplatio acquisita datur sive naturalis, sive supernaturalis, quae sit sine phantasmatibus. Omittimus pro nunc id omne afferre (97bis) quod auctoritas modo exhibita probat. Nunc quippe de sola contemplatione acquisita loquimur. Infra autem, cum de infusa contemplatione loquamur, illam reproducentes prorsus enucleabimus.

216. Dices estque *secunda* obiectio: potentia non potest, etiam miraculose, egredi extra limites sui obiecti extensivi. Ergo contradictoria admittimus, dum ex una parte dicimus quidditatem materialem esse obiectum extensivum intellectus hominis viatoris et ex alia asserimus posse talem intellectum elevari ad cognoscendum obiectum quod non sit quidditas materialis. Consequentia nota est; et antecedens potest inductive ostendi in omni potentia: et ideo non potest visus audire, nec auditus potest, etiam miraculose, videre; nec similiter voluntas potest intelligere aut intellectus amare. Et etiam, uti a nobis dictum est, quia obiectum extensivum intellectus est ens, non potest intellectus cognoscere nisi ens. Ergo, etc.

Respondetur distinguendo antecedens: *extensivi* potentiae secundum se sumptae, conceditur; prout in aliquo statu, negatur. Duplex est obiectum extensivum potentiae: primum est extensivum relate ad potentiam secundum se et prout abstrahit ab hoc et illo statu. Et hoc est obiectum extensivum absolute et simpliciter, cuius limites non valet potentia, etiam miraculose, transilire. Secundum est extensivum relate ad potentiam prout in aliquo statu. Et hoc non est extensivum simpliciter et absolute, sed respectu potentiae prout ad illum statum spectantis. Dicitur tamen extensivum pro illo statu, quia potentia procedens secundum ea quae petit illius status conditio, non potest ultra illud operari; per quod non aufertur quod impulsu superioris agentis ipsa potentia elevetur ad operandum supra conditionem status in quo est, tuncque respicit consequenter obiectum superius. Ratio autem discriminis assignati inter illud duplex obiectum extensivum in promptu est. Quippe obiectum extensivum absolute et simpliciter tale impertitur speciem; et quia implicat quod specificatum suum specificativum excedat, propterea implicat actus intellectus qui ad ens non terminetur. Obiectum extensivum non simpliciter, sed supposita reduplicatione status alicuius, non specificat intellectum. Unde huius species manet integra, quanquam extrahatur ad cognoscendum supra proprii status conditionem.

217. Obiicies *tertio* et est replica : Quidditas materialis est obiectum intensivum et proportionatum nostri intellectus pro hoc statu. Ergo eius non est obiectum extensivum. Antecedens est certum; et consequentia probatur primo: quia intensivum et extensivum sunt dividentia ob-

(97) num. 3; ed. Leon., t. X, p. 395^{b}: *In eodem articulo secundo in responsione ad quartum, manifeste habes...*

(97bis) In ed. 1730 legitur: « *offerre* » pro « *afferre* ».

iecti in communi; ergo cum dividentia reciproce se excludant, non possunt in eodem coincidere rationes obiecti intensivi extensivique. — Probatur secundo: obiectum intensivum est etiam motivum quod convenire non potest obiecto extensivo, alioqui non foret extensivum, sed intensivum et proportionatum; ergo horum rationes non coincidunt.

Respondetur ex dictis distinguendo consequens: *extensivum* simpliciter, concedo; pro statu determinato, nego consequentiam. Verum est quod obiectum simpliciter extensivum intellectus non est intensivum, motivum aut proportionatum. Ast obiectum extensivum pro determinato statu est pariter proportionatum, motivum et intensivum. Est intensivum propter commensurationem proximae efficacitatis quam habet relate ad illud intellectus. Est motivum, quia species immittit. Est denique proportionatum, quia convenit cum intellectu in gradu immaterialitatis. Ultra quae est etiam extensivum, quia extra illud non potest operari intellectus, attenta huius status conditione. Quae munerum diversitas sat est ut eadem entitas possit dividere rationem communem obiecti in intensivum et extensivum, ut cernere est in quamplurimis aliorum divisorum dividentibus. Et sane coloratum, v. g., est obiectum intensivum et pariter extensivum visus ob datam rationem. Unde data doctrina communis est aliis obiectis et potentiis; per quod patet ad utramque probationem consequentiae.

218. Probatur tertio assertio nostra ex iis quae numero 203 praelibavimus. Etenim contemplatio acquisita, de qua loquimur, habetur mediis speciebus a rebus desumptis, id est, mediis speciebus acquisitis. Ergo non potest in hoc statu haberi sine conversione ad phantasmata. Antecedens liquet: tum ex dictis numero citato; tum etiam quia si hoc sic non esset, nulla differentia daretur inter contemplationem acquisitam et infusam, ut de se patet. Et consequentia probatur: quia species acquisitae habentur ab intellectu possibili ex phantasmatibus quae phantasia offert et intellectus agens illuminat; ergo intellectus possibilis nequit pro hoc statu contemplari sine phantasmatum adiutorio. Patet ista: quia nequit pro hoc statu acquisite contemplari sine speciebus acquisitis; istas sine phantasmatibus habere nequit; ergo nec acquisitam contemplationem. Ergo quantumcumque extatica sit talis contemplatio, sicut nequit esse sine speciebus acquisitis, sic nec sine phantasmatibus esse valet.

Confirmatur: Contemplatio dicta, quantumvis extatica sit, initium habet a sensu, quanquam non terminetur ad illum. Ergo quantumvis extatica sit, non est sine phantasmatibus. Antecedens constat ex illo praelibato; et consequentia probatur: quia, ut de se notum est, nulla contemplatio, quaecumque illa sit et sub quacumque intensione aut vehementiae impetu consideretur, dabilis est sine eo quod ad illam principiandam est penitus necessarium; ergo cum contemplatio activa praesentis status necessario habeat principium a sensu, dari sine sensu, hoc est, sine phantasmatibus non potest.

219. Contra datam rationem et eius confirmationem, quae, sana philosophia consulta, intentum plane suadent, obiicies *primo:* Species mediis quibus habetur contemplatio activa, non solum habentur per phantasiam, sed etiam et prius per sensus proprios et communem. Ergo in iis sensibus habet initium. Ergo etiam si extatica sit, non potest dari sine illis vel dabilis erit sine concursu phantasiae, quanquam ab illa habeat initium. — Ad haec: quod numero illo praemisimus est, quod contemplatio activa habet initium a sensu. Quo posito, urges: per ly *a sensu* vel intelliguntur omnes sensus, vel sola phantasia. Si primum, ergo ab omnibus illis initium habet. Ergo vel non datur sine illis, vel discursus facti non probant dabilem sine phantasia non esse. Si secundum, ergo mediis sensibus propriis et communi non acquiruntur species contemplationi illi deservientes. Unde ergo illas phantasia habet?

Respondetur, concesso antecedenti, di-

stinguendo consequens : *initium* mediatum, conceditur; immediatum, negatur consequentia. Secunda etiam consequentia negatur in sensu quem ostendit distinctio data. Itaque certum est species acquisitas haberi mediis sensibus propriis, quod adeo verum est ut sine illis species acquisitae repugnarent: quia nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, videlicet proprio, a quo immutatur communis, per quem immutatur phantasia; et sic de aliis facultatibus usque ad intellectivam. Quae omnia ex dictis §. 1 nota sunt. Quocirca negari non debet quod contemplatio acquisita initium habeat a sensu proprio et communi. Ast hoc initium mediatum ac remotum est, et insuper species non conservat, sed per illud transeunt usque ad phantasiam, quae phantasmata efformat et inde modo dicto species impressae intellectui contemplationique acquisitae subservientes producuntur. Unde phantasia est a qua habet immediatum initium contemplatio activa. Subindeque ab illa non abstrahit, quamvis extatica sit. Ab aliis autem sensibus, qui ipsius contemplationis principium immediatum non sunt, abstrahit nedum contemplatio extatica, verum et illa quae extatica non est; non quia illos sicut extatica liget, sed quia illis proxime et immediate non eget, licet eguerit praesuppositive ac mediate.

Per quae ad urgentiam liquet. Dicimus enim quod si loquamur de initio contemplationis activae mediate vel non formaliter aut proxime concurrente, tale principium sunt sensus proprii et communis, a quibus propter dicta abstrahit contemplatio extatica. Si autem de principio immediato proximeque ac formaliter requisito sermo sit, tunc ly *a sensu* solam phantasiam universim consideratam significat. Iuxta quae sumendae sunt propositiones illae quibus urgentia facta constat.

220. Obiicies *secundo:* Licet discursus positi probent circa contemplationem quae fit media specie de novo producta impressaque intellectui, nihil tamen probant, si applicentur contemplationi quae est a specie quae iam supponitur producta impressaque intellectui. Ergo ut minus talis contemplatio erit sine phantasmatibus. Illatio tenet; et antecedens probatur: quia iam supposita productione et impressione illius speciei, nec requiritur phantasia, nec phantasma a quo producatur; ergo contemplatio acquisita proveniens ab illa specie prius producta et habitualiter residens in intellectu non indiget phantasmatibus.

Respondetur: nos in tota hac quaestione prae oculis praesertim habere idipsum quod in omnibus aliis compellimur observare. Quod quidem omnibus scriptoribus commune est. Quandoquidem alia supponunt et alia ad se spectantia discutiunt. Ab hoc quod omnibus commune est immunes non sumus, nec talem immunitatem appetimus. Non enim esset (98) disputationum finis, nec in disputando methodus haberetur, si quaecumque occurrunt, disputanda forent. Et quantum ad praesentem controversiam attinet, debemus non discutere, sed supponere quidquid sanior philosophia theologiaque statuunt circa contemplationem activam. Hoc quidem non est nostri instituti controvertere, sed supponere et supra illud mystica nostra asserta fabricare. Asserunt philosophi ac theologi praesertimque nostrates contemplationem acquisitam huius status dabilem non esse absque phantasmatibus. Haec est eorum resolutio, a qua nos incipimus vestigantes an ea quae illi circa illam contemplationem docent, sint adeo indispensibilia ut, etiam si contemplatio summe vehemens extaticaque sit, verificari debeant. Affirmative respondimus. Quin tunc serio exponeremus quid sit converti ad phantasmata. Circa quod quamplurimi sunt dicendi modi. Alii dicunt intellectum ipsum phantasmata speculari, sed dividuntur: quia eorum aliqui ponunt hoc fieri per actum proprie reflexum intellectus; aliqui reflexum utique actum intellectus ponunt, sed improprie reflexum esse statuunt. Aliqui

(98) « *esse* » pro « *esset* » in ed. 1730.

demum tenent actum intellectus phantasma speculantis esse directum. Ex opposito opinantur alii non intellectum, sed intelligentem phantasmata speculari; quod evenit per hoc quod ab intellectu ad intelligendum parato descendat imperium in phantasiam quo haec excitatur ad speculandum phantasma, tuncque intellectum contemplari; quiaque actus phantasiae ab intellectu imperatae est actus intelligentis, idcirco verum est quod intelligens phantasmata speculatur.

Tot discordiae mysticam nostram tranquillitatem haud perturbant, eo quod illi solummodo necessarium est idipsum in quo illi dissidentes conveniunt. Foederantur illi in hoc quod necessaria prorsus sit phantasmatum speculatio et hoc est quod ab ipsis accipimus; de iis in quibus discriminantur, haud curantes. Qui omnia illa affatim discussa cupit, adeat Aristotelem, III *De anima,* cap. 8, text. 39 (99); ubi D. Thomam (100) et part. I[a], quaest. 84, art. 7; ubi Caietanum (101) et Bañez, dub. 3 (102); adeat et Complutenses nostros, III *De anima,* disp. 18, quaest. 6 (103); disp. 20, quaest. 2 (104) et disp. 21, quaest. 6 (105); adeat etiam Mag. Ioannem a Sto Thoma, *De anima,* quaest. 10, art. 4 (106). Quod vel sic propositum nobis satis superque sit. Parce digressioni eo animo factae ne forsan quis minus cordatus ea omnia a nobis hic discussa desiderasset.

Traditam doctrinam materiae praesenti applicantes, dicimus quod illa ipsa obiectio fit contra positionem eorum qui defendunt ad contemplationem huius status requiri phantasiae concursum; illamque solvunt dicentes quod intellectus etiam in actu primo constitutus per speciem quam prius accepit retinetque, non potest in contemplationem modo exire sine phantasmatibus : eo quod motiva quibus ducuntur, etiam illam contemplationem comprehendunt. Hoc dicunt et nos illos secuti idem factae obiectioni respondemus. Militant quippe circa illam contemplationem eadem motiva ac circa alias, ut intuens deprehendet. Unde non adest fundamentum ut a generali illa resolutione excipiatur. Vide dicta numero 200.

§. VII. Argumenta.

221. Contra conclusionem arguitur *primo* ex D. Paulo, I *ad Corinth.,* cap. XIV (107), ubi dicit Apostolus: *Orabo spiritu, orabo et mente,* quibus duplex oratio designatur: alia spiritu facta et mente alia; quod non ita intelligendum est ac si detur aliqua oratio quae sit actus intellectus et alia non, hoc enim ex tomo praecedenti liquet esse falsum. Sed ita intelligendus est Paulus ut illum Augustinus exponit lib. XII *De Genesi ad litteram,* cap. 24 et 25 (108), ubi per orationem spiritu factam intelligit contemplationem ad quam concurrit imaginatio alienata a sensibus externis; quae dicitur spiritualis, quia abstrahit a visibilibus. Eamque sic nominare solet D. Augustinus, uti observat D. Thomas. Vide a nobis dicta num. 177 et 193. Subindeque illam orationem spiritualem seu spiritu factam dicit. Per orationem vero mentis intelligit orationem quae est ab intellectu sine ullo prorsus imaginationis concursu. Quod in eodem cap. 24 (109)

---

(99) *De anima,* lib. III, cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 470-471; Bekk., 432[a], 3-14.

(100) *De anima,* lib. III, lect. 13; ed. Vivès, t. XXIV, p. 178[b].

(101) I[a], quaest. 84, art. 7; ed. Leon., t. V, pp. 326[a]-328[b].

(102) I[a], quaest. 84, art. 7, dub. 3; Duaci, 1614, t. I, pp. 387[a]-388[b].

(103) Lugduni, 1637, t. IV, pp. 479[b]-491[b].

(104) pp. 509[a]-516[b].

(105) pp. 563[b]-571[a] et *ib.,* quaest. 7; pp. 571[a]-576[b].

(106) *Cursus philosophicus thomisticus,* Philosophia naturalis, part. III, quaest. 10, art. 4; ed. Vivès, t. III, pp. 469[b]-480[a]; praesertim §. *Sed inquires* sqq., pp. 478[a]-480[a].

(107) v. 15.

(108) num. 50-52; Migne, P. L., t. 34, col. 474-476.

(109) num. 51; Migne, P. L., t. 34, col. 475: *Item spiritualis visio indiget intellectuali ut dijudicetur, intellectualis autem ista spirituali inferiore non indiget.*

amplius declarat dicens: *Spiritualem visionem indigere intellectuali, ut diiudicetur : intellectualem autem non indigere spirituali.* Hoc est, contemplatio quae incipit in imaginatione, indiget operatione intellectus; et contemplatio quae est propria intellectus seu mentis, non indiget imaginatione. Ergo datur contemplatio huius status sine phantasiae concursu.

Confirmatur alia clarissima scriptura, lib. II *Regum,* cap. XXIII (110), loquitur de seipso David et ait: *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam... Sicut lux aurorae, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.* Ubi suam contemplationem comparat luci aurorae mane absque nubibus rutilantis. Ex quo talem contemplationem sine phantasmatum nubibus esse fatendum est. Alioquin vana foret comparatio illa lucis radios suos sine interpositione offerentis.

Respondetur argumento textum illum D. Pauli declaratum iam a nobis esse tomo praecedenti, disp. 12, num. 5 (111) et ex ibi positis breviter dicimus : ibi sermonem esse de oratione vocali, quae melior est, si fiat spiritu et mente, quam si solo spiritu fiat. Quippe vocalis oratio vel fit in idiomate oranti noto, vel in idiomate sibi ignoto. Si ignotum oranti sit, orat quidem spiritu, hoc est, effectu; at mente, hoc est, intellectu non orat: quia non intelligit ea quae orando dicit. Et licet D. Augustinus aliter hanc Scripturam exponere videatur, eius tamen expositio nobis minime contraria est, quin potius favet: quandoquidem per spiritum intelligit spiritualem visionem, hoc est, imaginariam, ut ipse S. Doctor explicat. Per mentem intelligit visionem seu contemplationem intellectualem. Vide a nobis dicta citatis numeris. Unde sensus Augustini est quod ad contemplationem requirit Apostolus imaginationem et intellectum. Intellectum videlicet operantem, at cum imaginationis concursu. Et hoc est quod nos defendimus.

Verba illa quae ex eodem Augustino nobis obiiciuntur, planum sensum habent. Illis enim nostrum praelibatum numero 203 positum continetur. Diciturque visionis spiritualis seu imaginariae iudicium ad intellectum spectare. Quod dicto praelibato asseruimus, statuentes quod, licet contemplatio acquisita quoad acceptionem spectet ad phantasiam, quoad iudicium spectat ad intellectum, qui ipsius terminus est. Et hoc est quod D. Augustinus docet iis verbis, quorum sensus est: *spiritualem visionem indigere intellectuali ut diiudicetur,* hoc est, ut de illa feratur iudicium, quod iudicium non ad imaginationem, sed ad intellectum pertinet, ut constat ex antea dictis. *Intellectualem autem* (contemplationem) *non indigere spirituali.* Supple, *ut diiudicetur:* quia, ut dictum est, nullius contemplationis iudicium praesertimque intellectualis ad imaginationem spectat. Unde licet illa contemplatio intellectualis phantasmata indispensabiliter requirat, non eget illis *ut diiudicetur,* sed ut iuxta huius status conditionem habeatur.

Ad confirmationem respondetur dupliciter. Primo: quod illa Davidis contemplatio dicta est absque phantasmatum nubibus, quia phantasmata illi deservientia pene imperceptibilia fuere, iuxta dicta numero 202. — Secundo ex modo dictis respondetur: illam contemplationem fuisse quidem sine nubibus phantasmatum quoad iudicium seu sine phantasmatibus quae illam terminarent, non tamen fuisse sine nubibus quoad acceptionem seu quae illius principia forent.

222. Dices: Quod contemplatio religiosa acquisita non terminetur ad imaginationem, est proprium cuiuscumque contemplationis religiosae, etiam infimae. Sed contemplatio illa Davidis fuit valde suprema. Ergo imaginatio non fuit illius principium.

Respondetur : quod illa contemplatio vel fuit supra conditionem status viatoris, vel si fuit iuxta conditionem huius status, aut fuit per species infusas, aut per acquisitas. Si primum, illa contemplatio non est huius quaestionis. Si secundum,

(110) v. 2 et 4.

(111) Ed. 1924 sqq., t. II, pp. 579ª-580ᵇ.

non est huius conclusionis, in qua de infusa contemplatione non agimus. Si tertium, quantuncumque suprema figuretur, initium habuit in imaginatione. Secus autem non esset habita per species acquisitas. Quid autem de hac Davidis contemplatione positive sentiamus, infra commodius aperiemus. — Perfectissimam fuisse illam contemplationem de qua loquitur David, nunquam abnuam. Verum si acquisita fuit, non fuit sine phantasmatibus, sicut minus perfecta inter omnes contemplationes acquisitas; quanquam illius contemplationis phantasmata pene imperceptibilia fuerint. Quod discrimen sufficientissimum est ad fundandam maiorem perfectionem illius contemplationis supra reliquas acquisitas.

223. Arguitur *secundo:* Per hoc quod intellectus viatoris attingat quidditatem materialem et nihil nisi per ordinem ad illam cognoscat, verificatur quidquid requiri diximus pro contemplatione acquisita huius status. Ergo non requiritur speculatio phantasmatum. Patet ista : quia phantasmatum speculatio tunc fit, quando, cognita quidditate materiali, regreditur intellectus supra phantasmata a quibus extracta fuit species quidditatis materialis repraesentativa. Unde prius cognoscitur quidditas illa materialis et postmodum ex cognitione illius invitatur intellectus ad cognoscenda singularia, in quibus a parte rei invenitur singularizata a quibusque abstracta fuit. Et haec est conversio ad phantasmata vel hoc fine fit talis conversio, ut tenent philosophi ac theologi; vide quos dedimus numero 220.

Iam vero antecedens probatur discurrendo per omnes rationes quibus assertum probavimus. Etenim contemplatio terminata ad quidditatem materialem est propria huius status. Terminatur ad obiectum proprium intellectus viatoris. Quidquid cognoscit, vel est dicta quidditas, vel per ordinem ad eam. Habetur mediis speciebus a rebus acceptis, subindeque habet initium a sensu. Ac denique non est motivum quod assertum nostrum suadeat quod non verificetur per hoc solum quod intellectus viatoris contempletur quidditatem materialem aut per connotationem ad ipsam ea quae materia carent, contempletur. Ergo tenet illud antecedens.

Respondetur distinguendo antecedens: *quidditatem materialem* secundum omnia sibi intrinseca, concedatur; inadaequate, negetur antecedens. Duplex est cognitio rei. Prima secundum praedicata metaphysica, ut cum hominem cognosco per hoc quod sit animal rationale. Quae cognitio perfecta quidem est, sed inadaequata ipsius naturae, cum aliquid intrinsecum ipsi non cognoscatur. Et ideo datur alia cognitio, per quam non solum cognoscitur natura hominis, v. g., quoad dicta praedicata metaphysica, verum etiam secundum modum quo illa natura reperitur in singularibus, qui modus est illi naturae omnino intrinsecus. Et haec cognitio simpliciter perfecta est, nec potest intellectus esse aut dici perfecte cognoscitivus naturae, donec illam hoc modo contempletur. Quod quidem adhuc dupliciter fieri potest. Primo cognoscendo naturam secundum modum quem habet in singularibus indeterminatis seu vage, ut cum non solum cognoscitur homo, sed aliquis homo. Secundo cognoscendo naturam secundum modum quem habet in singularibus determinatis, ut cum cognoscitur ut subsistens in Petro et Paulo. Harum cognitionum ultima est perfectior aliis, ut de se liquet.

Ad has cognitiones habendas ex duplici capite incitatur intellectus. Primum est ipsius genium semper in veritatis cognitionem inclinans. Quiaque probe cognoscit quidditatem materialem haud subsistere prout illam videt in specie repraesentatam, idcirco inclinat ad ipsius cognitionem secundum modum quem ibi deesse considerat. Secundum caput est ipsa species impressa, in qua licet directe et clare non repraesententur singularia in quibus quidditas illa existit, repraesentantur tamen indirecte et in confuso. Unde cupit illa cognoscere clare distincteque. Quod sic ea cognoscat in ipsorum

prima cognitione, est sibi impossibile pro hoc statu. Quamobrem phantasiam excitat ut operetur et ad phantasmata regressus videt modum quo natura in singularibus est, sicque illam perfecte cognoscit.

Haec doctrina, quam praesentem habere debent quotquot rem quam controvertimus, callere cupiunt, habet contra se quamplurimas easque gravissimas instantias, quas omittimus propter dicta num. 220: quia videlicet nobis datum non est de illis disputare, sed, suppositis omnibus quae de conversione ad phantasmata docet selectior philosophia theologiaque, illa applicare aut super illa construere fabricam nostrae contemplationis extaticae. Qui autem ea comprehendere cupiat, repetat laudatos doctores praesertimque Eminentissimum Caietanum et apud ipsum in illo art. 7 quaestionis 84 ex I^a parte (112) illa omnia mirabitur nervosissime obiecta et subtilissime enervata.

Dedimus rationem ob quam negavimus argumenti antecedens. Ad omnes eius probationes simul respondetur : quod contemplatio propria huius status habet pro obiecto proprio quidditatem materialem perfecte cognitam; ad quod necessaria est cognitio modi quo ipsa quidditas subsistit in singularibus, ut dictum est. Quam quidditatem perfecte cognitam et per ordinem ad illam prout sic cognoscit intellectus hominis viatoris quidquid cognoscit. Habetur etiam mediis speciebus per sensus acquisitas et habet initium a sensu; quam suam veluti originem probe ostendit, dum ad ipsum sensum regreditur quo naturam quidditatis materialis perfecte noscat. Sicque ex perfecta cognitione quidditatis materialis consurgere valeat ad contemplationem, cuius hoc exsilium capax est, immaterialis increatae veritatis. Quam absdubio contemplari non posset, quin prius materialem quidditatem perfecte contemplaretur. Unde contemplatio acquisita huius status a phantasmatibus dependet; a qua dependentia immunis non est, quamquam extatica sit.

224. Rogabis : Estne indispensabilis conversio ad phantasmata pro contemplatione imperfecta quidditatis materialis? Ratio dubitandi est primo: quia dicta omnia de contemplatione perfecta loquuntur. Secundo, quia conversio ad phantasmata requiritur ad cognitionem illius modi quo quidditas subsistit in singularibus. Ergo cum cognoscitur quidditas sine illo modo, non datur conversio illa.

Respondetur: probabile reputari a laudato Magistro Bañez (113) conversionem ad phantasmata requiri solum pro contemplatione perfecta huius status. Verum cum sola cognitio perfecta quidditatis materialis possit esse motivum, ut dictum est, quod elevet ipsam contemplationem acquisitam ut terminetur ad veritatem increatam, inde est quod non est dabilis contemplatio increatae veritatis in hoc statu sine phantasmatibus. — Sed respondetur secundo cum eodem Magistro et aliis recursum ad phantasmata necessarium esse etiam pro contemplatione imperfecta. Cuius subtilissimam rationem dedit adductus Caietanus, dub. 5 (114), per haec verba: *Argumentum ex primo capite deficit in consideratione conditionum immaterialis cognitionis. Cum enim intelligere sit operatio immaterialis, et consequenter a corpore, et corporis conditionibus sese elevans: si intellectio perfecta alicuius obiecti in aliquo intellectu adeo depressa, atque obligata corpori est, ut phantasmate egeat corporeo; a fortiori intellectio imperfecta, cui minus debetur elevatio a materialibus conditionibus, magis alligata erit phantasmati. Experimur enim in nobis, quod quanto perfectius contemplamur, tanto purior redditur a phantasmatibus cognitio, quamvis totaliter denudatam non habeamus. Oportet igitur in omni nostra cognitione phantasmata concurrere, si perfecta absque phantasmate fieri nequit.* Unde pro omni

(112) Ed. Leon., t. V, pp. 326^a-328^b.

(113) I^a, quaest. 84, art. 7, dub. 2, concl. 2; Duaci, 1614, t. I, p. 386^a.

(114) I^a, quaest. 84, art. 7, dub. 5, num. 15; ed. Leon., t. V, p. 327^b.

acquisita contemplatione phantasma requiritur. Pro perfecta, ob assignata motiva; pro imperfecta, quia perfecta dari sine illis non valet.

Per quod patet ad rationes dubitandi. Ad primam quidem fatemur de cognitione perfecta locutos nos fuisse: quia de illa, utpote immaterialiori, est maior difficultas; qua circa illam perfectam cognitionem superata, relinquitur manifestum quid de imperfecta dicendum sit. Quem modum observatum a D. Thoma testatur adductus Magister Bañez (115), qui ad secundam rationem dubitandi negat (116) cognitionem imperfectam non terminari ad modum illum quidditati materiali intrinsecum, nec oppositum ab aliquo suaderi posse adstruit.

225. Arguitur *tertio:* Inter omnes sensus molestissima et contraria est quieti contemplationis phantasia. Ergo ab illa abstrahere debet contemplatio acquisita vehemens viatoris. Patet ista: quia propter molestiam quam causant et oppositionem quam dicunt cum contemplationis quiete facultates aliae, dictum a nobis est ab ipsis abstrahere contemplationem vehementem. Antecedens autem certissimum est apud mysticos vel inquietam imaginativae naturam cum scholasticis describentes, vel eius pertinacem inconstantiam in orationis exercitio tolerantes. Et ne omnia quae circa haec afferri poterant supprimantur, audiendus est Richardus lib. III *De contemplatione,* cap. 1 (117), inquiens: *Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix, et reparatrix imaginatio? Recedat procul ab hoc negotio tot phantasiarum formatrix imaginatio, quae tot corporalium formas quotidie novas creat, antiquas reparat, et per tam multiplices, variosque modos pro arbitrio disponit, et ordinat. Nihil hic prosunt, immo multum obsunt suorum simulacrorum tam copiosa multitudo.* Ipse Richardus (118), eandem materiam versans, definit imaginativae actum per hoc quod sit cognitio quae *per devia quaeque lento pede, sine respectu perventionis passim huc, illucque vagatur.*

Mirissime huius sensus indolem rotunde quieti contemplationis contrariam ostendit Seraphica Doctrix Mater nostra (119), de insultibus quibus animam inquietat sermonem faciens et Deum enixissime deprecans ut amentem illam potentiam ligare dignetur, quo pacifice contemplationis dulcedine perfruatur. In quibus duo notanda sunt pro re praesenti. Primum est, quod phantasiam amentem dicat; quo unico verbo quidquid Richardus aliique doctores de istius sensus genio inconstanti et irrequieto dixere, comprehenditur et simul ostenditur neutiquam necessarium esse pro contemplationis exercitio. Quid enim pro contemplationis officioso otio amens facultas conducat? Secundum est, quod expertissima Doctrix, contemplationis avida, deprecatur Deum ut liget imaginationem. Ex quibus constantissime sequentes illationes deducuntur: Ergo in contemplatione extatica ligatur imaginatio, alioquin hoc non peteret sanctissima Theresia. Ergo imaginatio quietem contemplationis perturbat. Ergo non est ad contemplationem necessaria. Ergo contemplatio extatica acquisita datur sine phantasmatum speculatione.

Respondetur breviter, concesso antecedenti, distinguendo consequens: *ab illa* secundum modum inquietum quem in operando habet, conceditur; secundum substantiam, negatur consequentia. Est dicere: quod phantasia potest dupliciter considerari. Primo, secundum substantiam sui ministerii, quatenus videlicet offert intellectui phantasmata quae speculetur. Secundo, iuxta modum quo munus hoc exercet, qui quidem inquietus ac tumultuosus est. A phantasia secundum

(115) l. c. concl. 3; ed. 1614, t. I, p. 386ª.
(116) l. c., §. *Ad argumenta;* t. I, p. 386ᵇ.
(117) RICHARDUS A S. VICTORE, *De gratia contemplationis libri quinque* (Opus dictum *Benjamin major*), lib. III, cap. 1; Migne, P. L., t. 196, col. 109.
(118) *Op. cit.,* lib. I, cap. 3; Migne, P. L., t. 196, col. 66.
(119) Passim. Cf. *Vida,* cap. 17 y 30; ed. crit., t. I, p. 126 y 245. *Moradas* IV, cap. 1; ed. crit., t. IV, p. 51-52, ubi phantasia nominatur *tarabilla de molino.*

hanc considerationem abstrahit vehemens contemplatio. Unde illam sub hac consideratione suspendit non minus ac sensus omnes proprios communemque. Ab ea autem secundum primam considerationem non abstrahit, nec potest abstrahere. Cuius ratio ex dictis nota est. Quia operatio phantasiae ministrat intellectui et utraque potentia operatur propter unum. Quocirca, formaliter loquendo, ibi non sunt plures potentiae, nec plures operationes, sed una. Iuxta illud *ubi sunt plura propter unum, etc.* Unde sub hac consideratione phantasia non est amens, nec obest, sed prodest contemplationi. Nec fundamentum adest ut contemplationi obesse dicatur facultas cuius operatio ipsi contemplationi famulatur, et quandoque, cum contemplatio est valde perfecta, pene imperceptibilis est, et phantasmata quae tunc offert, sunt similiter pene imperceptibilia, uti constat ex supra dictis ampliusque ex infra dicendis constabit. Quapropter censuram illam Richardi adversus phantasiam phantasiaeque simulacra vel non probamus, vel illum exponimus de phantasia sub illa consideratione sumpta ac de simulacris non adeo depuratis, quod videtur significare phrasis illa *tam copiosa multitudo* et illud *pro arbitrio disponit.* Nos autem non loquimur de phantasia simulacrorum *copiosa multitudine* concurrente, nec disponente pro ipsius *arbitrio;* sed ex imperio intellectus, subindeque concurrente ita ut intellectui non obsit, sed prosit.

226. Ex dictis habes quod phantasia secundum substantiam non est molesta contemplanti, nec quieti contemplationis contraria. Sub qua consideratione non vocavit illam amentem Seraphica Mater nostra, nec ligari petiit; sed sub illa alia consideratione qua tumultuose procedens pacificum otium contemplationis inquietat, prout sic ligatam cupiebat alma Doctrix. Quod quidem consequitur quisquis extatice contemplatur. Quod vel inde notum est quod phantasia nec alius quilibet sensus valet operari, quin anima in ipsum influat, ut in hac disputatione ponderatum est a nobis. Anima in extatica contemplatione est penitus tradita fruibilibus. Unde vires non habet quibus in phantasiam influat, nisi solummodo ex ea parte qua ipsa adiuvatur ut feratur in obiectum proprium. Subindeque cum phantasia adiuvet, quatenus phantasmata offert et non sub illo modo quo inquietat; idcirco sub isto modo ligatur; manet tamen quoad substantiam soluta.

Haec dixerim de phantasia locutus: quia video frequentissime mysticos haec de phantasia dicentes, cum tamen fere omnia quae dicunt, non sint phantasiae propria, sed cogitativae. Quae vel est, vel videtur caeca, vaga, inconstans, incerta, volubilis, illex, uti ille alius aiebat de fortuna. Et ut ad doctores a quibus discere debemus *quod quid est* rerum, accedamus, invenimus D. Thomam, II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 3 (120), dicentem quod *cogitatio est respectus animi ad evagationem pronus.* Ast haec propensio quam ad evagationem habet cogitativa, non semper exercetur. Propensionem quidem semper habet: est enim ipsi naturalis; non tamen semper illam habet in actu secundo, sed quandoque, videlicet cum ex solo intellectus imperio procedit, propensionem ad evagationem conservat, verum pacifice et fere imperceptibiliter operatur. Per quae solvimus nonnullas instantias quae contra dicta fieri poterant.

§. VIII. Dubii decisio circa contemplationem religiosam acquisitam quae per negationem procedit.

227. Sit nostra tertia conclusio: *Contemplatio extatica acquisita quae per negationem aut remotionem procedit, sive naturalis sit, sive supernaturalis, non potest haberi ab homine viatore sine concursu phantasmatum.* Assertio haec

(120) ad 1; ed. Leon., t. X, p. 427^{a}: *Cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.*

est contra auctores magnae notae, ut sunt Cartusianus mox adducendus; V. N. Thomas a Iesu, *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 1 (121), pro ipsa referens (122) Philosophum (123), Thienensem (124), Toletum (125) et Valentiam (126); qui an vere ex adverso sint, ut minus de Aristotele, infra examinandum est. Sic sentiunt et alii, quorum meminit noster Nicolaus a Iesu Maria in sua egregia mystica *Elucidatione phrasium mysticarum* Extatici nostri D. S. Ioannis a Cruce, part. II, cap. 3 (127). Hi omnes auctores aliique sibi persuadent sententias adeo oppositas in hoc puncto concordari, si teneatur ex una parte contemplationem acquisitam affirmativam fieri non posse sine phantasmatum concursu et ex alia asseratur contemplatio acquisita negativa ab hac dependentia immunis. Nos autem concordiam hanc non admittimus cum doctoribus supra laudatis: Caietano (128), Ferrara (129), Bañez (130), Torre (131), Ioanne a Sto Thoma (132), Complutensibus (133) et ipso Nicolao a Iesu Maria (134), iuxta quos statutum est quod continet nostra assertio. Quae

228. Probatur sic primo: In omni contemplatione acquisita negativa adsunt similitudines corporeae. Ergo et concursus phantasiae. Consequentia liquet: quia similitudines corporeae propriissime ad phantasiam spectant. Antecedens autem probatur: In omni contemplatione acquisita negativa est aliquid quod removeatur a Deo, et ideo dicitur per remotionem; seu est aliquid quod negetur de Deo, et ideo dicitur per negationem. Sed id quod removetur a Deo seu de ipso negatur, sunt similitudines corporeae et creatae, supra quas omnes cognoscimus Deum esse illasque in infinitum excedere. Ergo, etc.

Confirmatur ac declaratur haec ratio: In contemplatione acquisita negativa cognoscimus de Deo quid non sit. Ergo in illa necessario dantur phantasmata. Antecedens continet doctrinam communissimam sanctorum ac theologorum, quos inter Angelicum Doctorem adducimus, qui in III *Sent.,* dist. 34, quaest. 1, art. 4 (135), ait: *In statu viae spiritualia, et praecipue Deum magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est, et ideo quantum ad statum viae ponitur cordis munditia, non solum a passionum illecebris (quam munditiam donum intellectus non facit, sed praesupponitur per vitam activam perfecta), sed etiam ab erroribus, et phantasmatibus, et spiritualibus formis, a quibus omnibus docet abscedere Dionysius, lib. De mystica Theologia, cap. 1, tendentes in divinam contemplationem.* Insuperque constat idem antecedens ex discrimine versante inter contemplationem affirmativam ac negativam. Quandoquidem in affirmativa nitimur Deum apprehendere sub aliqua perfectione positiva, quam de

(121) *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1684, t. II, pp. 152ª sqq.

(122) l. c., p. 155ª.

(123) *De anima,* lib. II, cap. 12; Didot, t. III, pp. 460-461; Bekk., 424ª (apud Thomam a Iesu, l. c., legitur: « *cap. 14* », at vero liber II duodecim capita tantum habet). — III *De anima,* text. 30, i. e. cap. 7, num. 3; Didot, t. III, pp. 469-470; Bekk., 431ª, 14-17.

(124) CAIETANUS THIENENSIS, *Super libros de anima Aristotelis,* lib. III, text. 39; Venetiis, 1514, fol. 91v-92r.

(125) FRANCISCUS TOLETUS, S. I., *Commentaria una cum Quaestionibus in tres libros Aristotelis De Anima,* lib. III, cap. 7, text. 36, quaest. 21, §. *Diximus tamen;* Coloniae Agrippinae, 1529, fol. 165v.

(126) GREGORIUS DE VALENTIA, S. I., *Commentariorum Theologicorum tomi quatuor,* t. I, disp. 6, quaest. 1, punct. 3, §. 2; Lugduni, 1603, col. 1106 sqq.

(127) *Phrasium mysticae theologiae V. P. Fr. Ioannis a Cruce Carmelitarum excalceatorum Parentis primi Elucidatio,* part. II, cap. 3; Coloniae Agrippinae, 1639, pp. 91-111.

(128) Iª, quaest. 84, art. 7; ed. Leon., t. V, pp. 326ª328ᵇ.

(129) I *Contra gentiles,* cap. 65; Romae, 1570, fol. 69c-71c; II *Contra gentiles,* cap. 73, §. *Quarto* sqq.; fol. 177ᵈ sqq. — *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIII, pp. 180ª-184ᵇ; 463ᵇ sqq., num. 4 sqq.

(130) Iª, quaest. 84, art. 7; Duaci, 1614, t. I, pp. 381ª-388ᵇ.

(131) IIª IIᵃᵉ, quaest. 95, art. 6, disp. 14, §. *Ad primum;* Salmanticae, 1611-1612, t. II, p. 302ª; Coloniae Agrippinae, 1630, t. II, p. 214ª.

(132) *Cursus philosophicus thomisticus,* Philosophia naturalis, part. III, quaest. 10, art. 4; ed. Vivès, t. III, pp. 469ᵇ-480ª; praesertim §. *Sed inquires,* sqq. pp. 478ª-480ª.

(133) Cf. supra, nota (90), (102), (103) et (104).

(134) l. c.; cf. nota (126).

(135) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 557ª: ... *per vitam activam perfectam, sed...*

illo, quacumque imperfectione ablata, affirmamus. Consequenterque in contemplatione negativa tendit intellectus ad cognoscendum de Deo quid non est.

Consequentia autem probatur : Illud *quid non est* quod apprehendimus, dum Deum per remotionem contemplamur, nihil aliud est quam similitudines illae materiales seu phantasmata *a quibus docet abscedere Dionysius*. Ergo in tali contemplatione adsunt illae similitudines. Antecedens patet; quod si illud concedere renuant adversarii, assignent quidnam illud sit quod de Deo negare iubemur, cum ipsum per remotionem contemplamur.

Confirmatur et declaratur secundo : Contemplatio per remotionem est comparativa. Ergo in illa adest comparationis extremum. Ergo et similitudines aut formae quas phantasia efformat. Secunda consequentia constat ex prima, quam suadet antecedens. Etenim comparatio sine extremo comparationis non est dabilis: non enim potest cognosci aliquid ut perfectius alio aut ut non aliud, quin illud aliud pariter cognoscatur, ut ex se liquet. Antecedens autem ex prius dictis notum est: quippe Deum per remotionem cognoscens cognoscit ipsum non esse illud quod obiicitur eidem intellectui. Ergo in illa contemplatio comparat Deum, quem cognoscit quoad quid non est, illi obiecto quod cognoscit quoad quid est et removet ab ipso Deo.

Confirmatur et declaratur tertio: Quia, ut diximus numero 203, Deum dupliciter cognoscimus in via: primo, per causalitatem; secundo, per remotionem. Sed cum cognoscimus Deum via causalitatis, cognoscimus effectum ab ipso causatum. Ergo cum cognoscimus eum via remotionis, cognoscimus phantasmata quae ab ipso removemus. — Ad haec: cum cognoscimus Deum via remotionis aliquid ab ipso removemus, ut ex ipsis terminis liquet. Sed hoc quod removemus, sunt phantasmata. Ergo haec contemplatio quae est per remotionem, non datur sine phantasmatibus.

229. Dices: Sententia adversa non negat phantasiae operationem erga obiectum quod removetur, sed erga obiectum proprium ipsius contemplationis negativae, quod est veritas increata ut superat omne id quod potest cadere in mentem creatam. Hoc autem obiectum contemplabile est sine phantasmatibus, immo non potest cum phantasmatibus cognosci, quin potius concipitur ut transcendens phantasmata et creata omnia. Unde omnia a nobis dicta adversarios non urgent.

Contra hoc tamen, ad quod adversae sententiae auctores confugere video, disputo sic primo: Sat est quod respectu obiecti quod removetur, debeat dari operatio phantasiae, ut falsum sit istam non esse necessariam pro contemplatione negativa. Ergo. Probatur antecedens : Quando existentia obiecti necessario exigitur ab aliqua contemplatione, necessario exigitur ab ipsa id quod facit obiectum illud existere. Sed existentia phantasmatum necessario exigitur a contemplatione negativa: quia eo ipso quod negativa sit, debet dari aliquid quod neget seu removeat ab obiecto sibi proprio. Ergo necessario exigitur ab ipsa contemplatione negativa operatio phantasiae, per quam obiectum quod removetur existit.

Disputo secundo : In contemplatione acquisita negativa dantur phantasmata quae removentur ab obiecto per talem contemplationem contemplato, ut in hoc effugio clarissime fatentur adversarii. Ergo inconsequenter procedunt, dum dicunt phantasmata non dari in contemplatione negativa. Patet ista: quia litigium praesens reducitur ad vestigandum an in contemplatione acquisita negativa necessario inveniantur phantasmata, an non. Necessario adesse diximus; et hoc est quod sententia adversa negat. Modo vero concedit phantasmata adesse, licet non ex parte obiecti contemplati; quod nos non negamus: quippe semper asseruimus quod contemplatio veritatis immaterialis, tametsi initium habeat a sensu, terminatur ad intellectum; quod idem

est ac dicere quod quamvis necessario adsint phantasmata, cognoscitur tamen illa prorsus extranea esse obiecto contemplato, utpote immateriali. Est ergo aut videtur inconsequentia ponere necessario phantasmata et simul illa negare, eo quod non requiruntur ex parte veritatis contemplatae. Ex quibus

Disputo tertio : Contemplatio activa negativa est per species acquisitas. Ergo eo modo eget phantasmatibus ac contemplatio acquisita affirmativa. Ergo illa requirit ex parte principii seu quoad acceptionem et non ex parte termini seu quoad iudicium. Ergo absolute dicendum est talem contemplationem phantasmatibus indigere. Antecedens liquet : quia idem prorsus est contemplationem esse activam seu acquisitam ac haberi mediis acquisitis speciebus. Prima consequentia inde constat quod contemplatio acquisita negativa convenit cum affirmativa in ratione acquisitae. Subindeque ex eodem capite et eodem modo requirit phantasmata. Secunda consequentia patet ex multoties dictis et praesertim numero 203, ubi vidimus contemplationem acquisitam affirmativam incipere a sensu et terminari ad intellectum, hoc est, egere phantasmatibus ut principiis, non ut terminis; quoad acceptionem, non quoad iudicium. Iudicat enim obiectum a se contemplatum omnia phantasmata transcendere esseque penitus incorporeum. Consequenterque, si eodem modo requirit phantasmata contemplatio acquisita negativa, ut dictum est, illis utique eget ex parte principii, non autem ex parte termini.

Ultima consequentia probatur: Sat est quod contemplatio acquisita affirmativa egeat phantasmatibus ex parte principii, ut absolute dicatur non posse sine phantasmatibus dari, ut fere omnes quos modo adversarios habemus propugnant. Sed, ut diximus, contemplatio acquisita negativa eodem modo requirit phantasmata, videlicet ex parte principii. Ergo absolute dicenda est phantasmatibus indigere. Ut quid ergo simpliciter asseritur contemplationem acquisitam negativam dari sine phantasmatibus, si postmodum taliter restringitur assertio ut limitatio opposita rotunde ostendat falsam esse assertionem? Consequentia nobis innegabilis videtur. Minorem iam ostendimus; et maior eadem certitudine gaudet. Quandoquidem fere omnes qui modo negant contemplationem acquisitam negativam egere phantasmatibus, nobiscum tenuere prius contemplationem acquisitam affirmativam illis absolute indigere. — Diximus *fere omnes,* quia revera aliqui ex illis idem dicunt de utraque contemplatione, dummodo supernaturalis sit affirmativa; si autem naturalis sit, nobiscum tenent dari sine phantasmatibus non posse. Et hoc omne est in quo tarditas mea consequentiam in assertis desiderat. Unde

230. Disputo quarto et probo secundo conclusionem: Quod contemplatio phantasiam liget seu phantasmatibus non indigeat, non regulandum est per hoc quod sit affirmativa aut negativa, naturalis vel supernaturalis, sed per hoc quod sit vehemens aut extatica. Sed quod contemplatio sit vehemens aut extatica, est praedicatum commune omni contemplationi acquisitae, sive naturali, sive supernaturali, sive affirmativae, sive negativae. Ergo qui de supernaturali affirmativa docet dari sine phantasmatibus, idem debet de naturali affirmare; ac similiter qui negativam immunem a phantasmatibus ponit, debet asserere affirmativam eadem immunitate gaudere. Aut econtra, qui ponit aliquam ex iis contemplationibus a phantasmatibus dependentem ex eo quod extatica sit, debet asserere reliquas similiter dependere, quae pariter extaticae sunt. Hoc dicimus nos, eoque consequenter procedimus. Adversarii non eodem modo de omnibus illis contemplationibus loquuntur, et ideo de inconsequentia appellantur.

Illatio est prorsus legitima. Et minor etiam liquet: quia quaecumque contemplatio acquisita potest esse extatica : quandoquidem in earum qualibet potest anima ita absorberi ut, sibi ipsi tota non sufficiens ob impetus vehementiam, fa-

cultates inferiores deserat, ut pluribus probavimus tomo praecedenti, agentes etiam de contemplatione mere speculativa, et forsan infra de eadem re sermo redibit, nec in hoc auctores contrarii nobis adversantur. Iam vero maior probatur: quoniam si indigentia phantasmatum regularetur per hoc quod contemplatio foret affirmativa et supernaturalis, v. g., tunc non inconsequenter procederet qui affirmaret contemplationem negativam dari sine phantasmatibus. Verum in hoc ipso quod assereret, duplex, utrumque maximum, inconveniens incurreret. Primum est, quod teneretur eo ipso affirmare contemplationem acquisitam affirmativam naturalem fieri sine concursu phantasmatum. Patet: quia talis contemplatio non est supernaturalis et in facta hypothesi phantasmatum indigentia regulatur non per quamcumque contemplationem acquisitam affirmativam, sed ultra haec per illam quae sit etiam supernaturalis. — Secundum inconveniens est, quod quicumque contemplatione negativa contemplatur, etiam si illa contemplatio non sit vehemens, phantasmatibus non indigeat. Constat: quia illa contemplatio, etiam si sit acquisita et supernaturalis, non est affirmativa, quod in hypothesi facta requiritur. Est autem plane absurdum dicere quamcumque contemplationem negativam phantasmatibus non indigere. Ergo tenendum est indigentiam vel non indigentiam phantasmatum non pensandam esse penes conceptum privative proprium alicuius contemplationis, sed per conceptum qui omnes contemplationis acquisitae species comprehendat. Qui conceptus nullus alius esse potest nisi quod contemplatio sit vehemens aut extatica. Unde qui diceret omnem contemplationem vehementem, naturalem, supernaturalem, affirmativam, negativam sine phantasmatibus dari, methodice et consequenter procederet: quia assignaret radicem communem a qua illa immunitas oriretur liberareturque ab inconvenientibus assignatis. Ab illis et felicius liberamur et nos, omnem (136) contemplationem acquisitam huius viae phantasmatum speculationi subiectam esse dicentes, et hoc ex capite omni contemplationi commune, videlicet quia est huius viae et aliis recensitis. Quocirca fundamentum doctorum eximentium contemplationem acquisitam negativam a phantasmatum dependentia percipere nunquam potui.

231. Dices forsan: hoc non competere contemplationi negativae ex conceptu negativae. Unde non invenitur in omni contemplatione negativa, sed competit contemplationi negativae quae perfectissima fuerit.

Si hoc dicas, nihil te dixisse monstrabo primo: quoniam si contemplationi perfectissimae hoc convenit, idipsum omni contemplationi perfectissimae convenire debet. Ergo conveniet contemplationi affirmativae perfectissimae; quod tu negas, cum solam contemplationem negativam excipias a phantasmatum dependentia.

Secundo et urgenter: Contemplatio negativa perfectissima abstrahit per te a phantasmatibus. Ergo omnis contemplatio negativa, quamquam perfectissima non sit, pariter abstrahit. Probo istam: in omni contemplatione negativa invenitur id ratione cuius dicis contemplationem negativam perfectissimam abstrahere a phantasmatibus; ergo. Probo antecedens: contemplatio negativa perfectissima ideo per te abstrahit, quia licet, dum illa adest, phantasmata adsint, ea tamen removere dicis ab obiecto comtemplato; sed hoc ipsum reperitur in omni contemplatione negativa ex conceptu negativae, alioqui negativa non erit; ergo.

Tertio: quia dum dicitur contemplatio negativa perfectissima, per ly *perfectissima* non assignatur in quo situm sit quod contemplatio illa perfectissima sit. Quod solum sufficeret, ut in tali modo se explicandi animus non quiesceret. Verum ut exploremus idipsum quod sententia adversa debuisset aperire, inquiri-

(136) « *omnes* » pro « *omnem* » in ed. 1730.

mus an quod contemplatio negativa perfectissima sit, signet impetum seu extasim qua talis contemplatio procedit? An perfectissimam intensionem gradualem ipsius, sine extasi tamen? An vero perfectionem specificam? Nullo alio modo videtur intelligenda illa particula *perfectissima*. Atqui nullo ex his modis intelligi potest. Ergo. Probo minorem pro prima parte: quia si sic intelligenda foret, omni contemplationi, etiam affirmativae naturali, conveniret. Quandoquidem, ut probatum est, omnis contemplatio potest esse impetuosa aut extatica. — Probatur quoad secundam: quia distinctio proveniens ab hoc quod est connotare (136bis) vel non connotare phantasmata seu materiam, non est solum gradualis aut intensiva, ut de se constat. — Probatur quoad tertiam partem: perfectio specifica contemplationis provenit a perfectione obiecti; sed quandoque in contemplatione obiecti minus perfecti omnino absorbetur mens, quae in contemplatione obiecti perfectioris nullatenus absorbetur, ut est constans apud mysticos et scholasticos; ergo.

Quarto denique: quia quod contemplatio negativa perfectissima abstrahat a phantasmatibus, non provenit ex conceptu negativae, nec ex conceptu perfectissimae, ut probatum est; sed nec provenit ex conceptu negativae perfectissimae; ergo non abstrahit. Patet ista: quia si abstraheret, foret ob aliquod ex iis tribus capitibus. Probatur minor: quod perfectissime convenit contemplationi negativae perfectissimae, convenit perfecte contemplationi negativae perfectae et minus perfecte contemplationi negativae minus perfectae; sed contemplatio negativa minus perfecta non abstrahit minus perfecte, nec perfecta perfecte abstrahit; ergo nec perfectissima. Consequentia bona videtur et maior est certa, minorque liquet ex adversariorum doctrina.

232. Probatur tandem assertio omnibus iis discursibus quibus praecedentem assertionem probamus; illis enim recte applicatis praesens etiam conclusio probatur: quia contemplatio acquisita negativa habetur mediis speciebus acquisitis, habet initium a sensu, eius elicitivum principium est partim in materia et partim extra illam, est operatio conveniens homini viatori, eius obiectum intensivum et extensivum est quidditas materialis, quae omnia §§ praecedentibus expensa sunt; iisque praesens assertio sicut et praecedens suaderi potest et reipsa suademus illis sic solummodo refricatis.

§. IX. Aliquot sanctorum mysticorumque testimonia in nostrum assertum propono et explico.

A ratione non est argumentum in nostram conclusionem quod levissima manu extricari non valeat. Ab auctoritate fere innumera sunt quae contra nos militant. Et quamquam ex eis quae praesuposuimus, haud arduum sit eas omnes auctoritates explicare, aliquarum tamen mentionem facere cogit ipsa uberioris doctrinae opportunitas, quam earundem auctoritatum explicatio secum afferre promittimus.

233. Argues ergo *primo* ex Divo Bernardo, *serm. 52 in Cant.* (137), ubi ait: *Moriatur anima mea morte etiam si dici potest, Angelorum, ut praesentium memoriam excedens rerum se inferiorum, et corporearum, non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus exuat, sitque pura cum eis conversatio, cum quibus est puritatis similitudo. Talis, ut opinor, excessus, aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur; rerum enim cupiditatibus*

(136bis) In ed. 1730 legitur: « *connotari* » pro « *connotare* ».

(137) *Sermones in Cantica Canticorum*, serm. 52, num. 5; Migne, P. L., t. 183, col. 1031: ... *praesentium memoria excedens, rerum se inferiorum corporearumque non... Rerum etenim cupiditatibus vivendo non teneri, humanae...*

non teneri vivendo, humanae virtutis est; corporum vero similitudinibus speculando non involvi, Angelicae puritatis est. Utrumque tamen divini muneris est : utrumque excedere, utrumque te ipsum transcendere est: sed longe unum, alterum non longe. Haec Doctor Mellifluus, qui *serm. 35* (138) haec dictaverat: *Transilisti carnis oblectamenta, ut minime iam obedias concupiscentiis eius, nec tenearis illecebris: perfecisti, et superasti te; nodum elongasti, nisi et irruentia undique phantasmata corporearum similitudinum transvolare mentis puritate praevaleas.* Ergo ex mente D. Bernardi non est necessarius phantasmatum concursus ad contemplationem negativam, immo illius perfectioni obsunt. Utrumque liquet : quia praecipit ut contemplator phantasmata deserat; quod utique non praeciperet, si contemplationi non obesset et potiori iure si necessaria forent.

In recta intelligentia harum auctoritatum, aliarum sine numero quibus auctores oppositi chartas suffarcinantes tempus terunt, recta intelligentia consistit. Sed priusquam directe respondeamus, placet nonnullas reflexiones praemittere. Prima sit: quod auctores iis testimoniis utentes deberent probare Divum Bernardum in illis (idem intellige de aliis eiusdem sancti et aliorum quibus, ut dictum est, paginas opplent) de contemplatione negativa locutum. Verba nil tale ostendunt, ut considerans deprehendet. Remittimus tamen in datis auctoritatibus sermonem de contemplatione acquisita negativa esse, non vi aliqua compulsi, sed ut locum doctrinae demus.

234. Secunda reflexio sit: Divum Bernardum docere phantasmata deserenda esse a contemplatore divinorum. Modo infero: ergo est in manu nostra sine phantasmatibus contemplari. Ergo et metas proprii obiecti intensivi extensivique huius status transilire. Quis hoc asserat? Sed pergo: ergo est in manu nostra phantasiam suspendere. Patet : quia phantasiante phantasia phantasmata adesse certum est. Quod si ita est, non ita prudenter prudentissima Theresia fuisse videtur, dum querula Domini precabatur ut in suae benignitatis potestatisque ostensionem amentem phantasiam in contemplatione mentem inquietantem ligaret. Sed ulterius pergo: ergo est in manu contemplantis sensus proprios et communem ligare. Patet: quia, ut infra a ratione et ab auctoritate probabimus, in contemplatione abstrahente a phantasmatibus ligantur sensus exteriores et communis. Ergo qui in sua potestate habet contemplari sine phantasmatibus, pariter pro libitu poterit omnes illos sensus suspendere.

Ulterius denique pergo: ergo non solum in contemplatione negativa extatica, sed etiam in non extatica non dantur phantasmata. Patet: quia Divus Bernardus nullatenus loquitur de extatica contemplatione, secus autem ad arbitrium cuiuscumque erit extatice contemplari. Quod si ita est, ut ita esse videtur, impropriissime videtur sententia adversa procedere, dum in contemplationem extaticam vibrat quae in ipsam militare haud possunt.

Nisi forte dicas: quod si ex datis testimoniis convincitur contemplationem acquisitam negativam non extaticam phantasmatibus non indigere, potiori titulo extatica sine phantasmatibus erit. Hoc te posse dicere video. Sed audi: quia adversum te habes ea quae iam supra dixi, videlicet quod si dicta contemplatio non extatica absque phantasmatibus est, ergo etiam erit sine illis extatica affirmativa, sive naturalis, sive supernaturalis sit. Cur ergo primum dicitis omnes qui modo adversarii estis, et secundum fere vos omnes negatis? Huic etiam effugio opponitur quod diximus in secunda reflexione. Speciatimque urgent contra illud quae in argumenti solutione dicemus.

235. Tertia reflexio sit : quod datae auctoritates Divi Bernardi et aliae similis

(138) Sic in ed. 1730; at vero hic textus praecedentem fere immediate subsequitur, venit enim quoque ex sermone 52, num. 5, col. 1031: ... *illecebris: profecisti, separasti te, sed nondum elongasti,...*

celsitudinis omni veneratione a nobis admittendae sunt. Sed taliter admittere debemus, ut inconvenientia insinuata ex earum admissione non devoremus; alius quippe procedendi modus nec cedit in sanctorum obsequium, nec in mentis instructionem. Si inconvenientia quae antecedenti reflexione ponderabamus, vere absurda sint sequanturque ex modo quo adversarii Divum Bernardum exponunt, iudicent viri docti. Nos autem extemplo fatemur sanctum Doctorem phantasmata a contemplativo eliminanda esse docere. Sed modus quo nos hoc dicimus, toto caelo distat a sensu in quo adversarii mellifluum Doctorem locutum fuisse opinantur. Sed age et mentem Divi Bernardi expone.

236. Sit ultima reflexio, quae pariter observatio est prae oculis maximopere habenda pro omnibus dictis dicendisque in praesenti tenebrosissima controversia: quod intellectus noster pro hoc statu dupliciter speculatur phantasmata. Primo, cum phantasiae imperat ut phantasma seu imaginem fabricet vel inferni et suppliciorum eius, vel paradisi caelestis ac deliciarum ipsius, vel huius aut illius sancti et etiam Sancti sanctorum Domini Nostri Iesu Christi, vel ad iudicium venientis, vel in hoc mundo apparentis, circumcisi, baptizati, sermocinantis, miracula facientis, sacram Eucharistiam instituentis, pedes discipulorum lavantis, in horto orantis, a ministris tartareis apprehensi, potestati tenebrarum traditi, regi, praesidi ac pontificibus praesentati, ad columnam flagellati, crucem baiulantis, crucifixi, mortui, sepulti, tertia die resurgentis, in caelum conscendentis ac denique ad dexteram Patris sedentis. Horum omnium phantasma seu imago interna construitur et coram illa cernuus intellectus orat adoratque internae sacrae imaginis prototypum. Ad eum simillimum modum quo imagines sacras externas veneramur, in quibus non materiam ex qua conflantur, non quae ad sensus attinent, sed rationem imaginis quam intellectus bene noscit, adorat. Sic igitur in phantasmate seu sacra imagine interna non materiam quae ad sensum spectat, sed ipsam rationem seu conceptum imaginis factae veneramur, eodem venerationis motu colentes imaginem ipsam et id cuius est imago.

Hoc exercitium est proprium meditantium, qui quatenus incipientes ac meditativi sunt, debent Iordanem vitae spiritualis in baculo hoc sacrarum internarum imaginum transire. Sin minus a rapidis undarum vorticibus obruentur, uti tom. II, disp. 1 ponderabamus. Cum autem tempus a Patre luminum praestitutum advenit, quo a meditatione ad contemplationem asceta ex Dei benignitate conscendat, tunc deserendus ab illo est talis phantasmatum usus. Secus vero nec meditationem, nec contemplationem exercebit. Non meditationem, quia nauseat anima ipsius super meditationis levissimo cibo. Non contemplationem, quia cum haec sit *simplex intuitus divinae veritatis* (139), non compatitur cum phantasiae activitate volubili, nec cum phantasmatum laborioso tumultu. Haec est sanissima doctrina, quam nos Scriptura sacra docet pluribus in locis. Inter quae non obscure traditur in parabola illa hominis negotiatoris quaerentis bonas margaritas, qui *inventa una pretiosa margarita, dedit omnia sua, et comparavit eam* (140). Et in illa hominis invenientis thesaurum, quem *abscondit, et prae gaudio illius vadit, ... et emit agrum illum* (141). Pretiosa margarita, iuxta D. Thomam alibi a nobis datum, est contemplatio divinorum. Eandem contemplationem, iuxta D. Augustinum, significat thesaurus absconditus. Ante inventionem thesauri ac margaritae homo negotiator erat, in inquirendo bonas margaritas occupatus, hoc est, activam vitam exercebat, utebatur figuris et imaginibus quas sibiipsi serio et ex proposito fabricabat, unico verbo

(139) Cf. supra t. I, *Mystica Isagoge*, lib. IV, num. 20; ed. 1924 sqq., p. 92b.

(140) *Matth.*, c. XIII, v. 46;Hetzenauer, p. 966: *Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam.*

(141) *Matth.*, c. XIII, v. 44.

dicam, meditabatur. Ast invento meditationis thesauro emptoque, in ipso thesauro reperto conquiescit, deposita iam inquirendi seu meditandi sollicitudine ac labore imagines ex proposito fabricandi. Similiter, inventa pretiosa margarita contemplationis, negotiationem deponit et bonis margaritis quas prius mediis imaginibus quas pro meditatione construebat derelictis, in pretiosa quam reperit deliciatur. — Eandem doctrinam nobis tradit D. Dionysius, ut alibi diximus infraque dicemus. Eandem docet Extaticus noster Doctor, ut vidimus tomo I, lib. I, a num. 116 (142) et tomo II, disp. 1, num. 7 (143). Ipsum similiter docent sancti Patres et mystici. Et haec de hoc primo modo quo intellectus noster phantasmata speculatur. Qui modus non est proprius, ut ex dictis liquet, hominis viatoris, sed hominis sic vel aliter viatoris spectantisque ad talem vel talem statum in quibus homo viator potest esse.

Secundus modus quo intellectus noster phantasmata necessario speculatur, correspondet ipsi non prout ad talem vel talem statum ex illis quos status absolutus viae comprehendit spectat, sed est ipsi proprius prout est facultas hominis absolute viatoris. Et quia modus iste seu conceptus elevatior est, ideo et modus phantasmatibus utendi est sublimior. Consistitque in hoc quod intellectus iam vi meditationum praecedentium divinis assuefactus renuit divina in phantasmatibus cognoscere, subindeque consurgit ad ipsa divina in seipsis cognoscenda. Nequit illa, prout in seipsis sunt, contemplari: quia carcere corporis, quod inhabitat, deprimitur; eoque ut ipsa divina contempletur, exigit phantasmata, ad quorum instar divina ipsa cognoscat. Et inter hunc modum utendi phantasmatibus et illum primum hoc interest, quod in primo illo modo phantasmata quaeruntur, ut coram illis ut rei sacrae imaginibus asceta supplex oret, sicut de sacris externis imaginibus dicebamus. Ast in isto secundo modo licet non possint phantasmata non adesse, illa veluti contemnit contemplator et ad illud quod ad instar phantasmatum contemplatur, assurgit. In primo illo modo quaeruntur phantasmata ut in ipsis et per ipsa veritas cognoscatur. In secundo quaeritur ipsa veritas in se, quanquam cum connotatione ad phantasmata. Ex quibus brevissime et facillime mens D. Bernardi exponitur.

237. Respondetur ergo ad argumentum: auctoritates illas intelligendas esse de phantasmatibus seu imaginibus primo modo sumptis, secus autem de illis secundo modo consideratis; prout sic enim nec procurantur ex proposito a contemplante, nec quieti contemplationis contrariantur, quin potius illam fovent; nec denique auferunt immediationem intellectus contemplantis cum veritate contemplata; immediationem, inquam, respectivam ad statum hominis viatoris. Unde D. Bernardus et quotquot e sanctorum choro adducunt adversarii in nostram resolutionem, nihil aliud dicunt, nisi quod ascetam instruens docet Extaticus noster Parens lib. II *Ascensus*, cap. 13 (144), quorum verba dedimus explicuimusque locis citatis; videantur quae diximus disputatione illa 1, quaest. 1 et 2 (145), ut haec omnia probe cognoscantur.

Quae modo diximus, maxime si praelibata ante secundam conclusionem posita retineantur, adeo perspicue mentem sanctorum Patrum, quorum auctoritates manu liberalissima congregat in nos sententia adversa, explanat, ut supervacaneum iudicemus illa testimonia afferre et explicare. Quandoquidem cuique facillimum erit ex dictis aperire. Unde licet in titulo huius § aliquot e Patribus et mysticis adducere promiserimus, sententia mutata, non adducimus, ne tempus inutiliter insumamus. Eodem enim modo omnes illi glossandi sunt, sicut etiam explicandus est Richardus numero 225 allatus. Verum quia, ut iam diximus, ex

(142) Ed. 1924 sqq., p. 43ª.
(143) Ed. cit., p. 5ᵇ
(144) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. 11; ed. crit., t. I, pp. 145-152.
(145) Ed. 1924 sqq., pp. 2-17.

hac doctrina modo posita pendet recta intelligentia eorum omnium quae dicta dicendaque sunt, non omittam unam vel alteram reflexionem post solutionem argumenti, sicut et ante illam fecimus.

238. Sit prima reflexio: Auctores contrarii opponunt nobis datum Bernardum sic in secunda auctoritate dicentem: *A te nondum elongasti, nisi et irruentia undique phantasmata corporearum similitudinum transvolare mentis puritate praevaleas.* Iuxta hoc testimonium scribo aliud sic se habens: *qui in oratione utitur imaginibus, figuris, etc., non adorat Deum in spiritu et veritate.* Utrumque testimonium ipsissimam doctrinam continere videtur. Utrumque phantasmata excludit. Sed cum primum testimonium sit D. Bernardi sanctissimi, peritissimi et in eo ipso quod hic docet ab Ecclesia universali laudati; secundum autem sit Molinos (146) insanissimi, perditissimi et ab Ecclesia in eo ipso quod affirmat proscripti; cautela opus est, ne vel fidei columnam haeretica pravitate tinctam suspicemur, vel impium haereticum ea ipsa quae Bernardus pie et catholice docuit, tradidisse dicamus. Videant ergo adversarii quomodo eripi valeant a salebra sequentis dilemmatis, quod sic vibramus: Vel dictum impii Molinosii est directe oppositum nostro asserto vel non. Si non, ergo nec testimonuim D. Bernardi. Patet ista: quia utrumque eandem doctrinam continere videtur. Si sic, ergo nostrum assertum directe contrariatur impio haeretico haeretice procedenti. Adversariorum erit occurrere huic discursui et ostendere quo motivo impugnent assertum quod haeretico haeretice procedenti contrariatur. Et qua ratione illud impugnent auctoritate quae similis prorsus apparet dicto illius haeretici. Nos autem Daedali sine filo ab his labyrinthis liberamur, asserentes D. Bernardum catholice ac sapienter processisse, dum dixit eum qui ad contemplationem assumitur, debere segregari a phantasmatibus primo illo modo consideratis. Et Molinosium putride errasse, dum asseruit omnem illum qui ad Deum orando accedit, debere a sua oratione figuras et phantasmata excludere. Unico verbo: erravit haereticus, quia ab omni oranti exclusit phantasmata primo modo accepta. Catholice processit Bernardus, quia illa exclusit a sola contemplatione. At phantasmata secundo modo sumpta nunquam a contemplatione exclusit D. Bernardus.

239. Dices: Sicut est proprium meditantium speculari phantasmata primo modo, sic est proprium contemplantium ea secundo modo speculari. Sed quandoque meditantes non speculantur phantasmata primo modo. Ergo interdum contemplantes non speculantur secundo. Consequentia videtur bona et maior vera. Minor autem probatur ex iis quae multoties diximus in hoc *Cursu,* videlicet quod quandoque Deus confert incipientibus gratiam contemplationis. Ergo tunc non speculantur phantasmata primo modo.

Respondetur distinguendo minorem : *meditantes* materialiter vel specificative, concedo; formaliter seu reduplicative, nego minorem. Meditantes, quando ut meditantes procedunt, phantasmata primo illo modo sumpta speculantur. Cum autem elevantur ad interdum contemplandum, manent quidem in statu meditantium, sed tunc non ut formaliter meditativi procedunt. Et hoc ipsum contemplativis concedimus, cum dicamus posse a Deo hominem viatorem contemplativum elevari ut contempletur supra huius status conditionem. Et in hoc datur paritas perfecta. Licet discriminentur in eo quod sicut status viatoris superior est ad statum talem, v. g. meditantium, sic etiam magis requiritur et rarius evenit quod homo viator operetur supra conditionem viatoris quam ut meditativus operetur supra conditionem status meditativi.

---

(146) Propositio XVIII; DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum,* 10ª ed., 1908, p. 358, num. 1238 (1106): *Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.*

240. Secunda reflexio est: quod postquam adversarii manu prodiga tot auctoritates afferunt, dupliciter limitant earum intelligentiam et ipsorum positionem. Primo enim dicunt non esse de mente sua, nec auctorum quos laudant, excludere usum sacrarum imaginum exteriorum. Secundo limitant, quia nec sancti quos allegant, nec ipsi loquuntur de imaginibus internis seu phantasmatibus Christi Domini. Quoad primam limitationem idem quod adversarii sentimus. Et ad sic sentiendum edocemur a Magistra veritatis Ecclesia catholica, quae si adeo expresse usum sacrarum imaginum externarum non praeciperet, forsan sententia opposita nocivum pro contemplatione usum illum iudicaret. Illum ergo usum admittimus ut ab Ecclesia praeceptum et animabus proficuum. De quo egregie loquitur Extaticus noster Parens, lib. III *Ascensus,* cap. 14 et a cap. 34 usque ad 38 (147). Ubi videndus est modus quo spiritualis uti debet illis imaginibus, ut utilitatem ex ipso consequatur.

Limitatio secunda nobis non potest non esse festiva. Renuunt adversarii concedere phantasiae operationem in contemplatione negativa eo motivo ducti quod phantasia potentia prolixa est, quieti contemplationis contraria. Unde compati cum illa non potest. Moventur etiam, quia phantasma maculat puritatem contemplationis et quia in contemplatione negativa mens elevanda est supra omnia phantasmata, Deum concipiens supra omne id quod in ipsam cadere valeat. Haec sententia opposita dicit repetitque. A qua rogo: phantasia phantasmata construens circa humanitatem sanctissimam Christi Domini estne alterius naturae a phantasia circa aliud obiectum phantasiante? Si affirmes, nihil mihi dicendum restat: quia cum tale affirmante disputandum non est. Si, ut par est, neges, inferam: ergo si phantasia circa humanitatem Christi phantasians non inquietat contemplationem, pariter circa aliud obiectum phantasians non inquietabit. Consequenterque vel semper, vel nunquam eliminanda est a contemplante. — Rursus, phantasma Christi Domini eiusdem materialitatis est ac alia aliorum phantasmata. Unde cum propter materialitatem maculent puritatem contemplationis, vel nunquam, vel semper cum ipsa compatientur. — Tandem, quia phantasmata summe distant a celsitudine Dei contemplati et aliunde sunt quid positivum propterea releganda sunt a contemplatione negativa. Hoc ipsum reperitur in phantasmatibus Christi Domini. Ergo vel ista sunt sicut illa releganda, vel illa sicut et ista admittenda.

Nos autem illam limitationem admittimus in eo sensu quo illam aperit Extaticus noster Doctor dicto libro, cap. 1 (148), ubi docet ascetam taliter procedere, si in via spiritus proficere cupit, ut memoriam purget ab omni impressione et imagine rerum; et ita de rebus ipsis quae ad ipsum spectant, agat, ut earum imagines et species retinere non curet; et ab hac generalitate excepit Christum Dominum et eius sacratissimam humanitatem. In quo nihil est quod nostrae resolutioni obesse aut oppositae prodesse valeat; tum quia loquimur de anima actu contemplante et dicimus tunc indigere concursu phantasmatum. Sanctus autem Doctor non loquitur de anima actu contemplante, sed de sollicitudine quam habere debet incedens per viam spiritus, ut tandem ad unionem cum Deo ascendat. Tum etiam quia adversarii illam limitationem ponentes loquuntur de contemplatione acquisita negativa. Et Mysticus noster Doctor de tali contemplatione non loquitur, immo nec de contemplatione, ut dictum est. Est igitur limitatio illa penitus extra rem. Quod in praesenti materia passim apud adversam opinionem offendes. Tum denique, quia sanctus Doctor non negat dari imagines et phantasmata in eo casu de quo loquitur, sed docet virum spiritualem debere a se excludere non phantasmata, sed sollicitudinem il-

(147) *Subida del Monte Carmelo,* lib. III, cap. 14, 34-38; ed. crit., t. I, pp. 308-310; 372-385.

(148) Ed. crit., t. I, pp. 271-279.

lorum et supra ipsa phantasmata reflexionem. Et haec sollicitudo reflexioque non absolute damnatur, immo consulitur, *cum pro aliquo utili discursu aut meditatione necessaria fuerit* (149). Videatur loco citato Doctor sanctus et illius limitationis frigiditas magis apparebit.

241. Sit ultima reflexio, quam iam supra insinuavimus, sed voluimus propter maiorem veritatis ostensionem de illa singillatim agere; reduciturque ad hoc quod omnes vel fere omnes sancti Patres quos in sui patrocinium producit sententia adversa, nullatenus loquuntur (150) de contemplatione negativa, sed de contemplatione omni, maxime supernaturali, in qua supra phantasmata ipsa elevatur contemplans ut cognoscat eum qui omnia phantasmata transcendit. Et hoc etiam nos dicimus; subindeque casus prorsus est adversariorum labor.

242. Dices: Ergo contemplatio acquisita affirmativa non differt a negativa. Probas: quia utraque phantasmata transcendit seu negat. — Respondetur negando consequentiam. Utraque illa contemplatio principium habet a sensu, ut dictum est. Et utraque terminatur ad intellectum; quia utraque iudicat Deum esse aliquid superius ad phantasmata. Verum discriminantur: quia negativa terminatur ad Deum sub conceptu negativo cuiuscumque creatae perfectionis; et affirmativa contemplatur Deum sub aliqua perfectione positiva, cuius etiam si non sint phantasmata, ad instar eorum illam contemplatur. Et haec est differentia inter utramque contemplationem, quae ex alibi dictis nota est.

§. X. In quo agimus de contemplatione infusa.

243. Praecipuum huius tenebrosissimi luctaminis dubium intactum adhuc est. Difficillima sunt quae disputavimus, at quae facilia appareant, si cum iis de quibus agimus modo, conferantur. Contemplationem infusam esse in multiplici differentia supponimus; de omni tamen contemplatione infusa, cuiuscumque gradus et elevationis sit, dummodo hominem non extrahat a statu viatoris, loquimur. Unde sive fiat per species acquisitas, divinitus tamen coordinatas, sive per species penitus infusas, sive magis sive minus eminens sit, eadem resolutione comprehenditur. Solum enim excipimus contemplationem illam infusam quae non sit propria status hominis viatoris. Procedemusque in assertione praesenti, sicut et in praecedentibus, sine recursu ad nostrum Angelicum Praeceptorem, quod nostrae propensioni et utilitati amarissimum est. Sed pro maiori claritate suffe-

rendum. In hac parte duplex sententia datur e diametro opposita. Prima tenet nullatenus phantasmata requiri ad contemplationem infusam. Pro hac allegantur plures e sanctis Patribus, plurimi theologi ac mystae, quos tamen si consulas, non omnes in illa fuisse sententia comperies. Laudo prudentem procedendi modum nostrorum Complutensium, qui loco citato (151) ad proponenda solvendaque argumenta devenientes, auctores quidem adducunt pro opinione propriae sententiae contraria, verum illos non absolute allegant, sed cum hac limitatione *favere videntur:* quia revera plurimi ex illis non sunt in ea sententia, sed vel tuentur contrariam, vel nullius partis se sectatores ostendentes, iam cum hac, iam cum illa opinione loqui videntur, quod auctoribus mysticis non raro evenit. Hi autem de quibus fas non est dubitare, sunt Dionysius Cartusianus, super Aereo-

(149) l. c., pp. 277-278, nota (2): *Dejándolas pasar, y quedandose en santo olvido sin reflexión sobre ellas, si no fuere cuando para algún buen discurso ó meditación fuere necesario.* — Hic textus est pars textus apocryphi.

(150) « *loquitur* » in ed. 1730.

(151) *De anima*, lib. III, disp. 21, quaest. 7, num. 118; Lugduni 1637, t. IV, p. 571[b].

pag. *De Mystica Theologia,* cap. 1 (152); noster Thomas a Iesu, *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 1 (153) et Mag. Torre, *in* II^{am} II^{ae}, quaest. 95, art. 6, disp. 14(154). At Mag. Vallgornera, quaest. 4 de *Mystica theologia,* disput. 2, num. 5 (155), clare operationem phantasiae excludit, sed non ita clare procedit circa usum phantasmatum quae prius producta in phantasiae thesauro reservantur: an videlicet illis egeat contemplatio infusa. Alii multi eidem opinioni *favere videntur,* qui omnes per hoc solum quod contemplatio sit infusa, phantasmatum indigentiam negant, quin talis contemplatio sit vehemens aut forte omnem contemplationem infusam vehementem esse adstruunt.

Secunda sententia oppositum affirmat, docens nullam contemplationem propriam huius status dabilem esse sine concursu phantasmatum, etiam si sit infusa et vehemens. Sic sentiunt Caietanus, Ferrara, Bañez et nostri Complutenses, locis citatis (156), qui licet de infusa contemplatione in terminis propriis non loquantur, ea tamen quae de contemplatione dicunt, de omni contemplatione, etiam infusa, ipsos agere suadent. Similiter hanc ipsam sententiam tenent Albertus Magnus, super citatum Areopagitam (157); eximius Suarez, II tomo *De religione,* lib. II, cap. 17 (158); Harphius, lib. III *De Mystica theologia,* part. III, cap. 23 (159), cum quibus et nos sentientes.

244. Sit quarta conclusio: *Contemplatio infusa homini viatori concessa et iuxta conditionem huius status habita, non potest dari sine concursu phantasmatum.* Probatur primo conclusio ratione comprehendente plures quibus assertum secundum probavimus et insinuavimus in tertio. Etenim contemplatio infusa hominis viatoris est actus intellectus, qui partim est in materia et partim extra illam, qui etiam est facultas animae obligatae corpori, cuius denique obiectum, etiam pro hoc statu, extensivum est quidditas materialis. Ergo indiget phantasmatibus. Antecedens liquet ex supra dictis, ubi quoad omnes suas partes probatum est. Et consequentia probatur: quia actus debet sapere conditionem sui principii. Unde si principium est aliquomodo materiale, non valet actus non concernere materiam. Deinde nec potest actus cuiuscumque facultatis ultra illius facultatis obiectum se extendere. Unde visus non potest audire, nec auditus videre. Et ut proximius ad rem de qua agimus accedamus et ut ad obiecta eiusdem potentiae sibi pro diversis statibus convenientia noster sermo convertatur, non potest intellectus viatoris cognoscere intuitive Deum cognitione quae huius status propria sit, tametsi Deus clare cognitus sit obiectum intellectus viatoris. Ergo pariformiter non potest intellectus idem sine phantasmatibus suum obiectum contemplari contemplatione propria status viatoris. Patet ista: quia sicut contemplatio facialis est supra conditionem viae, sic etiam transcendit conditionem hominis viatoris sine phantasmatibus contemplari.

245. Contra hunc discursum obiicies *primo:* D. Paulus viator manens Deum vidit. Ergo falsum est quod visio Dei sit supra conditionem viae. Ergo a fortiori contemplari sine phantasmatibus

(152) i. e. *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae,* art. 2, §. *Praeterea advertendum; Opera omnia,* ed crit., 1896-1912, t. XVI, pp. 489ª-490ᵇ.

(153) *Opera omnia,* ed. 1684, t. II, pp. 152ª sqq.

(154) §. *Dico quarto;* ed. 1611-1612, t. II, p. 301ª; ed. 1630, t. II, p. 213ᵇ.

(155) *Mystica theologia,* quaest. 4, disp. 2, art. 17, num. 1196; ed. 1911, t. II, pp. 246-247.

(156) Cf. supra, num. 209, 220 et 227.

(157) *De Mystica Theologia,* cap. 1, §. 2 sqq.; *Opera omnia,* Parisiis, L. Vivès, 1890-1899, t. XIV, p. 822 sqq. — *De Caelesti Hierarchia,* cap. 2, §. 1; t. XIV, p. 24ᵇ. — Cf. infra, num. 340, 345, 350, 351.

(158) T. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 17; ed. Vivès, t. XIV, pp. 194ª-197ᵇ.

(159) HARPHIUS (Henricus —, alias VAN ERP), O. Min. † 1477), *Theologia mystica,* lib. III, part. III, cap. 23; Coloniae Agrippinae, 1556, fol. 226ʳ-228ʳ. — Circa authenticitatem huius operis consule MARCELLUM VILLER, S. I., in *Revue d'Ascétique et de Mystique,* t. III, num. 10 (Avril, 1922), pp. 155-162; ubi p. 155 legitur: *La* Theologia mystica *éditée sous le nom de Henri de Herp (ordinairement appelé de son nom latinisé Harphius) et dont les premiers éditeurs furent les chartreux de Cologne, n'est qu'un recueil factice.*

non est supra conditionem hominis viatoris. Probatur antecedens : quia tunc D. Paulus non erat in termino; quandoquidem peregrinabatur et merebatur; secundo viator manens Deum vidit.

Respondetur distinguendo antecedens: *manens* habitu, concedo; actu, nego antecedens. Solutio est D. Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 175 (160), art. 3 et 5; et *De verit.*, quaest. 13, art. 2 (161), quaest. 10, art. 11 (162) et aliis pluribus in locis. In quibus omnibus docet D. Paulum in raptu mansisse habitu viatorem, actu vero viatorem non fuisse. Ad probationem antecedentis dicendum cum eodem D. Thoma Paulum tunc temporis ambulasse non actu, sed secundum statum. Ad insertam probationem concedimus quod D. Paulus in raptu peregrinabatur a Domino et merebatur quoad statum, hoc est, erat in statu merendi et peregrini; actu autem non merebatur, nec peregrinus erat. His solvitur facta obiectio; illis tamen non indigemus ut pro materia praesenti dissolvatur. Unde

Respondetur secundo distinguendo similiter antecedens: *vidit* visione supra conditionem status viatoris, concedo; secundum illam, nego antecedens et consequentiam. Non negamus quod viator viator manens possit Deum intuitive videre; subindeque habere modos alios contemplationis viae conditionem superantes. Sed negamus quod D. Paulus in raptu et quicumque alius qui eodem modo raperetur, contempletur Deum contemplatione propria viatoris; de cuius ratione est quod sit motus in terminum, qui eo ipso absens debet esse. D. Paulus tunc fruebatur Deo. Unde non movebatur in ipsum, atque ideo illa contemplatio non erat motus in Deum, nec propria viatoris, ut formaliter viatoris. Idemque simili proportione dicendum est de contemplatione sine phantasmatibus.

246. Replicabis : Ergo contemplatio obscura sine phantasmatibus est propria hominis ut formaliter viatoris. Ergo non superat conditionem viae. Consequenterque poterit homo sine phantasmatibus contemplari. Prima consequentia, ex qua aliae pendent, liquet: quia illa contemplatio non est quies in termino, sed motus in illum.

Respondetur distinguendo primum consequens: *viatoris* praecise, concedo; *viatoris* hominis, nego consequentiam. Anima separata et angelus si considerentur antequam beatitudinem obtineant, viatores sunt, sed non sunt homines viatores, de quorum ratione est quod conversione ad phantasmata contemplentur propter unionem animae ad corpus passibile, cuius praedominio non fungitur. Quocirca, sicut est supra conditionem viatoris Deum facialiter intueri, sic est supra conditionem viatoris hominis sine phantasmatibus contemplari. Unde contemplatio quam viator homo habuerit sine concursu phantasmatum, miraculosa erit, uti ex dictis perspicuum est brevissimeque docent Patres Salmanticenses, tract. XXI, disput. 20, dub. 1, num. 8 (163), ubi exponentes D. Dionysium et S. Thomam, dicunt : *Regula Sanctorum Dionysii, et Thomae procedit in puris viatoribus, et operantibus citra miraculum : sed non debet Christo applicari, qui non erat purus viator, sed simul comprehensor, et per scientiam beatam, cui per se infusa correspondet, cognoscebat independenter a phantasmatibus.* Dum audis *in puris viatoribus,* de hominibus sermonem esse cognosce, ac de his *operantibus citra miraculum* sine phantasmatibus contemplari nega.

247. Obiicies *secundo :* contemplatio hominis viatoris quae habetur per species infusas, est supra conditionem huius status. Ergo est sine phantasmatibus. Ergo contradictionem involvit quod infusa sit et admittatur ut propria status viatoris. Cetera liquent; et antecedens probatur primo: Homo viator iuxta con-

(160) In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 45* ».
(161) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 637-640^{b}.
(162) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 571^{a}-575^{a}. — In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 40, art. 2* ».
(163) T. XV, p. 218^{b}: ..., *cui infusa per se correspondet,...*

ditionem viae procedens accipit species a rebus, hic enim est proprius illius procedendi modus ab ipso statu, in quo est, exactus. Ergo dum procedit mediis speciebus infusis, operatur supra conditionem viae. — Probatur secundo antecedens: Dum homo viator operatur ex dono Spiritus Sancti, procedit supra conditionem viae. Dum per species infusas contemplatur, operatur ex dono. Ergo. Maior, in qua dissidium esse poterat, probatur: dum homo viator contemplatur ex dono, operatur supra modum connaturalem ipsius; sicut cum contemplatur ex virtute, operatur iuxta suum modum connaturalem intelligendi, ut multoties in hoc *Cursu* dictum a nobis est; sed intelligere supra connaturalem modum intelligendi est intelligere supra conditionem viae; ergo.

Videmus auctores contrarios non semel hoc recursu se munientes, ut cernere est apud laudatum Torre. Et ut ingenue exponam quod sentio, censeo hunc recursum non aliunde excogitatum fuisse, nisi vel ex animo eludendi rationum nostrarum robur, aut reducendi ad meras voces gravissimam quaestionem. Supponere in praesenti debemus omnes solam contemplationem huius status spectare ad praesentem controversiam, ut saepissime observavimus. Supponere pariformiter debemus contemplationem infusam ex solo conceptu contemplationis infusae non extrahi a canone contemplationis ad praesentem statum pertinentis. Haec, inquam, ab omnibus supponenda sunt, sin minus in incertum collineabunt discursus et vocum tantummodo erit gravissima disputatio. Quae ex iam dicendis manifeste constabunt.

Respondetur ergo obiectioni negando antecedens et antecedens probationis similiter negetur seu explicetur in hunc modum. Propria conditio status viatoris hominis petit quod eius contemplatio explicet esse actum animae corpus informantis. Subindeque debet talis contemplatio vel materiam directe attingere, vel illam ut minus connotare; a qua vel attingentia vel connotatione denudari haud valet, donec in esse actus animae obligatae materiae perseveret. Intellectus autem, qui huius contemplationis proximum principium est, quin extrahatur ab operando iuxta conditionem viae, potest dupliciter procedere. Primo per species a rebus acceptas. Secundo per species a causa superiori influxas. Primo modo non extrahitur ab operando iuxta conditionem viae, ut supponimus: quia ipsi naturale est accipere illas species a sensibus, ad quod habet a natura capacitatem. Secundo modo non extrahitur: quia licet eae species illi debitae non sint, habet tamen capacitatem ad illas recipiendas. Et semel quod illas recipiat, naturale est illi iis speciebus instructo contemplari ea obiecta quae huiuscemodi species repraesentant.

Exemplum: Phantasia, ut sentiat, requirit species, quae possunt esse vel acquisitae, vel infusae. Acquisitas habet a sensibus inferioribus. Et sic habere species est ipsi connaturale exactumque a propria natura. Habet etiam capacitatem ad suscipiendas species inditas, quas quidem eius natura non exigit, verum semel quod illas a causa superiori habeat, naturaliter exit in suam sensationem, uti evenit in eo cui Deus sine sensuum inferiorum notitia infundit species ad visionem imaginariam; et etiam in caeco a nativitate cui Deus infunderet species coloris. Horum enim sensatio est iuxta phantasiae conditionem, quin eo ipso eleventur ad aliter sentiendum, nisi eo modo quo sentiunt dum habent species a sensibus, quamvis uterque praesupponat species quas phantasia ipsius, propria conditione attenta, non exposcit. Sic ergo considerata viae conditione, intellectus hominis non petit species inditas; illis tamen, si aliunde habeat, operatur eo modo qui exactus est a natura intellectus hominis viatoris.

Ex qua doctrina nonnulla deduci debent. Primum est: quod operari iuxta conditionem huius status latius patet quam operari hominem viatorem species a rebus accipiendo. Quandoquidem intellectus contemplans iuxta viae huius con-

ditionem potest contemplari mediis speciebus acquisitis et influxis. Subindeque negavimus illud secundum antecedens, cuius falsitas ex praemissa doctrina manifesta est.

Secundum est: quod operari per species acquisitas est intellectui hominis viatoris naturalissimum. Hac enim natura insignitus a Deo est ut a sensibus accipiat species quibus ad contemplandum proxime idoneus constituitur; et iterum ad sensus regrediatur, ut naturam iam a se cognitam perfectissime contempletur. Relate ad hunc modum contemplandi adeo connaturalem intellectui solet dici supernaturalis ille alius modus contemplandi per species inditas. Et sane ille modus simpliciter supernaturalis est, sed non est supra viae conditionem. Ad hoc enim opus erat quod intellectus procederet ac si corpori passibili coniunctus non foret. Unde sicut phantasia procedens per species infusas non extrahitur a conditione suae naturae, quamquam illas species habeat supra modum exactum a propria natura; sic et intellectus ab eo quod est proprium statui huius viae, non extrahitur per hoc quod per species infusas contempletur.

Tertium est: quod homo viator est medium inter naturam sensitivam et animas separatas. Naturale est medio, hoc est, iuxta propriam conditionem status, in quo rationem medii exercet, quod cum utroque extremo conveniat. Et id in quo convenit, est ipsi naturale. Modo ergo: cum natura sensitiva convenit homo per hoc quod facultas cognoscitiva superior accipit ab inferioribus species quibus cognoscat: non enim aliter potest phantasia sensitivi sentire, nisi mediis speciebus acquisitis ministerio sensuum inferiorum. Unde sic cognoscere est naturale intellectui hominis viatoris. Cum anima separata convenit homo ipse in contemplando. Et quia illa contemplari haud valet, nisi per species infusas, ut modo supponi debet; idcirco convenit cum illa in hoc quod mediis huiuscemodi speciebus interdum contemplatur. Quod quidem, ut dictum est, illum non extrahit a conditione hominis viatoris; alioqui medium non esset. Subindeque quotiescumque homo operatur medio intellectu, operatur ut medium inter illa duo extrema; atque adeo vel conveniens cum uno, vel cum alio; semper tamen iuxta conditionem proprii status operatur. Unde si quandoque aliter operetur, debet miraculum intervenire. Ex quibus deducitur quartum corollarium.

Ultimum est: quod contemplari intellectum supra modum sibi connaturalem, quod habet cum operatur ex dono, non eo ipso arguit ipsum procedere supra conditionem viae; atque ideo non eo ipso arguit ipsum non indigere phantasmatibus. Patet hoc primo: quia etiam dum intellectus operatur seu intelligit per species a sensibus acceptas, solet interdum intelligere ex dono aut supra modum sibi connaturalem; et tamen tunc indiget phantasmatibus, ut tenent ii omnes auctores qui in praesenti solummodo assertione nobis adversantur. Ergo vel semper quod ex dono contemplatur, etiam si sit per species acquisitas, procedit a phantasmatibus independens; vel quod per species infusas contempletur, non arguit ipsum sine phantasmatibus procedere. — Secundo patet: quia, ut modo dicebamus, miraculum seu valde irregularis providentia adesse debet, quoties intellectus hominis viatoris operatur extra vel supra id quod petit status viae in quo est. In hoc autem quod contempletur per species infusas aut ex dono, nullum miraculum adest vel dicant doctores oppositi in quo tale miraculum consistat. Ergo contemplari ex dono aut per species infusas non extrahit ipsum ab eo quod petit status praesens.

Dicitur autem intellectus contemplari supra modum sibi connaturalem, quia ipse, sua natura attenta, est discursivus naturaleque est ipsi veritatem quaerere et invenire mediis discursibus seu meditationibus. Quod quidem non habet, dum infuse contemplatur. Ob quod et ob alia quae a mysticis passim circumferuntur,

dicitur contemplari supra modum connaturalem sibi. Hoc autem quid commercii habet aut, et proprius, quam oppositionem dicit cum propria conditione status hominis viatoris? Nullam certe. Unde viator homo manens viator et explicans se viatorem esse, quandoque contemplari potest et reipsa contemplatur supra modum connaturalem sui intellectus. Semper tamen cum dependentia a phantasmatibus. Quocirca auctores contrarios inferentes ex contemplatione supra modum connaturalem intellectus independentiam ipsius a phantasmatibus, sine fundamento procedere suspicamur.

Per quae omnia patet ad primam probationem antecedentis; patet etiam ad secundam, quin necesse habeamus quidpiam aliud addere. Patet etiam haec tria diversa inter se esse: videlicet intellectus hominis viatoris contemplatur iuxta connaturalem sibi modum, aut supra modum connaturalem sibi, et etiam intellectus ipse contemplatur supra viae conditionem. Unde valet contemplari iuxta vel supra modum sibi connaturalem et simul iuxta viae conditionem contemplari: quia, ut dictum est, contemplari iuxta viae conditionem utrumque illum modum contemplandi et iuxta et supra conditionem viae comprehendit.

§. XI. Alia ratio pro asserti probatione et quae in eam opponuntur, extricantur.

248. Probatur secundo assertio nostra sic: Contemplari cum conversione ad phantasmata est defectus naturalis concomitans indivulse intellectum hominis viatoris. Ergo quantumvis perfectissimus iste sit perfectissimaque contemplatione fulgeat, non contemplatur sine conversione ad phantasmata. Antecedens liquet: quia contemplari cum necessitate phantasmatum non est perfectio simpliciter; alioqui daretur in anima separata, daretur in angelis vel, ut minus, daretur in hominibus beatis. Unde defectus est; quod adversarii non negabunt, cum contemplationem pure intellectualem liberam ab illa dependentia velint. Est et naturalis iste defectus: quandoquidem a natura, ex intrinseca conditione intellectionis hominis pure viatoris ortum habet; consequenterque ipsam indivulse comitatur. Est enim proprium cuiuscumque praedicati orti a natura rei cuius est praedicatum, quod illam indivulse comitetur. Ex quo probatur consequentia: primo, ex modo dictis; si namque defectus iste indivulse comitatur contemplationem hominis viatoris, etiam si haec pure intelligibilis sit, ab illo defectu libera esse non potest. — Secundo probatur consequentia: de omni contemplatione pure intellectuali hominis viatoris, dummodo iuxta viae conditionem sit, verificatur proprie id ratione cuius aliae contemplationes quae non sunt pure intellectuales, dependent a phantasmatibus; ergo et ipsa contemplatio pure intellectualis seu infusa a phantasmatibus dependet. Consequentia nota est. Probo antecedens: Ratio ob quam aliae contemplationes illam dependentiam dicunt, est quia sunt actus animae corpori obligatae seu informantis materiam. Hoc ipsum habet contemplatio pure intellectualis, si iuxta viae conditionem procedat: procedit enim ut actus animae non absolute, sed quatenus corpori obligatae. Ergo.

Confirmatur ratio facta: Alii defectus naturales hominis viatoris reperiuntur in eo, etiam dum contemplatione infusa contemplatur. Ergo etiam reperitur defectus speculandi phantasmata. Consequentiam suadet paritas; nec facile erit adversariis assignare discrimen inter hos defectus naturales. Et antecedens poterat inductive ostendi; brevitatis tamen gratia, probatur in infirmitatibus, mortalitate, corruptibilitate et aliis, qui omnes compatiuntur in homine viatore contemplatione infusa contemplante et illos, dum tali contemplatione fulget, maxime explicat;

tunc enim magis viget desiderium moriendi et videndi Christum. Ergo similiter in tali contemplante compatitur necessitas speculandi phantasmata.

Roboratur primo : Defectus naturales convenientes viatori, qua viator est, ipsum indivulse comitantur, dum procedit ut viator. Ergo similiter de defectibus naturalibus convenientibus homini viatori prout homo viator est. Ergo hic non potest, etiam infuse, contemplari sine phantasmatibus. Secunda consequentia liquet ex prima, quam paritas convincit. Et antecedens probatur: quia Deum contemplari aenigmatice et sub velamine fidei est defectus naturalis conveniens viatori, ut viator est, ideo nequit viator, sive homo, sive angelus, quamquam contemplatione penitus infusa contempletur, dummodo sit contemplatio propria viae, Deum cognoscere, nisi aenigmatice et sub velamine fidei; ergo verum est propositum antecedens. Hincque clarius iam patet secunda consequentia. Quippe sicut est proprium viatoris, ut viator est, Deum non cognoscere, nisi sub involucro fidei; sic etiam est proprium hominis viatoris, ut talis, Deum non cognoscere, nisi sub velamine phantasmatum. Sed viator, etiam infuse contemplans, non potest Deum contemplari, nisi sub velamine fidei. Ergo nec homo viator, nisi sub phantasmatum velamine.

Roboratur secundo: Ideo homo viator infuse contemplans non indigeret phantasmatibus, quia tunc elevatur ad contemplandum more angelorum, qui plane phantasmatibus non indigent. Haec ratio talem independentiam non probat. Ergo. Bona est consequentia et sequela communissime edocetur ab adversariis. Probatur minor: Sicut anima perfecta elevatur ad contemplandum more angelorum, sic etiam elevatur ad tale fastigium ut eius contemplatio dicatur divina, et quod ipsa vivat vita Dei, sitque in ipsum Deum per amorem transformata. Sed quanquam his privilegiis fulgeat, non potest Deum contemplari sine velamine fidei, quod Deo penitus repugnat. Ergo quanquam elevetur ad contemplandum more angelorum, quibus repugnat dependentia a phantasmatibus, non valet in via sine phantasmatibus contemplari. Consequentia negari non debet. Minor est per se nota et maior multoties edocetur a nostro Extatico Parente, illa privilegia animae perfecte probante ex illo D. Pauli: *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* (164) et ante librum *Ascensus* sic cantionem V (165) modulante:

O noche, que guiaste.
O noche amable más que la alborada,
O noche, que juntaste
Amado con amada,
Amada en el Amado transformada!

Est ergo vera illa maior. Subindeque verum etiam est hominem viatorem non posse, adhuc infuse, sine phantasmatibus contemplari, ut convincunt facti discursus. Contra quos

249. Oppones primo: Verbum divinum assumpsit naturam humanam cum eius defectibus naturalibus. Sed Christus non intellexit cum conversione ad phantasmata. Ergo sic intelligere non est defectus naturalis. Probo minorem: quia anima Christi sanctissimo eius corpori plene dominabatur; ergo non intelligebat per conversionem ad phantasmata.

Respondetur negando minorem. Ad probationem negetur consequentia. Explicatur solutio: Etenim Christus Dominus intellexit scientia beata, scientia indita et scientia acquisita. Scientia beata nunquam intellexit, nec potuit intelligere cum conversione ad phantasmata, ut apud omnes in confesso est. Dum scientia infusa, sive supernaturali, sive naturali, usus est, necessaria illi non fuit conversio ad phantasmata ut intelligeret. Liberum tamen ei fuit intelligere cum tali conversione. Primum patet: quia scientia infusa de se absoluta est ab omni dependentia a phantasmatibus eaque media

(164) *Gal.*, c. II, v. 20; Hetzenauer, p. 1133: *Vivo autem, iam non ego: vivit...*

(165) *Subida del Monte Carmelo*, canc. V; ed. crit., t. I, p. 28.

cognovit Christus entia immaterialia creata quidditative ac per proprias species. Secundum liquet: quia nullum inconveniens assignari valet propter quod non potuerit Christus libere se applicare ad intelligendum media scientia infusa obiecta cum phantasmatum concursu. De quo videndi sunt D. Thomae expositores, III part., quaest. 11, art. 2 et 3. In acquisitione scientiae naturalis, quam modo supponimus Christum vere ac proprie acquisivisse, intellexisse per conversionem ad phantasmata certum est. Unde patet quod istum defectum nostrae naturae assumpsit Christus seu potius naturam nostram cum hoc defectu assumpsit.

250. Dices: Scientia beata non potuit Christus intelligere cum conversione ad phantasmata. Ergo nec scientia infusa aut acquisita. Probatur consequentia primo quoad scientiam infusam: ideo scientia beata non potest Christus contemplari phantasmata speculando, quia illa scientia prorsus independens est a phantasmatibus; sed scientia infusa eiusmodi independentia gaudet; ergo. — Probatur secundo consequentia quoad utramque scientiam: ratio propter quam scientiae beatae usus est omnino supra phantasmata, est quia supponit plenum praedominium animae in corpus; sed ipsum praedominium supponunt scientia indita et acquisita in Christo: est enim comprehensor, de cuius ratione est quod corpus animae subiiciatur; ergo.

Respondetur negando consequentiam. Ad cuius primam probationem distinguitur maior: *independens* independentia necessitatis et arbitrii, conceditur maior; necessitatis praecise, negatur maior et minor et consequentia. Quia scientia infusa, etsi independens sit a phantasmatibus independentia necessitatis, non est ab illis independens independentia arbitrii. Quocirca potuit Christus Dominus uti scientia infusa phantasmata speculando; et non potuit, nec potest ea speculari in usu scientiae beatae.

Explicatur solutio. Etenim esse independens a phantasmatibus stat dupliciter. Primo independentia necessitatis praecise. Et qui hac independentia fulget, phantasmatibus utique non eget. Unde potest sine illis contemplari. At quia, si vult, potest se libere applicare ad speculanda phantasmata; idcirco dicimus hunc esse a phantasmatibus independentem independentia necessitatis, sed non arbitrii; quia cum eligit phantasmata speculari, ab iis dependet; quae quidem dependentia non est absoluta, sed ex libera suppositione voluntatis phantasmatum speculationem eligentis. — Secundo est aliquid independens a phantasmatibus independentia necessitatis et arbitrii. Ex primo habet quod phantasmatibus non indigeat; et ex secundo, quod non possit velle speculari phantasmatibus: quia, quamquam vellet, neutiquam illa speculari valeret. — Scientia beata utraque independentia independens a phantasmatibus est; quocirca nullus beatus, scientia hac procedens, potest phantasmata speculari. At scientia infusa, tametsi ex se non indigeat phantasmatibus, potest tamen ex habentis arbitrio ad phantasmata converti. Quod idem est ac dicere quod licet, sua natura attenta, sit independens a phantasmatibus, patitur tamen quod subiectum in quo est, ea utatur cum conversione ad phantasmata.

Ratio autem ob quam scientia infusa hoc permittat in viatore (de hoc enim loquimur) et non scientia beata in quocumque illam habenti, duplex esse potest. Prima: quia obiectum primarium scientiae beatae est ipse Deus clare visus, qualiter prorsus repugnat quod valeat in re materiali, cuius sunt phantasmata, repraesentari. Obiecta secundaria eiusdem scientiae beatae in primario cognoscuntur. Unde non possunt cognosci mediis phantasmatibus, nec per comparationem ad ipsa. At scientia infusa habet pro obiecto plures entitates materiales, quarum singularia in phantasmatibus relucere queunt, per comparationem ad quae cognoscit illas materiales entitates. — Se-

cunda ratio est: quod usus scientiae beatae nullatenus subditur voluntati, cui usus scientiae infusae plane subditur. Scientia beata operatur omnino necessario. Usus scientiae infusae, quod et in aliis habitibus communiter evenit, liber est; quandoquidem illam habens ea utitur prout vult. Quocirca scientia beata non habet unde valeat phantasmata speculari. Non ex se, quia, ut dictum est, de se est prorsus independens a phantasmatibus. Non ex habentis applicatione, quia, ut etiam diximus, omne habentis arbitrium antevertit. Cuius contrarium evenit in scientia infusa, ut vidimus; subindeque potest ex libera habentis applicatione phantasmata speculari; consequenterque ab illis in illa operatione arbitrii dependentia dependet.

251. Replicabis: Ergo viator qui contemplationem pure intellectualem habet, licet possit, si velit, phantasmata speculari, potest etiam contemplari sine conversione ad phantasmata. Ergo datur in homine viatore contemplatio sine concursu phantasmatum. Quod et nihil aliud intendit sententia opposita nostraque resolutio negavit.

Respondetur distinguendo primum consequens: *pure intellectualem* non provenientem ab habitu scientiae infusae, nego consequentiam; ab illo habitu provenientem, subdistinguo: *viator* qui simul sit comprehensor, concedo; qui pure *viator* sit, nego suppositum ac deinde negetur secunda consequentia. Itaque viator est duplex. Primus est pure viator, ut sunt omnes puri homines antequam in termino sint; fuereque angeli, dum merebantur. Secundus fuit Christus Dominus, qui sicut est vere et simul Deus et homo, sic etiam fuit simul et vere viator et comprehensor. De hoc sanctissimo viatore locuti fuimus toto numero praecedenti. Et in illo datur habitus scientiae infusae quo, dum viator esset, poterat contemplari vel cum conversione ad phantasmata, vel sine tali conversione, sicut explicatum est. In aliis autem hominibus viatoribus datus nunquam fuit talis habitus scientiae infusae, de quo infra; ac propterea negavimus suppositum consequentis. Nec in hoc aliquid sententiae oppositae derogamus. Ipsa quippe non intelligit per contemplationem infusam in praesenti contemplationem illam cuius principium est habitus scientiae infusae; alioqui se loqui fateri cogerentur de contemplatione quam hactenus nullus homo pure viator habuit. Quae intelligenda sunt de scientia infusa in esse habitus: quia nolumus inculcare modo an per modum dispositionis data sit in aliquo pure viatore, ut de sanctissima Domina nostra communiter dicitur; de sancto Ioanne Baptista docet Pater Suarez (166) ac de Seraphica nostra Matre tenet *Disceptatio mystica* (167). Haec, inquam, modo inculcanda non sunt. Tum quia, ut dictum est, infra suam sedem habent. Tum et praecipue, quia adversarii non loquuntur in praesenti de tali contemplatione infusa, nec assertum nostrum de illa agit. Occasione autem doctrinae egimus numero praecedenti de Christo Domino, unde de ipso intelligenda sunt quae diximus de contemplatione elicita ab habitu scientiae infusae.

Si roges: an, data hypothesi quod in pure viatore daretur habitualiter scientia infusa, tunc casus contemplaretur sine conversione ad phantasmata? — Optionem tibi damus ut eligas quod volueris, dummodo teneas quod, si sine phantasmatibus haberetur contemplatio illa, tunc non esset iuxta conditionem viae, sed supra illam. Subindeque ea contemplatio extranea foret ab hoc litigio. Circa quod nihil aliud modo dicendum est.

Ad secundam probationem consequentiae positam numero 250, qua parte loquitur de scientia infusa, constat ex dictis eodem numero maiorem reddere non causam ut causam. Ratio enim ob quam scientia beata non potest exerceri cum connotatione ad phantasmata est quia,

(166) T. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 19, num. 5; ed. Vivès, t. XIV, p. 200[b].

(167) ANTONIUS AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Disceptatio mystica*, tract. III, quaest. 3, art. 6, num. 28; Compluti, 1689, p. 254[a].

ut diximus, obiectum eius primarium est Deus clare visus, et aliunde tale exercitium non subditur voluntati. Hincque diximus talem scientiam fore a phantasmatibus independentem independentia necessitatis et arbitrii; cuius contrarium quoad independentiam arbitrii de scientia Christo Domino indita asseruimus.

Ad eandem secundam probationem, qua parte loquitur de scientia acquisita, dicimus quod viator in usu scientiae acquisitae, praesertim dum talis scientia comparatur, debet intelligere cum phantasmatum speculatione; secus enim intellectus agens frustra in illo esset. Quocirca cum Christus Dominus vere viator fuisset, propterea cum conversione ad phantasmata intellexit in talis scientiae exercitio; quod non contrariatur sanctissimae ipsius animae praedominio in corpus, quod fatemur. Hoc tamen praedominium non opponitur cum conversione ad phantasmata in viatore scientiam comparante, quinimmo contrarius procedendi modus naturali rerum ordini contradiceret, ut modo suppono ex iis quae nostri thomistae docent ad locum citatum ex III parte.

252. Oppones secundo: Defectus naturales hominum viatorum non omnes reperiuntur in omnibus. Ergo ex quo intelligere cum conversione ad phantasmata sit defectus naturalis hominum viatorum, non convincitur quod in omnibus reperiatur. Antecedens, in quo stare posset difficultas, facile probatur: etenim inter defectus naturales hominis viatoris computantur amentia, morbus caducus, lepra et alii similes, qui omnes aut singuli non inveniuntur in omnibus hominibus; ergo.

Respondetur distinguendo antecedens: *defectus* non immediate consequentes naturam humanam, sed causas particulares exposcentes, conceditur; immediate consequentes naturam, negatur antecedens. Ex defectibus naturalibus naturam hominis viatoris consequentibus alii consequuntur naturam humanam immediate et nulla facta suppositione; alii etiam immediate, sed suppositione aliqua facta; alii vero non consequuntur immediate, sed mediante aliqua particulari causa in ipsos defectus influente. Primi generis est intelligere cum conversione ad phantasmata. Quocirca non est homo viator qui phantasmata non speculetur. Etiam primus homo antequam iustitiam originalem amitteret, ut postmodum dicemus. Etiam Christus Dominus, ut vidimus praecedenti numero. Quae cum distributione quam ex dictis colligere licet, intelligenda sunt.

Alii defectus naturales consequentes naturam humanam non absolute sumptam, sed facta aliqua suppositione, scilicet maculae quam contraxit ex culpa originea, bipartiuntur : nam alii consequuntur immediate naturam maculatam et alii mediantibus causis particularibus ab ipsis defectibus exactis. Horum primi in omnibus hominibus viatoribus inveniuntur communiter, adeo ut divinus ille homo qui opere Spiritus Sancti naturam humanam habuit, cum eiusdem naturae morbos curaturus advenerit, morbos ipsos seu naturam cum hisce morbis miserator assumpsit, eoque passibilis et mortalis apparuit. Alii defectus qui causas particulares exposcunt, non inveniuntur in omnibus individuis, sed in iis solummodo de quibus causae illae verificantur. Et tales sunt illi defectus qui in obiectione recensentur.

Audiendus est D. Thomas, qui III part., quaest. 14, art. 4, (168) ait: *Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam naturam humanam propter peccatum primi parentis, sed consequuntur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, et morbus caducus, et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inor-*

(168) corp.; ed. Leon., t. XI, p. 183ª: *...sed causantur in aliquibus hominibus... ex ordinatione victus* [« *ordinato victu* »]: *quandoque... deficere non valens* [« *potens* »]; *et... Sunt autem tertii* [« *certi* »] *defectus...*

dinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativae. Quorum neuter convenit Christo: quia et caro eius de Spiritu Sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae, et virtutis, errare et deficere non potens. Et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit. Sunt autem alii defectus, qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi; et hos defectus omnes Christus suscepit.

Habes ergo ex dictis triplex genus defectuum naturalium in hominibus viatoribus reperiri. Primum est proprium naturae absolute sumptae; et hoc invenitur in omni viatore humanam naturam habente. Secundum est proprium naturae humanae ex culpae suppositione. Et hoc etiam invenitur in omnibus naturam illam maculatam contrahentibus et etiam in eo qui naturam sanaturus assumpsit. Tertium denique non invenitur in omnibus individuis, sed in iis in quibus causae illae particulares reperiuntur. Necessitas speculandi phantasmata non spectat ad tertium genus defectuum naturalium, sed ad primum. Unde indivulse comitatur naturam humanam in quocumque viatore.

253. Oppones tertio: Quamquam necessitas speculandi phantasmata sit defectus naturalis inventus in omni viatore, non sequitur quod omnis contemplatio sit cum conversione ad phantasmata. Ergo. Probatur antecedens: licet esse discursivum sit defectus naturalis inventus in omni homine, non sequitur quod homo viator non habeat plures actus qui discursus non sunt; ergo pariter licet omnis viator debeat phantasmata speculari, non sequitur quod hoc debeat facere per omnem actum contemplationis. Antecedens liquet: quia homo, dum prima principia intelligit, non discurrit; nec discurrit, dum obiectum simplici apprehensione cognoscit aut dum aliquid de aliquo affirmat vel negat, aut denique dum, inventa veritate, illam in principiis ad ipsa regressus contemplatur. Deinde probatur consequentia: intimius convenit homini viatori esse discursivum quam intelligere cum phantasmatum concursu; quandoquidem primum convenit speciei seu potentiae secundum se sumptae, secundum vero convenit statui. Sed homo, cuius species discursiva est, habet plurimos actus qui discursus non sunt. Ergo ipse homo, cuius status viatoris petit phantasmatum concursum, habet plures contemplationes sine concursu phantasmatum.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem negetur consequentia. Ad cuius probationem, concessis praemissis, negetur similiter consequentia. Discrimen stat in eo quod de ratione hominis viatoris contemplantis non est quod phantasmatum sit solum speculativus, sed quod actu phantasmata speculetur. Non est autem de conceptu hominis intelligentis quod actu discurrat, sed quod discursivus sit. Quocirca homo intelligens potest habere plures actus qui, ut minus formaliter, discursus non sint; ast homo viator contemplans non potest aliquam contemplationem habere quae sine phantasmatibus detur, eo quod *oportet intelligentem phantasmata* (non posse, sed reipsa) *speculari,* ex III *De anima* (169).

254. Pluribus aliis rationibus probari poterat assertum nostrum. Eas tamen meditato praetereo; tum quia propositae sufficiunt; tum et praecipue, quia principalissimas huius et aliarum huius quaestionis resolutionum probationes ex D. Thomae inconcussa doctrina sumere et afferre parati sumus, de quo infra. Roborari etiam poterant omnia dicta ostendendo nulla esse inconvenientia quae in praesenti accumulant adversarii, petita tum ab auctoritate, tum a ratione. Quae sane nulla sunt; cuius contrarium

(169) cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 471; Bekk., 432ª, 8-9. — Cf. etiam *ib.*, cap. 7, num. 3; Didot, t. III, p. 470; Bekk., 431ª, 16-17.

nec discursus quos fabricant, convincunt (169[bis]); nec est de mente doctorum quos adducunt. De hoc autem nonnihil iam dictum est et in solutione argumentorum magis declarabitur.

Denique, pluribus aliis omissis, omni observatione dignissimum reputamus quod nostrum assertum nec inconveniens aliquod devorat, nec iura naturae violat, quin potius iuxta id quod exigit rerum ordo impositus a rerum Optimo Creatore procedit. Nec contemplationis perfectissimae fastigium deprimit, nec homini viatori proprium modum procedendi aufert, nec demum hominem viatorem cum homine non viatore aut cum viatore non homine confundit, sed omnium eorum illaesa iura conservat. Quod absdubio non facit sententia opposita, ut ex omnibus dictis dicendisque bene perpensis quivis cognoscere potest. Et hoc est motivum maximum ut conclusioni statutae adhaereamus, cum videamus nostrum Angelicum Praeceptorem in suis mirabilibus scriptis hanc methodum inconcusse observasse ut dubia dirimat secundum ea quae magis consona sunt naturis rerum. Quod fundamentum, etsi unicum foret, sufficientissimum nobis esset ut assertum propositum tueremur. Videatur Caietanus num. 206 et 214 et 215 a nobis adductus, cuius verbis dicta omnia solidantur.

§. XII. Ex Divo Augustino, ex Seraphica Theresia ac Extatico nostro Doctore aliquot auctoritates in assertum propositae et explicatae.

Ad nauseam usque agglomerant adversarii sanctorum Patrum, mystarum ac theologorum testimonia in conclusionem § praecedenti statutam. Verum quia omnia illa, uti diximus numero 237, eodem modo exponuntur, idcirco non omnia quae decreveram, scribam, sed nec omnia praeterire valeo. Ea tamen solummodo afferam, quorum expositio aliorum quae praetereo, sit irrefragabilis explanatio. Igitur

255. Arguitur *primo* ex D. Augustino lib. XII *De Genesi ad litteram*, cap. 12 (170) et 26 (171), dicente: *Ibi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur. Ibi virtutes animae non sunt oppressae ac laboriosae.* — Expressius adhuc lib. IX *Confessionum* (172) inquit: *Dicebamus: si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae rerum, et aquarum, et aëris. Sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat, et transeat se non se cogitando: sileant somnia, et imaginariae revelationes, omnis lingua, et omne signum, et quidquid transeundo fit, si cui sileat omnino. Quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: non ipsa nos fecimus, sed fecit nos, qui manet in aeternum. His dictis si iam taceant, qui erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus, non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius non per linguam carnis, aut per vocem Angeli, nec per sonitum nubis, nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus. Sicut nunc extendimus nos, et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem; si continuetur hoc, et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una rapiat, et absorbeat, et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est, in gaudium Domini sui?*

(169[bis]) In ed. 1730 legitur: « *convincit* » pro « *convincunt* ».

(170) num. 25-26; Migne, P. L., t. 34, col. 463-464.

(171) num. 54; Migne, P. L., t. 34, col. 476: *Ubi sine ulla...*

(172) cap. 10, num. 25; Migne, P. L., t. 32, col. 774-775: *Dicebamus ergo: Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aëris, sileant... taceant quoniam erexerunt ... carnis, neque per vocem angeli,... hoc est, Intra in gaudium Domini tui?* — In ed. 1730 erronee legitur: « *lib. X Confes.* »

Tandem tract. CII *in Ioannem* (173) ait sanctus Doctor: *Cum vero spiritualis coeperit omnia iudicare, ipse autem a nemine diiudicari, etiam si in hac vita adhuc per speculum ex parte perspicit; tamen non ullo corporis sensu, non ulla imaginaria cogitatione, quae capit, aut fingit qualescumque similitudines corporum, sed mentis certissima intelligentia Deum intelligit non corpus esse, sed spiritum.* Ergo ex mente D. Augustini contemplatio infusa habetur sine concursu phantasmatum.

Haec sunt quae ex Divo Augustino colligunt in nostram resolutionem adversarii; urgentiora alia adducturi, si invenirent. Ab ultimo testimonio incipientes, dicimus in illo nec verbum esse quo vel levissime insinuet Augustinus se de contemplatione infusa agere. Docet ergo idipsum quod tradidimus assertis praecedentibus. Videlicet contemplationem, etiam illam cuius initium est a sensu, ad intellectum terminari: quia scilicet iudicat Deum esse spiritum et non phantasma aut aliquid quod per sensus habeatur. Unde postquam contemplativus species a sensibus accepit, phantasia concurrente, Deum contemplatur cognoscens Deum a se contemplatum esse spiritum. Quod quidem non cognoscit *ullo corporis sensu, aut ulla imaginaria cogitatione, sed mentis certissima intelligentia.* Hac, inquam, *mentis certissima intelligentia* contemplativus *Deum intelligit non corpus esse, sed spiritum.* Unde D. Augustinus contrarius nobis non est, sed potius omnes nostras resolutiones confirmat. Quod magis perspicuum fiet, si audiamus quae subiungit (174) hisce verbis: *Quidquid enim tale spiritualibus de Deo cogitantibus* (175) *ex corpore consuetudine occurrit, negando, atque respuendo, tanquam importunas muscas ab interioribus oculis abigunt, et sinceritati eius lucis acquiescunt, qua teste, ac iudice, has ipsas imagines corporum suis internis aspectibus intuentes, falsas omnino esse convincunt.* Non potuit sanctissimus Doctor clarius pro nobis loqui. Unde in auctores hac se auctoritate munientes

Sic disputo: Vel Augustinus in hoc testimonio loquitur de contemplatione infusa, vel non? Si non, ad quid adducis illud ut ea quae de infusa contemplatione tradidimus impugnes? Si sic, ergo contemplativi in contemplatione infusa vident aliquid quod de Deo, quem contemplantur, negent ab ipsoque respuant et quod *tanquam importunas muscas ab interioribus oculis abigunt.* Ergo isti, de quibus loquimur, vident, dum infuse contemplantur, *imagines corporum,* quas *suis internis aspectibus,* hoc est, *mentis certissima intelligentia, intuentes falsas omnino esse convincunt.* Quae imagines nihil aliud sunt nisi phantasmata. Subindeque illis non caret infusa contemplatio. Vide quid eligas; nam quodcumque elegeris, in te futurum esse monemus.

Ad secundam auctoritatem dicimus illam sententiae oppositae plurimum prodesse non posse. Quandoquidem in ea non procedit Augustinus decernendo quae dictat, sed loquitur sub conditione, ut liquet ex illis verbis : *Si cui sileat omnino.* Ac si diceret: *Sileat, quod dico, si silere potest. Posse quidem silere, ita ut vox eius pene imperceptibilis sit, cognosco; sed quod sileat omnino, non decerno. Quin potius hac ipsa conditione, quam appono, silere omnino non posse statuo.* Et si haec est Augustini mens, prout littera sincere lecta videtur ostendere, neutiquam pro adversariis, sed pro nobis positive est Augustini suffragium. — Qui aliter etiam intelligi potest, videlicet quod cum dicit Deum *quem in his amamus, ipsum sine his audiamus,* nihil aliud doceat, nisi quod multoties dictum a nobis est postmodumque dicemus ex Areopagita, Divo Thoma, Alberto Magno et aliis, hoc est, quod in Deum solum, quem sine phantasmatibus cognoscere in hac vita

(173) *In Joannis evangelium tractatus CXXIV,* tract. CII, num. 4; Migne, P. L., t. 35, col. 1897-1898: *... coeperit omnia dijudicare, ipse... adhuc velut per speculum ex parte, perspicit tamen... fingit qualumcumque similitudines...*

(174) l. c., col. 1898.

(175) « *cognitionibus* » pro « *cogitantibus* » in ed. 1730.

non possumus, mens nostra erigenda est tanquam in obiectum et terminum nostrae contemplationis. His Augustinum expono et etiam iis quibus

Ad primam auctoritatem respondeo primo: Quod ibi, hoc est in contemplatione, sane *sine ulla corporis similitudine* desumpta a rebus *perspicua veritas cernitur,* sed non sine connotatione ad phantasmata, ad quorum instar cernatur. Quod constat ex supradictis. — Vel secundo dicendum quod si sumatur contemplatio (activa, de qua certum non est Augustinum non loqui) quoad finem ipsius, *sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur;* non autem, si sumatur quoad principium ipsius, iuxta dicta numero 203. — Vel tertio dicendum quod Augustinus intelligitur de *corporis similitudine* facile perceptibili, non de ea quae, subtilissima cum sit, vix percipi valet, ut diximus numero 202. — Vel quarto dicendum quod Augustinus docet quod in contemplatione per negationem *perspicua veritas cernitur sine ulla corporis similitudine,* hoc est, sine imaginibus a contemplante elaboratis, iuxta primum illum modum positum numero 236; non autem sine imaginibus sumptis secundo illo modo, quem eodem numero tradidimus. Quiaque haec ultima expositio nobis litterae prorsus haerens apparet, idcirco iuxta eam aliquantulum immorabor, rem aperiens utilissimam et profundam.

256. Inter modos quibus spiritualis ad Deum accedit, alius est per affirmationem et per negationem alius. Divisio haec est D. Thomae, I[a] part., quaest. 13, art. 2, est communissima inter Patres ac theologos, qui omnes illam acceperunt a principe mysticae theologiae, Dionysio, cap. 2 *De Caelesti Hierarchia* (176) et cap. 1 et 2 *De Mystica Theologia* (177). De quo saepissime actum a nobis in hoc nostro *Cursu* et in praesenti quaestione solent doctores hoc duplex contemplationis genus exemplis aptissimis explicare. Eminet inter omnia exempla illud pictoris et sculptoris. Uterque imagines format, verum pictor efformat addendo et auferendo sculptor. Ad rem ergo: accedit ad Deum anima et imaginationis penicillo imaginem fabricat ut Deum, cuius est illa imago, veneretur adoretque in spiritu et veritate. Circa quod putride mentitus est Molinos hoc negans proposit.XVIII (178); de quo forsan tomo sequenti disputabimus.

Adveniente autem tempore a Patre luminum statuto ut in caelesti hoc convivio iam pridem recepta anima ascendat superius, debet (179) tunc imaginum illarum fabricam deponere propriosque discursus deserere. Quod non ita intelligendum est, ut nequaquam exinceps debeat ad meditationem imaginumque efformationem redire. Debet quidem interdum discurrere, subindeque imagines fabricare. Unde ex hac parte etiam constat falsitas dictae propositionis praeiacti haeretici, vel ob hoc solum damnabilis. Verum quia haec disputata a nobis sunt tomo praecedenti, disp. 1, idcirco illa vel sic tantummodo insinuasse sat fuerit.

In contemplatione autem, maxime negativa, harum imaginum usus deserendus est. Quandoquidem haec contemplatio procedit non ut pictor, sed ut sculptor, auferens a Deo, in quem tendit, quidquid in mentem hominis cadere potest. Quam doctrinam ex multoties a nobis dictis constare potest et infra ex D. Dionysio Areopagita amplius constabit, ut interim non omittamus insignem mystam Henricum Harphium, lib. *Mysticae theologiae,* part. III, cap. 23 (180), dicentem: *Post-*

(176) Migne, P. G., t. 3, vol. 135-146.
(177) Migne, P. G., t. 3,, col. 99-1002; 1025-1026.
(178) Cf. supra, num. 238, nota (146).
(179) « *debes* » pro « *debet* » in ed. 1730.
(180) *Theologia mystica,* lib. III, part. III, cap. 23; Coloniae Agrippinae, 1556, fol. 226[r]: *Nam anima cum in duobus agnitionis modis iam praemissis contentari nequaquam potest, cum minime sufficiant, nec plenam agnitionem Dei conferant, ideo relictis illis animа dilecta totis se praecordiis sublevat ad videndum dilectum in sua nuda gloriosa essentia... Hinc protinus oculum suum intellectualem ab infimis imaginibus corporalibus, usque ad supremas imagines divinales denudare festinat. Nec retinere vult imagines divinitatis, unitatis, trinitatis, bonitatis, nec sapientiae, nec quidem ipsius divinae essentiae, probans luce clarius, quod haec omnia quantuncumque praecelsa videantur, Deum tamen in sua proprietate non*

quam anima in imaginibus, et similitudinibus tam corporeis, quam spiritualibus Deum est contemplata, et cum huiusmodi contemplationis modis minime possit esse contenta, cum plenam Dei agnitionem animae non conferant; ideo, relictis illis, anima dilecta totis se praecordiis sublevat, ac desiderio accenditur ad videndum dilectum in sua gloriosa, ac nuda essentia, etc.... Hinc protinus oculum suum intellectualem ab omnibus imaginibus, etiam intelligibilibus, quales sunt imagines divinitatis, unitatis, trinitatis, bonitatis, etc. denudare festinat, iudicans ipsa luce clarius, quod haec omnia, quantumcumque praeexcelsa videbantur,Deum tamen proprie non repraesentant, sed tantum ad mensuram humanae comprehensibilitatis, et intelligentiae. Quapropter per nudam cognitionem suam non cessat intrare divinam illam caliginem, ubi nimirum in quadam Dei perfecta ignorantia constituitur, et velut inter duas mensas, quasi prae fame moritura ponitur. Sic loquitur celebris hic auctor, qui assumptum argumentum mire prosequitur. Data solummodo scribimus : quia iis instruimur quod anima non semper in dictis imaginibus detinetur, sed dari contemplationem in qua illarum imaginum constructio deseratur; at quae sine phantasmatibus sit, non est dabilis. Unde anima dum *per nudam cognitionem suam non cessat intrare divinam illam caliginem,* phantasmata speculatur.

Elegantissime D. Augustinus ista nobis edisserit lib. V *De Trinitate,* cap. 1 (181), hisce verbis: *Intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia* (182) *creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla mutatione sui mutabilia omnia facientem.* Quibus egregie docet ipsas imagines mediis quibus Dei attributa concipimus, prout a nobis secundum modum nostrum connaturalem procedentibus concipiuntur, desertum iri, ut sic modo eminentiori ipsum *sine qualitate bonum, sine quantitate magnum,etc.* contemplemur. Et obiter haud inobservatum relinquas ly *si possumus* et ly *quantum possumus,* quia, ut reor, illis ostendere voluit Augustinus quod viatores non possumus Deum sine phantasmatibus contemplari, licet possimus contemplari illum sine phantasmatibus ex proposito aut ex animo fabricatis.

257. Ex quibus duo iam colligere licet. Primum est: quod Augustinus in obiecta auctoritate loquitur iuxta ultimam solutionem positam numero 255. Unde intelligendus est de illa contemplatione quae sine adiutorio imaginationis, imagines ex studio fabricantis, in Deo suae activitatis centro conquiescit. Quocirca dixit: *Ibi virtutes animae non sunt oppressae, ac laboriosae.* Laborant quippe virtutes animae in imaginum constructione, a cuius laboris onere interdum molestissimo liberantur, dum adest sublimis illa contemplatio de qua loquitur sanctus Augustinus. Hoc tamen nobis obesse non potest: quia toto caelo distant istae propositiones: *intellectus hominis viatoris non potest intelligere sine conversione ad phantasmata* et *intellectus hominis viatoris non potest intelligere sine phantasmatibus ex studio fabricatis.* Prima quippe harum propositionum vera est et ad illius veritatem non requiritur quod imaginatio concurrat modo aut studio speciali efformando phantasmata. At pro veritate secundae exigitur specialis imaginationis labor. Et sane

---

repraesentant, sed secundum modum et mensuram humanae comprehensibilitatis et intelligentiae. Quapropter per nudam cogitationem suam superascendere non cessat in illam caliginosam et informem nihilitatem. Ubi nimirum in quadam Dei perfectam ignorantiam constituitur, velut inter duas mensas, id est, duas agnitiones divinae veritatis, quasi fame peritura, dum ad mensam inferiorem inclinare se despicit, ubi Deus in imaginibus creatis tantummodo tenuiter et umbratice cognoscitur et diligitur. — Circa authenticitatem huius operis cf. supra, nota (159).

(181) num. 2; Migne, P. L., t. 42, col. 912:..., *sine situ praesidentem* (sic Mss.; at edit. *praesentem*), *sine habitu..., sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem.*

(182) « *intelligentia* » pro « *indigentia* » in ed. 1730.

auctores oppositi dividentes praesentiam Dei in imaginariam intellectualemque cum omnibus mysticis, non dicent quod omnis praesentia Dei intellectualis est sine phantasmatibus, sed quod est sine formis imaginariis aut sine imaginibus speciali illo studio ab imaginatione constructis. Idem ergo et nos dicimus ad Augustini auctoritatem.

Secundum quod ex dictis deducitur, est: quod omnes auctoritates quas in nostram conclusionem accumulant sine fine sententiae contrariae patroni, neutiquam ipsis prosunt, sed in id omnes illae collineant ut animam aliciant ad excutiendum imaginationis molestissimum iugum et propriae operationis, hoc est, discursivae captivitatem et invitent ad statum in quo sine formis illis imaginariis et sine labore qui in earum efformatione concurrit, Deum pacifice contempletur. Loquuntur, inquam, eae auctoritates de contemplatione ad quam non construuntur imagines, sed excluduntur. Procedit quippe ut sculptor, auferendo. Loquuntur de contemplatione ad quam non desiderantur phantasmata specialiter pro illa contemplatione elaborata, sed qualitercumque habita sufficiunt, ut dictum est. Subindeque non loquuntur in favorem adducentium, nec contra nostrum assertum procedunt.

258. Dices: Phantasmata deserviunt contemplationi pro qua requiruntur, intellectum illuminant confortantque ut valeat obiectum attingere. Ergo contemplatio quae phantasmatibus indiget, illa non debet, immo nec potest deserere. Ergo contemplatio de qua loquimur, non indiget phantasmatibus. Patet ista: quia haec contemplatio phantasmata deserit, ut diximus. Antecedens est apud omnes certum; et prima consequentia probatur: quia contradictorium videtur quod eadem contemplatio phantasmatibus indigeat et illa deserere debeat. Si namque indiget, quomodo deserit? Et si deserit, ergo non indiget.

Respondetur distinguendo primum consequens: *deserere* tanquam id in quo est res contemplata vel per connotationem ad quod contemplatur, concedatur; tanquam res contemplata, negetur consequentia. Solutio patet ex dictis. Unde phantasmata deserenda sunt tanquam id quod contemplatur; sicque iis non indiget contemplatio. Sed non deseruntur tanquam id ad cuius instar intellectus contemplatur veritatem. Consequenterque ex qua parte illa deserit, iis non indiget; et ex qua parte indiget, non deserit.

259. Replicabis : Phantasma est obiectum contemplationis quae per conversionem ad phantasmata habetur. Ergo talis contemplatio non potest deserere phantasmata ut obiectum contemplatum. Consequentia bona est. Probo antecedens: phantasmata se habent ad intellectum, cuius actus est contemplatio, sicut color ad visum, teste Philosopho, III *De anima* (183) et D. Thoma, I[a] part., quaest. 85, (184), pluribusque aliis in locis; sed color est obiectum visus; ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem distinguitur maior: *se habet* in aliquo, concedo; in omnibus, nego maiorem. Solutio est D. Thomae, qui licet cum Philosopho dicat quod obiectio repraesentat, seipsum tamen et Aristotelem explicat III part., quaest. 11, art. 2, dicens: *Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim, quod finis potentiae visivae est cognoscere colores: finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus, et in phantasmatibus secundum statum praesentis vitae. Est igitur similitudo quantum ad hoc, ad quod aspicit utraque potentia: non autem quantum ad*

(183) *De anima*, lib. III, cap. 5, num. 1 et cap. 7, num. 3; Didot, t. III, p. 468 et 470; Bekk., 430[a], 14-17 et 431[a], 17-20.

(184) art. 1, arg. 3.

hoc, in quod utriusque potentiae cognitio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere: finis autem proprius alicuius rei semper est unus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen, secundum aliquem statum, potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili. Clarissime sanctus Doctor rem totam aperit et ex eo quod finis proprius cuiuscumque rei debet esse idem in omni statu, infert finem potentiae visivae esse colorem et finem potentiae intellectivae non esse phantasmata; quia non potest considerari status in quo potentia visiva ad colorem non terminetur et anima intellectiva solum in statu coniunctionis phantasmata speculatur. In quo statu dicitur phantasma obiectum intellectus nostri.

260. Insurgis: Eo modo potest deseri phantasma a contemplante sicut species intelligibilis. Hanc nullatenus valet deserere. Ergo nec illud. Maior liquet ex hactenus dictis; asseruimus enim omnia creata deserenda esse a contemplante, qui in solum Deum debet intuitum collocare; cum autem species qua viator contemplatur Deum, res creata sit, sicut phantasma, eodem modo debet utrumque vel deseri, vel non deseri. Minor, in qua poterat consistere difficultas, probatur ex laudato Divo Thoma dicente quod *finis potentiae intellectivae est cognoscere species intelligibiles.* Ergo istae in nullo statu valent deseri a potentia intellectiva.

Respondetur distinguendo maiorem: *deseri* mystice, concedo; realiter, nego maiorem. Deinde distinguitur minor, quae vera est de desertione reali, falsa autem de mystica desertione; ac denique negetur absolute consequentia. Itaque species et phantasmata conveniunt in hoc quod est deseri a potentia intellectiva Deum contemplante et in hoc ipso discriminantur. Conveniunt, si sermo sit de mystica desertione: quia, ut bene replicans ait, debet contemplator tam phantasmata quam species transcendere et totam mentis suae aciem in Deum, quem species et phantasmata repraesentant, dirigere. Discriminantur: quia potest intellectus quandoque operari sine phantasmatibus, nunquam tamen cognoscere potest sine specie. Ratio primi est: quod nec phantasma, nec species sunt obiectum intellectus, unde mystice deseri ab eo possunt. Ratio secundi est: quod intellectus, qua talis et non ex aliquo statu in quo sit, specie indiget; et phantasmate non indiget, nisi prout coniunctus in viatore. Unde nequit dari status in quo intellectus speciem realiter deserat et potest dari status in quo phantasmatibus non indigeat. Illis eget in homine viatore; eoque solum in hoc statu non possunt realiter ab ipso deseri, debent tamen deseri mystice. Et haec est convenientia et dissimilitudo quas adesse inter phantasmata et speciem docet D. Thomas.

Urget tamen propositio illa in minoris comprobationem adducta, videlicet *finis potentiae intellectivae est cognoscere species intelligibiles.* — Hanc propositionem explicat Caietanus ibi (185) hac distinctione: *species intelligibiles* sumptas pro natura in ipsis repraesentata, concedo; sumptas pro ipsis speciebus repraesentantibus, nego. Species intelligibilis dicit seipsam et naturam quam repraesentat. Dum D. Thomas ait quod *finis potentiae intellectivae est cognoscere species intelligibiles,* sumit species pro natura in ipsis repraesentata; quae cum sit obiectum intellectus, propterea nec realiter, nec mystice potest intellectus naturam illam deserere. Si autem sumatur species prout est res quaedam aut prout est id in quo repraesentatur natura, sic potest ac debet contemplator illam mystice deserere, realiter tamen non potest: quia nullatenus dabilis est contemplatio sine specie vel gerente vices speciei.

261. Contra hanc tamen explicationem instabis: Sicut species potest sumi pro seipsa et pro natura quam repraesentat,

(185) III^a, quaest. 11, art. 2, num. 4; ed. Leon, t. XI, p. 161^a.

sic et phantasma potest sumi pro seipso et pro natura in ipso repraesentata, quae eadem est ac quae repraesentatur in specie intelligibili. Ergo nullum est discrimen assignatum a D. Thoma inter phantasma et speciem.

Respondetur cum eodem Caietano, ibidem (186), negando consequentiam. Ratio est: quod licet eadem natura repraesentetur in phantasmate et in specie, non repraesentatur utrobique eodem modo. In specie quidem repraesentatur natura a singularibus abstracta, qualiter est proprium obiectum intellectus, cuius finis est contemplari *quod quid est*. Id autem quod repraesentatur in phantasmate, est quidem ipsa natura, sed cum conditionibus individuantibus, qualiter nec est, nec potest esse obiectum aut finis intellectus: quia intellectus non terminatur ad singulare, nisi ex quadam reflexione et ut ad obiectum secundarium. Unde natura prout in specie seu species sumpta pro natura est finis potentiae intellectivae. Et natura in phantasmate seu phantasma, etsi sumatur pro natura, non est finis talis potentiae. Manet igitur inconcussum discrimen a D. Thoma assignatum inter phantasma et speciem. Et manet pariter certum quod species intelligibilis non potest realiter deseri ab intellectu, a quo potest realiter deseri phantasma. Non tamen, si procedat iuxta conditionem viae.

262. Arguunt *secundo* auctoritate Seraphicae Matris nostrae, quae lib. *Vitae*, cap. 27 (187), ait: *Infundit Deus in animae intimo centro id quod sibi placet animam intelligere, et illud ibi Deus ipse repraesentat sine imagine aut verborum forma.* Ex quo testimonio inferunt adversarii sanctissimam Doctricem in illa opinione esse quae negat concursum phantasmatum pro contemplatione pure intellectuali. Quandoquidem fit illa contemplatio de qua ibi agit, quae absdubio penitus infusa est, *sine imagine*, quod idem est ac sine phantasmatibus.

Respondetur primo: quod vere Deus *sine imagine* infundit idipsum quod anima viatoris percipere non potest *sine imagine*. Infundit Deus animae lucem illam de qua loquitur expertissima Doctrix et quia lux illa pure spiritualis est, utique *sine imagine* infunditur; at quia anima, cui infunditur, non potest aliter intelligere, ideo cum connotatione ad phantasmata percipit id quod ipsi infunditur *sine imagine*. Ubi notare debes quod ut anima aliquid a Deo infusum contempletur, non eget imaginis infusione. Ratio est: quia hoc quod est animam egere imaginibus, habet a seipsa, quatenus constituta est in statu viae. Unde supposita infusione eius quod neutiquam percipere posset quin infunderetur a Deo, nullo alio indiget ut in contemplationem exeat: quia imagines, quas etiam requirit, a seipsa habet. — Respondetur secundo ex dictis: quod tunc anima intelligit *sine imagine* facile perceptibili, non autem sine imagine absolute. — Aut dicendum intelligere *sine imagine* studio ac labore fabricata. Quod videtur insinuare alma Doctrix in verbis quae subiungit (188). Ait enim: *Huiuscemodi visio est res adeo spiritualis ut, meo videri, nulla inquietudo sit in potentiis, nec in sensibus, per quam daemon aliquid sibi lucrari valeat.*

Modo ergo per ly *in potentiis* intelliguntur potentiae rationales; alioqui idem exprimeretur ac per ly *in sensibus*, quod dicendum non est. Unde per potentias intelligit intellectum et voluntatem et per sensus intelligit interiores. Difficultas est quid per ly *inquietudo* intelligatur. Unum e duobus necessarium est intelligi: videlicet vel substantiam operationis, vel ipsius modum. Si intelligitur substantia operationis, erit sensus quod ibi nulla operatio adest potentiarum aut sensuum. Si intelligitur modus operationis, sensus

(186) l. c.

(187) *Vida*, cap. 27; ed. crit., t. I, p. 210: *Pone el Señor, lo que quiere el alma entienda, en lo muy interior del alma y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras.*

(188) *Ib.*, p. 210: *Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje, que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos, a mi parecer, por donde el demonio pueda sacar nada.*

erit quod licet ibi detur operatio potentiarum et sensuum, datur tamen sine activitate inquietante aut quietem pacemque contemplationis perturbante. Elige ex his duobus quod volueris. Quod si dicas quod ly *inquietudo* sumitur pro substantia operationis, ut sic operationem sensuum internorum seu phantasiae elimines ab illa contemplatione, inferam: ergo ibi non datur intellectus et voluntatis operatio. Quod sane molinistarum est et quietistarum. Patet ista: quia eo modo debet illud verbum intelligi de potentiis ac de sensibus; ergo si de sensibus ita intelligitur ut eorum operationem neget, sic etiam negavit et potentiarum operationem. Sumendum est ergo ly *inquietudo* secundo modo, hoc est, quatenus negat operationem tumultuosam et illam operationem relinquit quae quieta et pacifica est, et adeo spiritualis et arcana ut ex illa nullatenus *daemon aliquid sibi lucrari valeat* in animae contemplantis perniciem. Ex quibus liquet sanctissimam Theresiam pro nobis esse.

263. Arguunt *tertio* ex nostro Extatico Doctore, libro II *Ascensus,* cap. 13 (189), dicente: *Primum signum est videre se meditari non posse, nec cum imaginatione operari.* Loquitur sanctus Doctor de illis qui iam idonei sunt ad contemplationem ac de his docet quod non valent uti imaginatione. Ex quo infertur opus imaginationis necessarium non esse ad contemplationem.

Certe debuissent adversarii hunc textum supprimere, ne in auctoritatum numero omnem suam spem collocare viderentur. Non firmat asserta auctoritatum numerus, sed proprietas; et qui aliter auctoritatibus utitur, contemptum sibi inevitabilem parat. Ad rem ergo. Loco citato agit Mysticus noster Doctor de meditativis iam ad contemplandum idoneis. Ponit tria signa quae hanc idoneitatem demonstrant. Primum est illud quod in argumento refertur. Et sane Doctor sanctissimus ibi loquitur de meditativis, de quibus asserit quod non possunt operari imaginatione. Unde nihil pro contemplatione deservire valet datus textus. Qui si de contemplatione loqueretur, plane convinceret non solam contemplationem infusam, sed etiam acquisitam, de qua ibi sermo est, dari sine phantasmatibus.

264. Melius facerent, si alia sancti Doctoris dicta, quae alto silentio praetereunt, obiicerent. Nos autem illa opponimus et sit *quartum* argumentum. Etenim Extaticus Doctor pluribus in locis locutus de contemplatione infusa, docet phantasiae operationem non solum non deservire pro tali contemplatione, verum etiam ipsi prorsus nocere. Libro III *Ascensus* per plura capita speciatimque cap. 11 (190) imagines omnes, formas et figuras quas imaginatio laborat, deserendas esse statuit. Insuper lib. II *Noctis,* cap. 15 (191), ad rem praesentem dulcissime modulatur in hunc modum:

A obscuras, y segura
Por la secreta escala disfrazada,
O dichosa ventura!
A obscuras y en celada (192),
Estando ya mi casa sosegada.

In cuius cantionis explicatione hanc eandem doctrinam inculcat, praesertim cap. 24 in declaratione ultimi versus (193). Et capite praecedenti (194) illam probat ex illo *Canticorum,* cap. VIII, v. 1, ubi sponsa divini amoris cuspide saucia Sponsum alloquitur, dicens: *Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae, ut inveniam te foris, et deosculer te, et iam me nemo despiciat.* Ubi *foris,* hoc est, separatum ab omnibus omnium sensuum operationibus, Sponsum

(189) *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. 11; ed. crit., t. I, p. 150: *La prima es ver en si que ya no puede meditar ni obrar con la imaginación.*

(190) *Subida del Monte Carmelo,* lib. III, cap. 11; ed. crit., t. I, pp. 298-299.

(191) i. e. *Noche oscura del espiritu,* canc. II (cap. 15); ed. crit., t. II, p. 98.

(192) « *segura* » pro « *en celada* » in ed. 1730.

(193) *Noche oscura del espiritu,* canc. II, v. 5 (cap. 24); ed. crit., t. II, pp. 131-132.

(194) *Ib.,* canc. II, v. 4 (cap. 23); t. II, p. 130.

invenire desiderat, ut sic sine sensuum notitia possit ad plenum percipere Sponsi suavitatem. — Clarius adhuc locutus est in *Cantico spirituali,* Cant. XIX (195), per haec verba:

Escondete, Carillo,
Y mira con tu haz á las montañas,
Y no quieras decillo,
Mas mira á las campañas
De la que va por insulas extrañas.

Videatur tota huius cantionis declaratio (196) ac praecipue v. 3 (197), ubi perpetuus est sanctus Doctor in ea doctrina qua operatio phantasiae nociva ostenditur contemplationi infusae.

Verum his aliisque plurimis non obstantibus, tenendum firmiter est nostrum Doctorem Extaticum neutiquam phantasmata pro omni contemplatione huius viae necessaria fore denegasse. Et ut omnia quae ex sancto Doctore obiecta sunt obiicique poterant, unico fere verbo ex ipso Doctore sancto explanentur, audi quid (198) dicat citato libro II *Noctis,* cap. 25 (199): *In hac felici,* inquit, *contemplationis nocte ducit Deus animam per modum tam solitarium arcanumque contemplationis, et a sensu adeo remotum et alienum, ut nihil ad ipsum spectans potest animam attingere* (nota diligenter) *ita ut illam impediret detineretque in unionis itinere.* Ubi, ut vides, non negat concursum sensus absolute, sed illum concursum negat qui animam unionem divinam ambientem valeat impedire aut retardare. Hunc ergo concursum nocivum asserit expertissimus Doctor, cum anima deliciis affluens et innixa super dilectum suum infusa contemplatione gaudens modulatur (200):

En la noche dichosa,
En secreto, que nadie me vela,
Ni yo miraba cosa,
Sin otra luz, ni guia,
Sino la que en el corazon ardia.

Illum autem phantasiae concursum quo anima eget, quia corpori mortali obligata est cuiusque plenum dominium non habet, non negatur iis locis insinuatis. Et hic sit generalis propriusque modus exponendi nostri Mystici Doctoris aliorumque quibus assurgere debeamus, testimonia quae in nostram resolutionem allegantur. Quae non amplius explicamus, quia ex hactenus dictis affatim pervia sunt.

§. XIII. Duplex argumentum a ratione solvitur et praecipuum fundamentum cui nostrae resolutionis robur commisimus, diligenter exponitur.

Praecipuum fundamentum praesentis et antecedentium resolutionum, uti constat ex ipsis, est quod anima viatoris non plene corpori, cui unita est, dominatur; atque ideo in via eget phantasmatibus pro quacumque contemplatione. Quod fundamentum hactenus non expendimus, cum tamen expendere debeamus, ne convincamur diminute in re magni momenti processisse. Ex duplici capite arietari valet propositum fundamentum. Primo, ostendendo tale praedominium non requiri. Secundo, si illo animam viatoris in proprium corpus gaudere demonstretur. Ex primo ergo capite

265. Arguitur sic *primo:* Sanctissima anima Christi Domini, qui apud nos manens phantasmatibus non indiguit, plenum dominium in ipsius sanctissimum corpus non habuit. Ergo puri viatoris anima, quamquam plene corpori non dominetur, potest sine phantasmatibus contemplari. Patet ista: quia ex defectu hu-

(195) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XIX; (I escrit.) canc. XXXII; ed. crit., t. II, p. 263 y 588.
Mas mira las compañas.
(196) T. II, pp. 263-265 y 588-590.
(197) T. II, pp. 264-265 y 589-590.
(198) « *qui* » pro « *quid* » in ed. 1730.
(199) i. e. *Noche oscura del espiritu,* canc. III, declaración (cap. 25); ed. crit., t. II, p. 133: *En esta dichosa noche de contemplación, lleva Dios al alma por tan solitario y secreto modo de contemplación y tan remoto y ajeno del sentido, que cosa ninguna ni perteneciente á él, ni toque de criatura alcanza á llegarle al alma, de manera que la estorbase y detuviese en el camino de la unión de amor.*
(200) *Subida del Monte Carmelo,* canc. III; ed. crit., t. I, p. 28.

ius perfecti dominii hucusque intulimus phantasmatum indigentiam. Antecedens autem probatur: Corpus Christi Domini in via non habuit dotes corporis gloriosi; ergo non plene animae subdebatur; consequenterque illi anima non plene dominabatur. Consequentia nota est: quia sine dotibus non potest corpus plene animae subdi. Et antecedens probatur primo: quia corpus illud sanctissimum passibile fuit et impassibilitas est una e dotibus corporis gloriosi; ergo illam non habuit; ergo nec alias: cum eadem sit omnium ratio. Probatur secundo antecedens: si Christus ante mortem dotes corporis gloriosi habuisset, non fuisset viator, ut de se patet; ergo. — Probatur tertio insigni auctoritate D. Thomae, III[a] part., quaest. 28, art. 2, ad 3 et quaest. 45, art. 2, in corpore (201), ubi ait: *Non est dicendum (sicut Hugo de Sancto Vict. dicit) quod Christus assumpsit quatuor dotes: claritatis in transfiguratione: agilitatis ambulando super mare: subtilitatis egrediendo de clauso utero Virginis: et impassibilitatis in cena, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur: quia dos nominat quandam qualitatem permanentem corpori glorioso. Sed miraculose habuit ea, quae pertinent ad dotes. Et est simile quantum ad animam de visione, qua Paulus vidit Deum in raptu.* Ergo Corpus Christi, dum apud nos viator fuit, non habuit dotes corporis gloriosi.

Respondetur distinguendo antecedens: plenum dominium incompossibile cum statu viatoris, concedo; cum eo statu compossibile, nego antecedens. Praedominium animae in corpus est duplex. Aliud quo anima est independens in esse et operari a corpore. Et aliud quo corpus participat ab anima ea quae limites status viatoris transcendunt. Hoc secundum haberi non valet, quin anima corpori communicet dotes corporis gloriosi, quas sane Christus ante mortem non habuit, uti probant ea quae in minoris comprobationem adducta sunt. Videndus tamen est Caietanus (202), ad rectam intelligentiam D. Thomae in contrarium adducti. Primum praedominium haberi potest, quin corpus corporis gloriosi dotibus fulgeat: sufficit enim ad hoc quod anima animae gloriosae dotibus decoretur. Quas animae gloriosae dotes habuisse Christum ante mortem certum omnino est. Quod ut altius penetres, considera quod sicut corpus gloriosum suas dotes habet, ita et anima gloriosa suas. Dotes corporis deserviunt ut corpus sit bene et facile mobile ab anima, eoque se tenent ex parte corporis. Dotes animae ex parte ipsius animae se tenent deserviuntque ut haec operetur independenter a corpore. Cumque non repugnet quod anima habeat id quo fit independens a corpore in operando et quod corpus careat eo quo redditur facile mobile ab anima, inde est quod potest quis animae gloriosae dotibus fulgere et carere dotibus corporis pariter gloriosi. Hincque cognoscitur cur homo pure viator non possit absque phantasmatibus contemplari. Videlicet, quia eius anima non habet dominium in corpus, ut saepissime diximus; caret autem eiusmodi praedominio eius anima, quia animae gloriosae dotibus caret. Ceterum Christus Dominus phantasmatibus in omni sua contemplatione non indiguit ob ipsius sanctissimae animae praedominium in corpus; habuitque hoc praedominium, quia animae gloriosae dotes habuit. Per quae ad omnia obiecta patet solutio. Nec praetereas proprietatem qua supra dixit D. Thomas Christum habuisse conditiones viatoris praecipue ex parte corporis et conditiones comprehensoris maxime ex parte animae.

266. Dices: Non potest anima habere plenum dominium in corpus, quin hoc plene animae subiiciatur. Ergo vel Christi anima eo dominio in corpus caruit, vel

(201) Ed. Leon., t. XI, p. 430[b]: *... assumpserit dotes... super mare et subtilitatis... Virginis:* [« *et impassibilitatis in cena, quando dedit corpus suum ad edendum sine hoc quod divideretur* »]: *quia dos nominat quandam qualitatem immanentem corpori...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 44* ».

(202) III[a] part., quaest. 45, art. 2; ed. Leon., t. XI, p. 431.

hoc plene animae subdebatur. Consequentia nota est; et probatur antecedens: quia quod anima plene dominetur corpori et quod istud animae plene subiiciatur, correlativa sunt; ergo.

Si respondeas antecedens esse verum, si ex parte corporis inveniatur id quod necessario exigitur ut plene animae subiiciatur, quod quidem in Christo Domino ante mortem inventum non est; quia ante illam dotes corporis gloriosi non habuit quibus, ut dictum est, indiget ad subiectionem perfectam. Eius sanctissima anima dominium illud habuit; quia habuit dotes animae gloriosae; corpus autem plena subiectione caruit, quia caruit et dotibus.

Contra est obiectio facta sub hac tamen forma proposita: Non potest anima habere id quo plene redditur domina corporis, quin in hoc detur id quo plene subditur animae. Sed dotes animae faciunt animam perfecte corporis dominam et dotes corporis illud animae perfecte subdunt. Ergo, etc.

Respondetur admittendo solutionem inter arguendum datam ob claritatem doctrinae. Ad impugnationem distinguitur maior: *non potest* sine dispensatione praecedente, conceditur; cum illa, negatur maior. Solutio est D. Thomae loco allegato dicentis: *Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus,ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria.* Ex quo Christus habuit dotes animae gloriosae, attenta rei natura, debuit corpus ipsius fulgere dotibus corporis gloriosi. At ex Dei dispensatione factum est ut haec corporis gloria impediretur, ut sic Christus manens comprehensor foret et viator, *ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria.* Videatur Angelicus Doctor toto illo articulo. Ubi plura docet pro huius materiae intelligentia perfecta, sed quae ad nos immediate aut directe haud (203) spectent.

267. Ostendimus requiri praedominium animae in corpus ut detur contemplatio sine concursu phantasmatum et in quo consistat hoc animae in corpus praedominium, ostendimus. Superest ut ex secundo illo capite principium cui nostrae resolutionis magna ex parte robur innititur, explicemus. Unde arguitur *secundo:* Anima hominis viatoris propriam materiam informat. Ergo habet dominium in illam. Probatur consequentia: perfectum dominium animae in corpus provenit ex informatione; ergo.

Respondetur distinguendo consequens: *dominium* quoad essentialia illius, concedo; quoad accidentalia, nego consequentiam. Ad cuius probationem distinguo antecedens: *perfectum* perfectione essentiali, concedo; accidentali, subdistinguo: *ex informatione* accidentali, concedo; quoad essentialia ipsius informationis, nego antecedens. Explico distinctionum terminos et postmodum solutionem. Dominium quoad ipsius essentialia illud voco quod anima habet in corpus ex quo illud informet; nam eo ipso eius obscuritatem eliminat, speciem positivam impertit materiaeque capacitatem coarctat ut nullam aliam formam simul habere queat. Et quia hoc est prorsus essentiale formae, idcirco hoc dominium appello essentiale. Et similiter de formae informatione quoad essentialia ipsius informationis: est enim informatio quoad essentialia informatio secundum ea sine quibus dari aut excogitari non potest; et haec sunt ea quae modo dicebamus. Informatio autem quoad accidentalia est informatio secundum ea quae possunt adesse et abesse absque informationis corruptione. Eodem modo perfectum perfectione essentiali, iuxta subiectam materiam, appello corpus prout dicit formam essentialia informationis conferentem;et perfectum perfectione accidentali dicit formam accidentalia (203^{b1a}) informationis praestantem. Quae non ob id dicuntur accidentalia, quia accidentalia

(203) « *aut* » pro « *haud* » in ed. 1730.
(203^{b1a}) In ed. 1730 legitur: « *essentialia* » pro « *accidentalia* ».

sint, sed quia sine illis salvatur informatio sicut et perfectio.

Ex iis ergo iam facile intelligitur solutio. Dicimus enim quod anima, ex quo materiam informet, habet in illlam illud dominium quod consistit in hoc quod est materiae amplitudinem limitare, illi speciem impertiri aliaque huiusmodi facere. De hoc autem dominio non loquimur in praesenti, sed de illo quod provenit a perfectiori informatione ipsius formae. Haec enim perfectius informans materiam, illi plene dominatur fitque independens ab ea in operando. Unde sine phantasmatibus contemplatur. Ceterum nullius pure viatoris animam hac perfectione propriam materiam informare posse dicimus. Subindeque posse sine phantasmatibus contemplari negamus.

268. Dices: Anima in informando materiam non suscipit magis et minus. Ergo non potest modo perfecte, modo perfectius informare materiam. Patet ista: quia ut perfectius actuaret, deberet eius virtus actuativa vel intendi, vel extendi, consequenterque susciperet magis et minus. Probatur antecedens: tum quia est communis doctrina philosophorum theologorumque. Tum quia non est assignabile principium huius perfectioris actuationis. Tum quia inter imperfectam informationem et adeo perfectam ut excludantur phantasmata, alii gradus mediarent, in quibus anima, licet non adeo perfecte, perfectius tamen quam prius informaret. Quod inauditum videtur.

Haec obiectio hac brevitate proposita plurimorum e gravissimis theologis ingenia torsit eosque in valde peregrinos dicendi modos abire coëgit. Eorum placita non refero impugnoque, ne quaestio praesens in immensum abeat. Nec foret ita arduum propositae difficultati occursum ire, si res pure mystice ageretur. Verum enimvero quia mystica trado scholastica methodo, idcirco utrumque munus coniungere debeo. Unde

Respondetur distinguendo antecedens: *non suscipit* formaliter, concedo; explicative, nego antecedens. Solutio desumitur ex dictis numero 153 estque expressa D. Thomae infra allegandi. Explicatur: forma substantialis, praesertim spiritualis, non potest formaliter suscipere magis et minus. Quocirca perfectior eius informatio non provenit ex eo quod modum aliquem, partem aut gradum de novo suscipiat; sic enim intensibilis aut remissibilis esset. Provenit tamen perfectior eius actuatio ex eo quod explicet modo perfectius quam antea suam virtutem actuativam. Et hoc quod est suam virtutem perfectius explicare modo non est quia ipsa anima, quantum est de se, non explicaret illam a principio, sed quia cum unumquodque recipiatur ad modum recipientis, ideo iuxta dispositionem materiae recipientis est perfectio informationis praestitae a forma. Quapropter materiam simpliciter dispositam simpliciter actuat forma; et melius actuat, donec plene ac perfectissime disponatur. Et tunc perfectissime ac plene actuat suumque plenum dominium quod in materiam habet, prorsus explicat.

Hac verissima philosophia facta obiectio dissipatur. Nec pro illius comprobatione desunt nobilissima exempla. Primum est pueri, cuius corpusculum anima ita informat ut, etiam si a sui animatione debitam quantitatem haberet, illud pariter informaret. Crescente corpore, explicatur magis vis informativa animae et, illo ad mensuram sibi debitam perveniente, plene ac totaliter virtus illa informativa explicatur, quae, ut dictum est, ab initio explicata fuisset, si subiecti indispositio non obstaret. — Similiter amputato ab homine brachio, illud anima non informat, non quia modus aliquis, pars aut gradus ab anima auferatur aut quia ex tali amputatione minus suscipiat, sed quia, ut sic loquar, implicat seu non explicat idipsum quod prius explicabat. — Est et aliud exemplum nobilissimum, de quo paulo ante loquebamur: sanctissima anima Christi Domini sanctissimum corpus eius ante mortem informabat; at quia tunc temporis corpus illud dispositum

non erat mediis dotibus corporis gloriosi ut plene virtutem informativam animae susciperet, propterea haec materiae amplitudinem non ita actuabat ut aliam formam habere non posset, ut reapse habuit in triduo mortis; subindeque non reddebat illud impassibile et immortale. Quae omnia et huiuscemodi alia post mortem fecit: quia corpori in resurrectione dotes gloriosi corporis datae sunt, quas si prius habuisset, ita plene ab anima dominaretur ut mortem subire nequiret. Quocirca semper debemus in magis vel minus perfectam dispositionem subiecti revocare quod magis vel minus a forma dominetur. Consequenterque sine omni prorsus additione ex parte animae intelligitur quod haec nunc informet perfectissime, cum prius actuaret imperfecte. Omitto alia exempla; tum quia dicta sufficiunt et rem praesentem satis explicant; tum quia aequum est ut Magistrum nostrum audiamus.

Itaque in comprobationem huius doctrinae inquit D. Thomas, I[a] part., quaest. 85, art. 7 (204): *Manifestum est enim, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Cuius ratio est, quia actus, et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in II de Anima quod « molles carne bene apta mente videmus »* Idem Doctor Angelicus, in II *Sent.*, dist. 32, quaest 2, art. 3 (205), ait: *Oportet quod diversitas, et distinctio gradus in animabus* (206) *causetur ex diversitate corporis: ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, meliorem animam sortiatur; cum omne quod in aliquo recipitur, per modum recipientis sit receptum.* Et clarissime in solutione ad 1 (207) dicit: *In materia melius disposita dignius forma participatur.* Eandem doctrinam tradit Seraphica Mater nostra Theresia illo citato numero 153. Cuius verba videri ab omnibus debent ut caelestem hanc Doctricem mirentur dicta hic a nobis confirmantem et cum doctrina Angelici Praeceptoris pulcherrime convenientem. Videantur etiam quae ex ipsa diximus numero 115.

Per quae omnia manet explicata distinctio applicata antecedenti. Ad cuius primam probationem liquet philosophorum theologorumque doctrinam communem esse quod forma substantialis non suscipit magis et minus formaliter. Quod autem magis et minus explicative suscipiat, negari nequit. — Ad secundam probationem dicas: Principium huius perfectioris actuationis iam assignatum a nobis esse et dictum quod est anima, quae ex eo quod subiectum magis proportionatur, incipit illud perfectius actuare, explicans modo virtutem quam prius ob subiecti improportionem non explicabat. — Ad tertiam probationem dicendum quod extrema huius comparationis sunt anima prout actuat cum dependentia a phantasmatibus et ipsa anima prout informat ita ut contemplatio sit a phantasmatibus independens. Et inter haec extrema transitus immediatus est. Cum quo tamen stat quod unumquodque ex his extremis habeat suam latitudinem, ut constat ex parte secundi in Christi Domini sanctissima anima, quae corpus ante mortem et post diverso modo actuavit, semper tamen cum independentia, modo dicto, a phantasmatibus. Similiter ex parte primi extremi anima magis vel minus perfecte informat pro subiecti dispositione; quod cuique notum est, non inauditum.

269. Instabis: Data doctrina est qua probatur intensibilitas qualitatis. Ergo vel anima est intensibilis, vel ea doctrina non est ad rem. Probo antecedens: qualitatem intendi est quod perfectius modo subiectum actuet illique ex consequenti magis dominetur; iuxta traditam doctrinam hoc ipsum verificatur de anima relate ad proprium corpus; ergo.

(204) corp.; ed. Leon., t. V, p. 344[b]: ... « *molles carne bene aptos mente videmus* ».
(205) corp.; ed. Vivès, t. VIII, p. 439[a].
(206) « *animalibus* » pro « *animabus* » in ed. 1730.
(207) Ed. Vivès, t. VIII, p. 439[b].

Respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem distinguitur maior: *perfectius actuet* cum sui mutatione, concedo; sine illa, nego maiorem. Convenit qualitas intensibilis cum forma substantiali in hoc quod est magis vel minus dominari subiecto illudque perfectius vel minus perfecte actuare. At discriminantur in modo: quia qualitas non potest perfectius actuare, quin modum maioris radicationis habeat; nec talem modum habere potest, quin illum realiter recipiat, subindeque mutetur. Quocirca si subiectum habens qualitatem non intensam proportionaretur ad suscipiendam qualitatem cum perfectissima intensione et ex parte qualitatis non daretur realis intrinseca immutatio modique maioris radicationis receptio quo ipsa intra genus qualitatis perficeretur, neutiquam actuaret magis perfecte subiectum aut illi perfectius dominaretur. De quo vide Patres Complutenses, *De generatione,* disp. 4 (208), praesertim num. 36 (209) et tota quaest. 6 (210). In anima autem econtra res se habet: quia illa, sine omni prorsus novi modi receptione illam intra suum genus perficientis, perfectius actuat illique dominatur magis per hoc solum quod ex parte ipsius subiecti dentur dispositiones illud magis idoneum reddentes ut formam plenius recipiat.

270. Replicabis: Ergo praedominium animae in corpus provenit a dispositionibus se tenentibus ex parte corporis. Ergo diversae dispositiones arguunt formam diversam. Ergo non potest stare doctrina data, quin forma substantialis, dum magis dominatur subiecto, sit alia a seipsa, dum minus perfecte illi dominabatur. Ultima consequentia legitima est. Prima liquet ex dictis et secunda probatur *primo:* causa materialis inducit diversitatem formae; dispositiones idoneum reddentes subiectum sunt causa materialis; ergo inducunt diversitatem formae; ergo diversae dispositiones diversam formam inducunt. *Secundo* probatur: quia hoc affatim ostendunt testimonia D. Thomae exhibita a nobis numero 268; loquuntur enim de formis diversis ad quarum introductionem dispositiones diversae subiectum disponunt, uti eorum verba manifestant. Sed addimus quod in eadem quaestione ex I[a] parte (211) Angelicus ipse Doctor inquit: *Ad tertium dicendum, quod differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum.*

Respondetur concedendo primam consequentiam iuxta statim dicenda et distinguendo secundum consequens: *diversam* diversitate correspondente diversitati dispositionum, concedo; aliter, nego consequentiam. Itaque dispositiones aptantes subiectum ad formam sunt in multiplici differentia. Aliae enim disponunt ad formam simpliciter suscipiendam; et aliae, supposita receptione simpliciter formae, disponunt ad eiusdem formae perfectiorem susceptionem; quae bipartiuntur in eas quae disponunt ad formam iam habitam melius habendam cum mutatione ipsius formae et in eas quae ex parte formae talem mutationem non exposcunt. Primi generis sunt dispositiones mediis quibus transit subiectum de non habere absolute formam ad illam absolute habendam aut de non habere absolute hanc formam ad illam habendam absolute. Ac de his dispositionibus loquitur D. Thomas modo allegatus. Secundi generis dispositiones respiciunt formam quae iam quidem habetur, sed non est adeo perfecta prius ac post; et ex illa maiori perfectione quam denuo forma obtinet, evadit subiectum perfectius. Unde haec maior perfectio denuo habita et formam perficit et subiectum. Formam, quia illius propria est illa maior nova perfectio. Perficit et subiectum, quia in illo recipitur forma cum illa nova maiori

(208) COMPLUTENSES ABBREVIATI, i. e., IOANNES AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Artium cursus, De generatione et corruptione,* disp. 4; Lugduni, 1670, t. III, pp. 85[a]-137[b].

(209) pp. 111[a]-112[a].

(210) pp. 113[b]-130[a].

(211) I[a], quaest. 85, art. 7, ad 3.

perfectione. Huiusmodi sunt formae intensibiles; calor, v. g., qui in subiecto praesupponitur, si novae dispositiones occurrant, virtute illarum perficitur et, ut sic perfectus, subiecto communicatus illud nova pulchritudine perficit.

Dispositiones tertii generis etiam inducunt maiorem perfectionem, verum haec maior perfectio praecise se tenet ex parte subiecti; forma quippe nullam de novo perfectionem habet, sed solum habet de novo hoc quod est explicare maiorem perfectionem, quam quidem ab initio explicasset, si subiectum idoneum reperisset. Constat hoc illis exemplis numero 268 datis. Et hoc est quod evenire dicimus in casu nostro. Videlicet, quod forma plene dominatur corpori per hoc quod corpus mediis dispositionibus proportionetur ad suscipiendum plenum dominium animae rationalis. Unde ex parte animae solum adest nova maioris perfectionis a se habitae explicatio, non autem nova maior aliqua perfectio.

Ex quibus in unum collectis liquet mutuum respectum adesse inter dispositiones ad formam et formam ipsam ad quam disponunt. Quocirca dispositiones respicientes entitatem formae inducunt formam diversam entitative ab aliis. Dispositiones respicientes maiorem perfectionem formae disponunt ad formam diversam diversitate non entitativa, sed graduali. Ac denique dispositiones inspicientes maiorem explicationem formae disponunt ad formam diversam non diversitate entitativa aut graduali, sed solummodo expressiva; subindeque sine sui mutatione incipit perfectius actuare illud ipsum subiectum quod minus perfecte prius actuabat. Unde explicata manet distinctio tradita et patet sensus in quo concessimus et negavimus consequentiam.

Ad cuius primam probationem dicas: causam materialem receptivam esse principium unitatis et distinctionis numericae. Ad quas licet etiam concurrat causa materialis dispositiva, non tamen omnis, sed illa solum quae ad novam formam disponit; quales sunt dispositiones primi generis. Cum autem dispositiones actuantes ad plenum dominium animae in corpus spectent ad tertium dispositionum genus, idcirco non inducunt formam diversam, nisi solum diversitate expressionis, ut dictum est.

Ad secundam probationem fatemur D. Thomam loqui de dispositionibus primi generis. Illum tamen adduximus: quia ex his quae circa illas dispositiones docet, dirigit nos ut quid tenendum sit circa alias aliorum generum addiscamus. Adde quod ultimum testimonium ex *Sententiariis* adductum omnes omnium generum dispositiones comprehendit. Quidquid autem de hoc sit, negari non debet quod ex his quae D. Thomas docet, veritas doctrinae a nobis traditae demonstratur, maxime adiunctis iis quae inibi ex sanctissima Theresia allegavimus.

§. XIV. Alia argumenta.

271. Arguitur *tertio:* In contemplatione pure intellectuali non dependet intellectus hominis viatoris a sensibus. Ergo fit sine concursu phantasmatum. Antecedens liquet: quia tunc dependet intellectus a sensibus, cum accipit species a rebus; in contemplatione autem pure intellectuali non procedit intellectus per species a rebus desumptas, sed per species infusas a Deo. Et consequentia probatur: Contemplari cum conversione ad phantasmata est dicere dependentiam a sensibus. Ergo illa contemplatio in qua intellectus a sensibus non dependet, fit sine phantasmatibus.

Respondetur distinguendo antecedens: *non dependet* in actu primo, concedo; in actu secundo, nego antecedens. Duplex est dependentia intellectus a sensibus. Prima est dependentia in actu primo; quae consistit in hoc quod intellectus sensibus indigeat seu utatur ut species a rebus accipiat quibus in contemplationem exire queat. Et huiusmodi dependentiam non habet intellectus, dum elicit contemplationem pure intellectualem seu infusam: quia species tali contemplationi de-

servientes non a rebus habet, sed per infusionem. Immo nec contemplatio acquisita exprimit huiuscemodi dependentiam, dum habetur mediis speciebus prius acquisitis et conservatis. Tunc enim, quamquam contemplatio activa sit, intellectus rebus non indiget a quibus species comparet, sed utitur speciebus quae in memoria conservantur. — Secunda dependentia est in actu secundo; consistitque in eo quod intellectus, dum exercite in contemplationem exit, necessario uti debet sensu, scilicet phantasia, quae phantasmata offerat ad quorum instar obiectum contemplatum cognoscat. Et ab hac dependentia absolvi non posse intellectum viatoris hominis, si iuxta conditionem sui status procedat, asseruimus. Per quae patet ad probationem antecedentis, cuius prima propositio diminute procedit, ut constat ex dictis.

272. Dices: Datur contemplatio acquisita quae solum in actu secundo dependeat a sensibus, ut modo dicebamus. Ergo contemplatio infusa nec in actu secundo a sensibus dependet. Probatur ista: in hoc quod est dependere a sensibus differunt omnis contemplatio acquisita infusaque; ergo ab illa contemplatione acquisita quae solum in actu secundo a sensibus dependet, non potest infusa differre, si etiam dependeat in actu secundo.

Respondetur distinguendo antecedens: *dependeat* dependentia immediata, concedo; mediata, nego antecedens. Vel sic: ex suppositione, concedo; absolute et per se, nego antecedens. Contemplatio illa acquisita, quam diximus solum in actu secundo dependere a phantasmatibus seu sensibus, dependet quidem ab illis praecise in actu secundo, si loquamur de dependentia immediata et ex suppositione quod species mediis quibus habetur, acquisitae iam sint; tunc quippe ministerio sensuum, quibus species comparet, haud indiget; ac de ista dependentia locuti supra fuimus. At si loquamur de dependentia mediata et per se a sensibus, dependet etiam in actu primo; quia, per se loquendo, eae species conservatae mediate, hoc est, prius ministerio sensuum comparatae sunt. Unde in illa acquisita contemplatione non potest non implicari dependentia illa in actu primo, quamvis solum quae in actu secundo est exprimatur.

Ex quibus constat negandam esse consequentiam obiectionis. Ad cuius probationem dicas: contemplationem infusam non differre ab acquisita penes hoc quod est dependere in actu secundo a sensibus, sed penes dependentiam quam vel explicat, vel implicat in actu primo. Unde eodem modo utraque contemplatio a sensibus in actu secundo dependet, si consideretur id quod exprimit dependentia praecise in actu secundo.

273. Replicabis: Ergo contemplatio infusa dependet per se a sensu. Ergo omnis contemplatio infusa, etiamsi non sit hominis viatoris, dependet in actu secundo a sensu. Patet prima consequentia: quia eodem modo dependet ac acquisita, quae utique per se dependet. Patet secunda: quia quod per se convenit contemplationi infusae, omni et in omni statu convenit.

Respondetur distinguendo primum consequens: *per se* perseitate subiecti ac status, concedo; perseitate contemplationis, nego consequentiam. Quod contemplatio infusa dependeat per se a sensu, non est ratione ipsius contemplationis, sed quia est contemplatio elicita ab homine viatore. Unde semper et omni contemplationi quae hominis viatoris sit, convenit. Secunda consequentia neganda est; cuius probatio est fundamentum cui innitimur ut dari contemplationem propriam viatoris hominis, etiam infusam, sine phantasmatibus denegemus. Quandoquidem quod per se convenit, semper convenit. Subindeque cum contemplationi hominis viatoris perseitate status conveniat speculari phantasmata, fit consequens quod omni contemplationi huius status conveniat phantasmata speculari.

274. Arguitur *quarto :* Contemplatio infusa hominum viatorum non differt

specie a contemplatione beatorum. Ergo non dependet a phantasmatibus. Patet ista: quia contemplatio dependens a phantasmatibus essentialiter differt a contemplatione a phantasmatibus independente (211[b1a]).Et antecedens probatur: utraque contemplatio habet idem principium et obiectum idem; ergo non datur inter illas differentia essentialis.

Respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem negatur similiter antecedens. Principium enim et obiectum contemplationis viatoris diversa omnino sunt a principio et obiecto contemplationis beatorum. Quandoquidem contemplatio viatoris respicit Deum obscure, quem intuitive cognoscit beatorum contemplatio. Et obiectum clare visum diversum est in esse obiecti a seipso obscure cognito. Ex parte principii maxima etiam adest diversitas: nam principium contemplationis viatoris est fides donis illustrata et principium contemplationis beatorum est lumen gloriae. Quae essentialiter differre quis negabit? Unde falsum est utrumque illud antecedens. Consequenterque illationes inde deductae negari debent.

275. Haec solutio, quae plana apparet, pluribus labefactari posse videtur. Unde contra illam obiicies primo: Theologia mystica viatoris non differt essentialiter a mystica theologia beatorum, quamquam illa cognoscat Deum obscure et ista clare. Ergo obscuritas et claritas non inducunt differentiam essentialem inter principia contemplationis viatoris et beatorum. Consequentia legitima est et antecedens probatur: quia theologia mystica viatoris manet in patria, ut diximus tom. I, disp. 1, quaest. 9 (212); ergo obscuritas et claritas non refundunt essentialem diversitatem.

Respondetur distinguendo antecedens: *mystica* naturalis, concedo; supernaturalis, nego antecedens. Qua distinctione tota obiectio resolvatur. Itaque, ut diximus allegata disp. 1, quaest. 8 (213) et explicatius tom. II, disp. 13, quaest. 2 (214) et alibi, theologia mystica est duplex; alia naturalis et supernaturalis alia. Prima est ipse habitus theologiae scholasticae. Unde manet in patria estque essentialiter indistincta a theologia mystica beatorum ipsi correspondente. Secunda est habitus fidei infusae, ut suo loco diximus; haecque est essentialiter diversa a mystica beatorum theologia correspondente sibi. Subindeque in patria permanere non valet. In solutione argumenti locuti fuimus de contemplatione entitative supernaturali, quae, ut patet ex modo dictis, diversum principum essentialiter habet in via et in patria.

276. Dices: Haec essentialis diversitas aliunde provenire non potest, nisi ab eo quod unum ex dictis principiis Deum cognoscat clare et aliud obscure. Sed hoc non diversificat essentialiter principia. Ergo. Cetera liquent; et minor probatur: si hoc diversificaret dicta principia, theologia mystica naturalis viatorum, quae plane Deum obscure contemplatur, diversa essentialiter foret a mystica beatorum theologia; quod non admittimus; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: *cognoscat* per se, concedo; aliunde, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negatur consequentia. Ad probationem minoris negatur antecedens. Quia theologia mystica naturalis viatoris, licet obscure Deum cognoscat, non est quia per se petat obscuritatem, sed illam aliunde habet. Et tunc obscure et clare cognoscere diversificant essentialiter principia, quando unum obscure per se et aliud per se clare petunt procedere. Unde cum theologia mystica naturalis viatorum non petat per se obscuritatem, sed illam aliunde habeat, prout diximus data quaest. 9, num. 228 (215), propterea diversa essentialiter non est a mystica theologia beatorum; cuius contrarium

---

(211[b1a]) In ed. 1730 legitur: « *independens* » pro « *independente* ».

(212) Ed. 1924 sqq., pp. 208[a]-215[b].

(213) num. 168 sqq.; ed. cit., pp. 185[b] sqq.

(214) num. 46 sqq.; ed. cit., pp. 677[a] sqq.

(215) Ed. cit., t. I, p. 214.

evenit in mystica theologia supernaturali, ut dictum est.

277. Urgebis: Dicta quaestione 9 (216) asseruimus theologiam mysticam viatorum tam naturalem quam supernaturalem, tam acquisitam quam infusam, tam habitualem quam actualem manere in patria. Ergo vel ibi dicta sunt falsa, vel quae modo tradidimus non sunt vera.

Haec urgentia soluta iam a nobis est disp. 16, art. 3, ad 6 (217), videantur ibi dicta. Ex quibus liquet nos illa asseruisse morem gerentes cum communi modo loquendi mysticorum. Donec in propria sede materiam ipsam versantes, scripsimus quae veritati consona visa sunt. Cuius rei exemplum esse potest res ipsa de qua agimus. Etenim illa quaestione 9 et pluribus aliis in locis primi et secundi tomi diximus, semper tamen obiter, posse dari contemplationem viae sine concursu phantasmatum. Quod quidem pro tunc dicebamus, donec, quod modo facimus, in sede propria mentem revelaremus. Simile factum est cum eo quod urgentia repraesentat. Unde dicimus theologiam mysticam naturalem manere quidem in patria, eo quod non est per se obscura. Verum hoc ipsum negamus de theologia mystica supernaturali, eo quod est obscura per se et essentialiter.

278. Sed contra et obiicies secundo contra eandem argumenti solutionem: Scientia infusa solet esse principium elicitivum contemplationis in via. Ergo non semper differt essentialiter principium contemplationis viae a principio contemplationis patriae. Ergo contemplatio elicita ab hoc principio est sine phantasmatibus. Ergo datur aliqua contemplatio hominis viatoris quae sine phantasmatum concursu habeatur.

Respondetur concedendo antecedens, de quo infra agendum est. Et quamquam non adeo exploratum sit an contemplatio ab habitu scientiae infusae elicita in via sit iuxta viae conditionem, an supra illam, permittimus modo non esse supra. Deinde concedimus primam consequentiam. Nec unquam diximus principium contemplationis viae semper differre essentialiter a principio contemplationis patriae, sed locuti fuimus de eo quod iuxta cursum ordinarium evenit. Communicatio quippe scientiae infusae rarissimis et his per modum transeuntis fit, de quo suo loco agemus. Hoc tamen principium rarissimo concessum manere in patria concedimus et etiam concedimus quod contemplatio ab ipso elicita non differt essentialiter a beatorum contemplatione. Sed negamus quod contemplatio illa sit in via sine phantasmatibus propter motiva a nobis exhibita, quae omnem utique contemplationem comprehendunt, etiam illam quae a scientia infusa eliciatur. Unde nulla contemplatio dabilis est in homine viatore quae, si iuxta viae conditionem procedat, a phantasmatibus non dependeat.

279. Dices: Modo concessimus contemplationem viae quae est a scientia infusa, non differre essentialiter a contemplatione patriae. Ergo non eget phantasmatibus. Probatur ista: quia contemplatio phantasmatibus indigens differt essentialiter ab ea quae illis non indiget; ergo.

Respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam. Ad cuius probationem negatur antecedens. Illae quippe contemplationes non differunt specie, sed modo, ut docet D. Thomas I part., quaest. 89, art. 6, ubi ait: *Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto, in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo. Sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quae est in oculo. Sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur*

(216) Ed. cit., t. I, pp. 208 sqq.
(217) T. III, disp. 16, quaest. 12, art. 3, ad 6, num. 365, p. 256 huius editionis.

species intelligibiles remaneant in anima separata, sicut dictum est, status autem animae separatae non sit idem, sicut modo est: sequitur, quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum. Haec D. Thomas, locutus de scientia acquisita in anima coniuncta et separata, quae quidem scientia eadem essentialiter est in utroque animae statu, quamvis in modo sit diversa. Quae doctrina applicanda est scientiae infusae in viatore et beato.

280. Replicabis: Licet contemplatio quae ex libera applicatione phantasmata speculatur, non differat nisi modaliter a contemplatione quae est sine phantasmatibus, illa tamen quae ex indigentia speculatur phantasmata, essentialiter differt. Sed contemplatio hominis viatoris est ex indigentia cum phantasmatibus. Ergo. Cetera constant; et probatur maior. Primo: quia tales contemplationes sunt incompatibiles. Secundo: quia vel constituunt status specie differentes, quales sunt status viatoris et comprehensoris; vel necessario supponunt eorundem statuum constitutiva; ergo essentialier differunt.

Respondetur distinguendo maiorem: *essentialiter differt* secundum id a quo provenit indigentia, concedo; secundum ipsam contemplationem, nego maiorem. Contemplatio infusa hominis pure viatoris indiget utique phantasmatibus, haec tamen necessitas non oritur ab ipsa contemplatione, alioquin semper et ubicumque daretur, talem indigentiam diceret. Oritur autem a statu viae, qui in puro homine indispensabiliter indiget phantasmatibus ut contemplatione propria viae contempletur. Unde extrema formalia illius differentiae sunt status viae et status gloriae. Subindeque inter illos status versatur distinctio illa essentialis. — Per quae patet ad utramque probationem. Ad primam quidem, quia illa incompatibilitas est statuum, non contemplationum: istae quippe simul dari possunt dataeque sunt in Christo Domino danturque in beatis. Verum nec isti viatores sunt, nec ille purus homo; et utrumque requiritur ut detur illa incompatibilitas. — Ad secundam probationem similiter dicimus illas contemplationes inveniri quidem in statibus specie differentibus, illae tamen ea distinctione non differunt.

281. Instas: Distinctio essentialis quae datur inter illas contemplationes, non provenit ab iis statibus. Ergo ab ipsis contemplationibus. Patet ista: quia non potest aliunde provenire. Probo antecedens: eo per nos non potest a contemplationibus provenire, quia dantur in eodem, ut dictum est de Christo Domino; sed etiam status viatoris et comprehensoris dantur in eodem, ut patet in eodem Redemptore nostro, qui fuit simul viator et comprehensor; ergo.

Respondetur primo negando antecedens. Ad probationem distinguitur minor: *in eodem* non puro homine, concedo; homine puro, nego minorem. Incompatibilitas status viatoris et comprehensoris stat relate ad purum hominem. Unde dabilis non est homo purus qui sit simul comprehensor et viator, ut patet in beatis. Nec similiter qui simul sit viator et comprehensor, ut patet in nobis superstitibus. Ast homo ille Dux ac Legifer noster, qui verus homo cum sit, est etiam verus Deus, utrumque statum comprehendere potuit debuitque; quod doctrinae datae obesse haud potest. Dum enim statum viatoris et comprehensoris incompatibiles esse dicimus, non loquimur de iis statibus absolute, sed respectu hominis puri. Unde status viatoris puri hominis est qui incompatibilis est cum statu comprehensoris etiam hominis puri. Indidemque ab isto statu puri hominis viatoris provenit necessitas speculandi phantasmata, quae licet etiam speculetur beatus homo purus

et viator qui non est purus homo, speculantur tamen ex libera applicatione, non ex indigentia, ut de Christo Domino, dum scientia infusa utebatur, iam videbimus. Unde in ipsum statum viatoris, modo dicto sumptum, refunditur tota differentia essentialis quae adest inter dictas contemplationes; illae enim ex se talem distinctionem non habent.

Respondetur secundo negando similiter antecedens. Ad probationem distinguitur maior: *in eodem* et secundum idem, concedo; *in eodem* praecise, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negetur absolute consequentia. Duplicem partem habet solutio. Prima tenet quod dictae contemplationes possunt inveniri in eodem et secundum idem. Secunda docet quod praedicti status non possunt inveniri in eodem et secundum idem, licet possint dari in eodem absolute. Et quoad utramque partem est vera. Quoad primam quidem, ut vidimus numero 279 egregieque ostendunt Patres Salmanticenses, tract.XXI, dist. 20, dub. 1(218), ubi docent cum Angelico Praeceptore quod Christus secundum eandem scientiam infusam intellexit et se convertendo ad phantasmata, et se ad phantasmata non convertendo. Unde idem Christus non solum illos duos modos contemplandi habuit, sed habuit illos secundum eandem scientiam. Secunda pars est etiam eiusdem Divi Thomae, in eodem articulo (219), ubi ait: *Respondeo dicendum, quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator, et comprehensor, ut infra magis patebit. Et praecipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile. Conditiones vero comprehensoris maxime habet ex parte animae intellectivae.* Est igitur verum quod licet idem Christus fuisset simul viator et comprehensor, non tamen fuit secundum idem.

282. Insurgis: Christus fuit secundum animam viator et comprehensor. Ergo secundum idem. Probatur primo antecedens ex adducto Divo Thoma, dicente Christum habuisse *conditiones viatoris praecipue ex parte corporis;* ergo etiam illas habuit ex parte animae: alias ly *praecipue,* ut minus, superflueret. — Probatur secundo idem antecedens ex eodem Divo Thoma, III part., quaest. 15, art. 10 (220), ubi ait: *Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum. Et sic habebat beatitudinem quantum ad id, quod est proprium animae: sed quantum ad alia deerat ei beatitudo: quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile, et mortale, ut ex supradictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animae, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id, quod ei de beatitudine deerat.* Quibus verbis Christum Dominum fuisse simul viatorem et comprehensorem secundum animam clarissime dicitur.

Respondetur distinguendo antecedens: *secundum animam* diverso modo sumptam, conceditur; eodem modo consideratam, negatur antecedens. Nunquam diximus quod Christus habuit conditiones viatoris praecise ex parte corporis et praecise ex parte animae conditiones comprehensoris. Sed verba D. Thomae retulimus et ex iis intulimus adfuisse sufficientem diversitatem ut Christus fuisset simul, sed non secundum idem, viator et comprehensor. Fuit quidem ex parte animae comprehensor. Sed non dixit sanctus Thomas *ex parte animae* praecise seu absolute, sed *ex parte animae intellectivae.* Anima Christi et erat intellectiva, et sensitiva. Qua intellectiva, plene fruebatur Deo; Deo enim frui ipsumque videre est privative proprium animae sub conceptu intellectivae. Qua sensitiva, corpus passibile, passibilis et ipsa, constituebat. Unde fuit viator *praecipue* ex parte corporis, quia ex parte corporis praecipue verificatum est id quod est proprium viatoris: ut passibilem esse, et mortalem, et alia

(218) Ed. V. Palmé, t. XV, pp. 211b-223b; cf. praesertim num. 2 et 5, pp. 212b et 215a.

(219) IIIa, quaest. 11, art. 2. corp.

(220) corp.; ed. Leon., t. XI, p. 196b: ... *beatitudinem animae propriam: et...*

huiusmodi; quorum omnium anima, ut passibilis, radix propria est. — Hanc ipsam veritatem clarissime tradidit Angelicus ipse Doctor ea ipsa auctoritate quae contra nos affertur. Ait enim quod Christus fuit comprehensor seu, et est idem, habebat beatitudinem *quantum ad id, quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo* seu erat viator. Modo ergo: *id quod est proprium animae* diversum plane est ab iis secundum quae *deerat ei beatitudo.* Unde secundum diversa fuit viator et comprehensor.

Quem discursum Angelicus ipse Doctor nobis obtulit eodem art. 10 dicens: *Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est moveri ad finem, et quiescere in fine secundum idem, sed secundum diversa nihil hoc prohibet. Sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea, quae iam novit: et addiscens, quantum ad ea, quae nondum novit.* Haec D. Thomas solvens argumentum factae obiectioni prorsus simile. Ex qua doctrina

Respondetur secundo distinguendo idem antecedens: *secundum animam* tanquam subiectum, concedo; tanquam rationem formalem eundi in terminum et quiescendi in illo, nego antecedens. Ad cuius primam probationem dicimus: quod Christus Dominus fuit viator secundum animam et secundum corpus, *praecipue* tamen secundum corpus; fuit etiam comprehensor secundum animam, verum nec anima, nec corpus erant rationes formales ambulandi quiescendive, sed subiecta partialia in quibus inveniebantur rationes formales quiescendi et ambulandi.

283. Nec inferas: ergo in eodem dari potest fides et apprehensio, spes et possessio. Patet: quia idem potest esse viator et comprehensor; sed fides et spes sunt propriae viatorum et apprehensio ac possessio propriae sunt comprehensorum; ergo.

Respondetur negando consequentiam. Ad probationem distinguitur minor: *viatorum* pure talium, conceditur; non pure talium, negatur minor. Mediis fide et spe moventur in terminum viatores pure tales, in quem tendere mediis iis virtutibus non potest viator qui simul sit comprehensor. Discrimen est: quod fidei obiectum est Deus ut non visus, nedum per fidem, sed nec ab habente fidem (idem de spe dicimus); comprehensor Deum videt; quocirca repugnat in ipso actus pugnans cum visione obiecti. Et repugnante actu habitus circa ipsius obiectum primarium, repugnat pariter et habitus. Ut suis locis ostendunt theologi nosque cum ipsis diximus tomo I, disp. 1, num. 217 (221). Quapropter in eo qui comprehensor est, implicat fides. Verum quia non implicat quod aliquis sit comprehensor *ex parte animae* et quod simul non possideat aliqua quae requiruntur ad beatitudinem omnimode adaequatam quaeque non possunt esse obiectum primarium fidei theologicae, idcirco potest ille in ista moveri et simul in Deo possesso quiescere. Nunquam tamen poterit fidem et apprehensionem, spem et possessionem obiecti adunare.

Maneat ergo quod licet fides et visio repugnent in eodem etiam secundum diversa, non repugnat quod idem secundum diversa sit viator et comprehensor propter dicta. Semper tamen verum est quod ratio secundum quam est viator, est diversa ex se a ratione secundum quam est comprehensor. Quod quidem non reperitur in contemplationibus, e quibus una est cum conversione ad phantasmata et alia absque tali conversione: quia utraque potest esse ab eodem indivisibili habitu scientiae infusae, cum sola differentia vel arbitrii libere applicantis, ut visum est in Christo Domino; vel subiecti aut status indigentis illa conversione ad phantasmata; vel etiam subiecti nec petentis nec petere potentis talem conversionem, ut patet in angelo et anima separata. Semper tamen invariata manet species principii huiuscemodi contemplationes elicientis. Cuius contrarium evenit

(221) Ed. 1924 sqq., t. I, disp. prooem. 1, num. 217, p. 209. — In ed. 1730 legitur: « *num. 212* ».

in contemplatione illa beatorum de qua argumentum factum procedit; ac proinde differt essentialiter a nostra infusa contemplatione.

284. Arguitur *quinto:* Per contemplationem pure intellectualem convenit homo cum angelis. Ergo talis contemplatio est sine phantasmatibus. Patet ista: quia sine illis angeli contemplantur. Et antecedens probatur: tum quia est expressum D. Thomae in III *Sent.*, dist. 35, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2 (222); tum quia sic statutum a nobis est pluribus in locis estque communissime receptum apud sanctos Patres ac theologos mysticos.

Confirmatur: Qui Deum per negationem contemplatur, pervenit tandem ad conceptum positivum, in quo sistitur. Ergo ille conceptus sine phantasmatibus obiicitur contemplandus. Antecedens patet: quia si sic non esset, nunquam quiesceret qui contemplatur, sed semper occupatus foret in segregatione phantasmatum. Indidemque contemplatio per negationem non esset perfectior contemplatione affirmativa. Et consequentia probatur: Si ille conceptus positivus obiiceretur phantasmatibus obvolutus, illorum segregationi intenderet intellectus, sicut fecerat cum conceptibus praecedentibus. Hoc dici non debet. Ergo. Sequela patet: quia vel illa phantasmata obstarent puritati contemplationis, vel non. Si non, ergo falsum est quod phantasmata maculent contemplationis puritatem. Si sic, ergo debet intellectus illa phantasmata segregare et ultra progredi. Sicque nunquam in terminum perveniret: idem enim semper de quocumque conceptu diceretur. Minor autem probatur: quia tunc anima ingressa est divinam caliginem, in qua pace inenarrabili fruitur, ut est constans mystarum doctrina desumpta ex D. Dionysio, *Epistola V ad Dorotheum* (223) dicente: *Divina caligo est inacessibile lumen, in qua inhabitare Deus dicitur, quae quidem caligo aliud prorsus non est, quam incircumscripta, ac penitus interminata, et superfluentissima plenitudo, splendidissima pulchritudo, serenitas, et dulcedo lucis aeternae.* Ergo anima, dum ei conceptus ille obiicitur contemplandus, nulla phantasmata videt quae removeat.

Ad argumentum iam constat ex dictis numero 248. Respondetur tamen distinguendo antecedens: *convenit* et differt, concedo; *convenit* omnimode, nego antecedens. Per contemplationem pure intellectualem convenit homo cum angelo in eo quod haec contemplatio non est per species a rebus acceptas aut sensuum ministerio depuratas. Convenit etiam in aliis. Verum enimvero differt inter alia in eo quod commune est omni actui, videlicet quod debet sapere conditionem sui principii; quocirca debet se ostendere actum animae non plene materiae dominantis. Subindeque non potest esse absque phantasmatum conversione. — Per quae patet ad antecedentis probationem, quae excessive probat ac per consequens nihil probat, nam textus ille D. Thomae, a nobis allegatus tomo II, disp. 8, num. 11 (224), loquitur de omni contemplatione. Unde si adversariorum intentum suaderet, pariter convinceret nullam contemplationem fieri cum conversione ad phantasmata, quod de illorum mente non est. Verba sancti Thomae (225) haec sunt: *Homo in quantum est contemplativus, est aliquid supra hominem; quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae, vel Angeli dicuntur: sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur.* Loquitur ergo D. Tho-

(222) ad 1; ed. Vivès, t. IX, p. 583a.

(223) *Divina caligo est inaccessibile lumen, in qua habitare Deus dicitur.* Sola haec pars est Dionysii estque iuxta antiquam translationem quae invenitur in *Operibus omnibus* B. Alberti Magni, ed. Vivès, t. XIV, p. 891a. Alia vero pars non est Dionysii, ut ipse Ioseph a Spiritu Sancto circa finem huius numeri animadvertit. — Textus graecus, Migne, P. G., t. 3, col. 1073.

(224) Ed. 1924 sqq., p. 300a. — In ed. 1730 erronee legitur: « *disp.* 7 ».

(225) III *Sent.*, dist. 35, quaest. 1, art. 2, qla 2, ad 1; ed. Vivès, t. IX, p. 583a.

mas de homine *in quantum est contemplativus*. Unde omnem contemplationem comprehendit. Et licet *in quantum est contemplativus, continuetur superioribus substantiis,* non propterea phantasmatibus non indiget, sicut non denudantur ab irrationalitate belluae, quae in vi aestimativa hominibus continuantur.

Confirmatio cum magna aequivocatione procedit, eo quod eius processus non potest intelligi de contemplatione pure intellectuali, de qua modo loquimur. Quandoquidem in ea infunditur a Deo species, media qua ipse vel aliquod eius attributum cognoscatur. Haec species non denudatur a phantasmatibus: nullum quippe commercium cum phantasmatibus habet. At quia recipitur, ut dictum est, in potentia quae intelligere sine phantasmatibus non potest, propterea ex consortio potentiae contrahit dependentiam in suo actu a phantasmatibus, non quae ipsius speciei propria sint, sed quae necessario connotare debet ex quo influit in actum potentiae corpori obligatae. Haec sunt phantasmata propria rei materialis, ad cuius instar cognoscitur obiectum quod illa species repraesentat. De quo D. Thomas, I[a] part., quaest. 84, art. 7, ad 3, ait: *Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.* Haec sunt phantasmata ex conceptu communi contemplationis hominis viatoris habita et non specialiter procurata, ut supra dicebamus infraque ex D. Thoma videbimus. Haec sunt phantasmata quae tantum abest ut quietem contemplationis perturbent, quod potius illam fovent. Haec sunt phantasmata quae maculare nequeunt puritatem contemplationis hominis viatoris: quia eo ipso quod viatoris hominis contemplatio sit, habere nequit illam puritatem qua gaudet in angelis, aut in hominibus beatis, aut in anima separata. Haec denique sunt phantasmata quae vel in ipsa caligine caelestis contemplationis speculanda sunt sine labore, sine distractione, sine sollicitudine contemplantis. Tum quia, vel ipsis adversariis fatentibus, nullatenus aut vix percipiuntur. Tum quia, ut ait noster Thomas a Iesu, *De contemplatione divina,* lib. V, in fine (226): *Haec animae suavissima quies aliquando a contemplatione affirmativa divinorum, aliquando vero a caligine illa felicissima, de qua supra, emanat.* Cum autem contemplatio affirmativa divinorum non fiat sine phantasmatibus, ut docent auctores modo nobis contrarii, fit consequens quod si in concursu phantasmatum est contemplatio affirmativa suavissima, quieta ac omni prorsus distractione ex hac parte carens, idem dici debeat de contemplatione in caligine habita, in qua absdubio contemplans nullum laborem propter phantasmata ibi occurrentia experitur, praesertim cum nullatenus aut vix ipsa phantasmata percipiantur.

Unde in forma ad confirmationem respondetur concedendo antecedens et negando consequentiam. Ad probationem dicas: quod phantasmata speciali modo habita secerni debent a contemplante divinam caliginem ingrediente, in quam sane non intrabit, donec phantasmata illa transcendat. At phantasmata communiter habita deserere non debet, nec valet. Non debet: quia ex ipsorum connotatione magnam sibi frugem utilitatis comparat. Non valet: quia sine illis in hac vita contemplari sibi impossibile est. Ad probationem sequelae liquet ex dictis quae sint phantasmata quae transcendere debeat contemplator et quae transcendere nec debeat, nec possit. Unde dilemma illud nihil concludit. Constat etiam ex dictis in quo sensu vera sit minor; eius probatio, tametsi non sit contra nos, explicari debet. Concedimus ergo id omne quod in textu allegato continetur, quamquam ne-

(226) cap. 6; *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1684, t. II, p. 163[b]: ... *a contemplatione divinorum affirmativa, aliquando...*

gemus verba illa esse Divi Dionysii, quod vel ex ipsorum claritate demonstratur. Quocirca verba illa adducens debuisset non ut a Dionysio conscripta allegare. Verum quidquid sit de hoc, doctrina illis verbis contenta doctrina Dionysii est, ut constat ex Alberto Magno textum fideliter adducente. At, cum iam dixerimus quod phantasmata, de connotato inspecta, quietem ac suavitatem contemplationis non perturbant, inde est quod Areopagita nihil docet quod nostrae resolutioni contrarietur. Ut autem haec amplius tibi constent et divinae caliginis notitiam utcumque habeas, placet auctoris inter mysticos celebris verba proponere.

285. Egregius Henricus Harphius, lib. III *Mysticae theologiae,* part. III, cap. 23 (227), optime animae in divina caligine constitutae affectus aperit et inter alia inquit: *Haec anhelatio amorosa, in hac caligine celebrata, tria simul complectitur, scilicet taedium, desiderium, et spem. Primum autem taedium quoddam complectitur in omnibus, quae sub hac caligine continentur; quoniam ibi dilectum suum minime reperire praevalet, nisi in imaginibus, et similitudinibus, quem in sua proprietate videre desiderat. Hinc etiam quoddam amorosum taedium de ipsa caligine, quam inhabitare cogitur, incurrit, donec sese Dilectus sua pietate manifestare voluerit. Non enim ignorat, quod ipsius Dilecti occultatio contingit ex parte proprii defectus, cum Deus in se gloriosum lumen esse dignoscitur. Et ideo creatis universis in se ipso cognoscibilior est creaturis intellectualibus, licet ipsum agnoscere nequeant; eo quod intellectualis earum oculus per lumen spirituale necdum ad hoc habilitatus est, nec etiam per lumen gloriae, quod semper necessario requiritur: sicuti sol materialis creaturis universis in se magis est visibilis, utpote fons ipse visibilis lucis. Verumtamen universi corporales oculi illum aspicere propter nimiam claritatem non possunt ob eorum debilitatem, et inhabilitatem. Sic ergo felix anima taedium sustinet suae caliginis, quam ex se ipsa causatam non ignorat. Denique licet utcumque gaudeat, super omnem imaginem, et similitudinem in hanc se conscedisse caliginem, omnemque creaturam effugisse, et supervolasse, stans inavertibiliter coram immediata praesentia Dilecti glorioso lumine caliginem suam illustrantis: quamvis lumen illud gloriosum eius caligo comprehendere nequeat; taedium tamen sustinet propter debilitatem, et inhabilitatem oculi sui intellectualis lumen illud capere, vel sustinere non valentis, quo nimirum cogitur inter duas mensas famelica et sitibunda residere.*

286. Hactenus insignis hic mysta, in cuius verbis plurima pro praesenti materia enucleanda et pro confirmationis factae clariori solutione notanda occurrunt; e quibus unum vel alterum observabimus. Primum est: quod anima in divina caligine constituta taedium patitur, et quidem taedium quod neutiquam contrarietur voluptati qua fruitur. Maxima est haec voluptas, verum et taedium pariter ingens est, uti ipsa anima ore laudati auctoris (228) fatur hisce verbis: *O quam beati, qui edunt, et bibunt ad mensam tuam Domine! Quoniam te lucide cognoscunt, iucunde laudant, magnifice gratias agunt, ardenter diligunt, et te fruuntur in laetitia, et exultatione. Ego autem hic fame crucior, proiecta in cinere, et caligine, et lumen caeli non video. Sitio te clare cognoscere; esurio te perfecte diligere, nec desiderium meum adipisci valeo. Obsecro Domine, si inveni gratiam in oculis tuis, ostende mihi faciem tuam.*

Vidisti taedium et dolorem; causam inspice. Dolet haec felix anima, quia tametsi deliciis caelestibus perfundatur, quae in seipsis maximae absdubio sunt, si tamen cum iis quibus caret et impa-

(227) Coloniae Agrippinae, 1556, fol. 227r: *... lumen esse dinoscitur* (sic), *in quo tenebrae non sunt ullae, ut dicit Ioannes. Et ideo... intellectualis oculus earum, per lumen naturale* [alias « *spirituale* »] *necdum... non possunt propter eorum debilitatem...* — Circa huius operis authenticitatem cf. supra, nota (159).

(228) l. c., §. *Caeterum licet;* ed. cit., fol. 227v.

tienter appetit, conferantur, exiguae profecto sunt. Tuncque tristis queritur, moesta suspirat, quatitur palabunda. Apposite Richardus in libro de *Beniamin minori*, cap. 37 (229), rem praesentem edisserit, dicens: *Hanc internae dulcedinis degustationem Scriptura Sacra nunc gustum, nunc ebrietatem vocat, ut quam sit parva, vel magna ostendat: parva quidem ad comparationem futurae plenitudinis: magna autem in comparatione cuiuslibet mundanae iucunditatis. Praesens etenim spiritualium virorum delectatio futurae vitae gaudiis comparata, quantumlibet excrescens, invenitur parva, in cuius comparatione tamen omnium exteriorum delectationum suavitas est nulla. O dulcedo miranda, dulcedo tam magna, dulcedo tam parva! Quomodo non magna, quae mundanam omnem excedit? Quomodo non parva, quae de illa plenitudine vix stillam modicam decerpit? Modicum quidem de tanto felicitatis pelago mentibus instillas; mentem tamen, quam infundis, plene inebrias. Merito tantillum de tanto gustus quidem dicitur: merito nihilominus, quae mentem a se ipsa alienat, ebrietas nominatur. Gustus ergo est, et ebrietas iure dici potest. Gustate, inquit Propheta, et videte quoniam suavis est Dominus. Et apostolus Petrus: Si tamen gustastis* (230), *quoniam dulcis est Dominus. Et de ebrietate ait Propheta: Visitasti terram, et inebriasti eam.* Haec ille.

Dicta omnia in id collineant, ut ostendamus quod anima ad suavitates divinae caliginis introducta taedium patitur adeo magnum ut eius causa demonstrat. Quocirca taedium ac labor censeri non debent contraria dulcedini quam tunc temporis experitur. Unde fastidium illud quod causat phantasmatum connotatio, nihil aliud est nisi quod anima praesentem vitam pertaesa, quia in illa Deo suo pro votis frui non valet, facialem ipsius visionem anhelat. Laboribus profecto maximis cruciatur. Verum quorum non phantasmata, sed Dilecti absentia causa sit. Non ergo quietem contemplationis perturbat phantasmatum connotatio.

287. Secundum quod pro re praesenti notari debet in laudato Harphio, est quod anima, quantumvis ad divinam caliginem sublimata, Dilectum suum reperire nequit nisi *sub imaginibus et similitudinibus*. Et hoc est quod in hac quaestione defendimus.

288. Dicis : data verba intelligenda esse de speciebus sine quibus cognoscere Deum non valet intellectus contemplantis. Sed contra *primo*, quia nomine imaginis neutiquam intelligenda venit species intelligibilis. *Secundo*, quia imago est similitudo et non econtra; quippe latius patet similitudo quam imago ex I^a^ part., quaest. 35, art. 1 et 2. Unde si per ly *similitudinibus* similitudo imaginum intelligeretur, impropriissima foret locutio: quandoquidem per ly *imaginibus* dictum erat quod per ly *similitudinibus* exprimi intendebatur. *Tertio*, quia si (231) per illa verba intelligenda venit species intelligibilis, inquiro: a quo obiecto immittitur illa species? Cuius obiecti naturam repraesentat? Cuius obiecti vices gerit aut vicaria est? Plane hoc obiectum non est Deus aut aliquid aliud praeter ens materiae concretum, quod quidem est obiectum proportionatum hominis viatoris et ipsius, uti supra ex Caietano dicebamus, obiectum extensivum. Ergo talis species secum patitur phantasmatum connotationem; quae si ita non sunt, iam species illa non erit propria hominis viatoris prout sic, nec contemplatio inde orta erit propria huius status, ut saepius dictum est. *Ultimo*, quia si species non impedit quominus contemplatio perfectissima sit, pariter nec phantasmata obstabunt.

Si dicas: speciem necessario exigi ab intellectu cognoscentis, cum implicet sine

(229) *De praeparatione animi ad contemplationem. Liber dictus Benjamin minor*, cap. 37; Migne, P. L., t. 196, col. 26-27: *Hanc autem internae... mundanam omnem excedis. Quomodo... modicam decerpis. Modicum... Et de ebrietate idem Propheta: Visitasti...*

(230) « *gustabis* » pro « *gustastis* » in ed. 1730.

(231) « *si* » deest in ed. 1730.

specie cognitio; quod verum non est de phantasmate, cum sine illo possit homo contemplari, ut supponimus. — Respondetur quod sicut intellectui hominis necessaria est species, sic necessarium est phantasma intellectui hominis viatoris iuxta conditionem sui status procedentis, ut ex omnibus quae diximus, notum est.

§. XV. Ultimum argumentum solvitur. Et Patres Salmanticenses contra Illustrissimum Palanco vindicantur.

289. Arguitur *ultimo:* Lumen et species ex quibus contemplatio infusa procedit, non dependent a phantasmatibus. Ergo nec ipsa contemplatio. Consequentia liquet: quia si haec contemplatio penderet a phantasmatibus, ea dependentia in eius principium refunderetur. Et antecedens probatur: quia lumen illud et species a solo Deo infunduntur. Ergo.

Respondetur distinguendo antecedens: *non dependent* ratione sui, concedo; ratione subiecti in quo recipiuntur, nego antecedens. Dictum iam a nobis est quod quia unumquodque recipitur ad modum recipientis, ideo lumen et species quae, propria conditione inspecta, nullum commercium cum phantasmatibus dicunt, possunt ratione subiecti a phantasmatibus dependere. Et hoc est quod in praesenti verificatur. Quapropter etsi solus Deus infundat lumen illud speciesque, eorum operatio ratione subiecti dependet a phantasmatibus. In cuius doctrinae confirmationem conspirant exempla nobilissima. Quandoquidem gratia habitualis Christi Domini, angelorum et nostra est eiusdem speciei a Deoque liberaliter impertita. Et tamen in Christo non radicat fidem neque spem, quas radicavit in angelis; nec in istis radicat paenitentiam, cuius in nobis radix est. Similiter fides angelorum et nostra eadem essentialiter est et a Deo pariter infusa, et nihilominus angelorum fidei repugnat phantasmatum concursus, qui a nostra fide exactus est, ut docent nostri Salmanticenses, tract. XXI, disp. 20, num. 10 (232); quorum non est assignabilis ratio alia nisi subiectorum diversitas.

Et ultimum exemplum non potest non torquere adversarios. Quia vel tenent nobiscum fidem esse principium elicitivum contemplationis infusae, vel non. Si sic, ergo tenere debent illam infusam contemplationem a phantasmatibus dependere, sicut et ipsa fides dependet. Si non, quodcumque principium pro tali contemplatione infusa assignent, non est cur a phantasmatibus non dependeat: quia si fides, quae est penitus infusa et ex se prorsus independens a phantasmatibus, ab illis dependet ratione subiecti cui inhaeret, hoc idem dicere tenentur de illo a quo talem infusam contemplationem elici autument. Nunquam enim suadere poterunt tale principium fore magis infusum aut magis ex se a phantasmatibus independens quam fides.

290. Contra hanc solutionem obiicies: Quanquam fides recipiatur in intellectu discursivo, discursiva non est. Ergo licet recipiatur in subiecto phantasmata speculante, non speculatur phantasmata. Consequentiam suadet paritas et antecedens continet doctrinam inter theologos communiorem, quam omnes thomistae sequuntur, ut docet Illustrissimus Palanco, *Tract. de fide,* disp. 5, quaest. 3 (233).

Respondetur primo negando consequentiam et paritatem. Discrimen est: quod fides ex se nullum praedicatum dicit quod positive phantasmata excludat. Unde, sua natura attenta, illa permittit; atque ideo in subiecto cui repugnat speculatio phantasmatum, ad ea non convertitur, ut patet in angelo et in anima separata. Cuius rei numero praecedenti ex-

(232) Tract. XXI, disp. 20, dub. 1, num. 10; ed. V. Palmé, t. XV, p. 219.

(233) PALANCO (Franciscus—), O. Min., *Tractatus de fide theologica in secund. secund. Div. Thom.,* disp. 5, quaest. 3; *Opera omnia,* Matriti, 1703-1722, t. VII, pp. 427b-432a.

empla obtulimus. Adest et aliud materiae, de qua agimus, propriissimum. Christus Dominus medio habitu scientiae infusae et phantasmata speculabatur (233[b1a]) in via et illis, prout sibi placebat, non utebatur, uti docet D. Thomas, III[a] part., quaest. 11, art. 2, per haec verba: *Ad tertium dicendum, quod licet anima Christi, potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata; poterat tamen intelligere se ad phantasmata convertendo.* Et hoc ideo erat, quia ex una parte subiectum illius scientiae utroque modo intelligere poterat, et ex alia scientia illa nullum conceptum dicit cui positive phantasmatum speculatio repugnet aut qui positive phantasmatum speculationem exposcat. Est igitur verum quod licet phantasmata fides non exigat, illa etiam non excludit; subindeque phantasmata speculatur in subiecto phantasmata speculante.

De discursu autem non idem iudicium ferendum est. Quia fides non se habet permissive ad discursum, sed illum positive excludit. Quippe discursus cognoscit veritatem propter intrinsecam connexionem extremitatum cum medio. Fides autem assensum praestat propter extrinsecum testimonium revelantis. Procedit discursus intellectum ducens iuxta genium ipsius intellectus. Procedit fides intellectum captivans. Denique discursus non est actus adaequatus intellectus, habet enim iste plures actus qui discursus non sunt, ut supra observabamus. Speculari autem phantasmata omni actui intellectus hominis viatoris proprium est. Unde potest servari proportio quae inter recipiens et receptum adesse debet, quin fides sit discursiva; et non valet servari haec proportio, si fides phantasmata non respiciat. Datur ergo clarissima disparitas inter rem de qua agimus et discursum. Quam ut penitius calleas, memento quod, ut alibi ex D. Thoma dicebamus, fides est habitus principiorum relate ad ipsa fide credibilia; quapropter sicut habitus naturalis principiorum, qui in intellectu est, non est discursivus; ita et fides, quae habitus supernaturalis principiorum est, non est discursiva, tametsi in intellectu discursivo sit.

Respondetur secundo factae obiectioni distinguendo antecedens: *discursiva non est* formaliter, concedo; virtualiter, nego antecedens. Fidem esse formaliter discursivam negat communior theologorum sententia, cui omnes nostri thomistae subscribunt. Quod autem fides sit virtualiter discursiva, asserunt nostri Salmanticenses, tract. XVII, disp. 1, toto dub. 5, (234), praesertim numero 162 (235); aliique plures ab ipsis Patribus adducti. Ratio huius ea est: quod ad assensum fidei infusae praecedere debent aliqui actus, ex quibus, veluti ex praemissis conclusio et ad instar ipsius, procedit fidei assensus. Verum quia ratio formalis fidei est extrinsecum testimonium primae veritatis revelantis, idcirco eius assensus non potest esse discursus formaliter talis, ut dictum est in prima solutione. Ceterum potest dici et esse discursus talis virtualiter. Videantur laudati Salmanticenses haec solide profundeque explanantes.

291. Displicuit eorum doctrina Illustrissimo Palanco, tum loco citato numero suo 11 (236), tum disp. 1, quaest. 3, num. 20 (237). Unde contra illam obiicit sic *primo* (238): Fides non cognoscit eodem actu praemissas et conclusionem cum ordine, videlicet cognoscendo prius ut *quod* praemissas et ex ipsis, prout sic praecognitis, deducendo eodem actu conclusionem. Ergo non est virtualiter discursiva. Patet ista: quia ad discursum virtualem ea quae in antecedenti proponuntur, necessaria sunt, sicut ad discursum formalem, cum distinctione tamen actuum. Et antecedens probatur: quia fides est lumen inferioris ordinis com-

(233[b1a]) In ed. 1730 legitur: « *speculatur* » pro « *speculabatur* ».
(234) T. XI, pp. 71[b]-95[b].
(235) p. 76[a].
(236) *Tractatus de fide theologica*, disp. 5, quaest. 3, num. 11; *Opera omnia*, Matriti, 1703-1722, t. VII, p. 429[b].
(237) T. VII, p. 46[a].
(238) *Op. cit.*, disp. 5, quaest. 3, num. 11; t. VII, p. 429[b].

mensuratum cum intellectu nostro in modo intelligendi pro hoc statu; sed intellectus noster non cognoscit eodem actu praemissas et conclusionem; unde non est discursivus virtualiter, sed formaliter; ergo nec fides.

292. Ex quibus obiicit *secundo* (239): Si fides discursu virtuali procederet a praemissis in conclusionem, superflueret habitus theologiae. Ergo non est virtualiter discursiva. Probo antecedens: illas ipsas conclusiones quas theologia per actum diversum ab actu fidei deducit, posset idem actus fidei, praecognitis praemissis, inferre; ergo.

293. Obiicit *tertio* (240): Si fides esset formaliter discursiva, actus eius non esset obsequiosus Deo; quandoquidem non propter eius testimonium obiectum attingeret, sed in vi et efficacia praemissarum. Hoc ipsum eveniret, si foret virtualiter discursiva. Ergo. Probatur minor: licet actus fidei, prout attingeret praemissas, esset formaliter Deo obsequiosus; prout tamen ex ipsis attingeret conclusionem, obsequiosus non esset, sed necessarius et procedens ab intellectu ut convicto per praemissas ut *quod* praecognitas.

294. Obiicit *quarto* (241): Fides est virtualiter discursiva per nos. Ergo in omni suo actu est discursiva virtualiter. Ergo discurrit, dum credit existentiam et veritatem divinae revelationis. Ergo huius existentiam et veritatem deducit ex aliis principiis seu praemissis prius cognitis. Ergo resolutio intrinseca fidei ex parte motivi non sistit in ipsa revelatione, sed in alio principio prius virtualiter cognito. Ergo haec fidei resolutio sistit ultimo in principio naturali aut evidenti. Omnes istae consequentiae legitimae sunt. Prima quidem: quia fides est eiusdem speciei in omnibus suis actibus; ergo in omnibus illis discursiva virtualiter est. Hincque patent secunda et tertia consequentia. Quarta etiam constat: nam omnis resolutio sistit in principio primo ac proinde in aliud irresolubili; ergo cum existentia et veritas divinae revelationis non sit primum principium, alioqui ad ipsarum assensum non praecederet cognitio alterius principii, fit consequens quod fidei resolutio ex parte motivi non sistit in ipsa revelatione, sed transit ad principium illud ut *quod* praecognitum. Ultima consequentia liquet: tum ex dictis; tum quia iidem Patres Salmanticenses, num. 158 (242), docent quod existentia et veritas divinae revelationis non constant ex terminis. Unde cum in eorundem sententia debeat fieri dicta resolutio in aliquid quod ex terminis constet, non potest fieri in revelationem, sed in principium evidens. Quod quidem principium vel est naturale, vel supernaturale. Si est supernaturale, ergo fidei assensus, qui est essentialiter obscurus, resolvitur in principium clarum. Si est naturale, sequitur idem inconveniens ex parte claritatis et additur aliud non minus urgens, videlicet quod lumen supernaturale resolvatur in naturale lumen, quod eo ipso est minus infallibile.

Haec doctissimus ille theologus contra Patrum Salmanticensium doctrinam, quam hic aperire non expedit, ne ad non ita propria divertere videamur. Et praecipue quia explanatione aut propugnatione non indiget. Unde, ut obiecta dissipentur, nullo alio indigemus nisi eorundem Patrum aliquot propositiones adducere, in quibus clarissime sensum in quo loquuntur revelant. Et similiter aliqua brevissime praemittere. Sic enim tota obiectorum fabrica ruet.

295. Igitur fatemur quod Patres Salmanticenses eo loco (243) inquiunt: *Actum fidei esse discursivum saltem virtualiter; quia cum non credamus mysteria*

(239) l. c.
(240) l. c.
(241) *Op. cit.*, disp. 1, quaest. 3, num. 20; t. VII, p. 46.
(242) Tract. XVII, disp. 1, dub. 5, num. 158; t. XI, p. 74ª.
(243) *Ib.*, num. 162; t. XI, p. 76ª.

divinitus revelata propter se, non enim illorum veritas constat ex terminis, sed propter aliud: necesse est ut actus, quo per fidem illis assentimus, sit assensus mediatus; huic autem annexus est aliquis modus discursivus; habet enim se ad instar conclusionis, quae infertur ex alio. Iterum certum est eosdem Patres asserere existentiam divinae revelationis non constare ex terminis, nec quoad nos esse per se notam. Item numero 175 (244) tradunt quod omnis assensus obscurus, firmus et prudenter elicitus resolvitur ex parte subiecti in alium assensum evidentem. Cuius doctrinae rationem ibi exhibent. Indidemque statuunt fidei assensum, qui absdubio firmus est et prudenter elicitus, ex eo quod obscurus sit, resolvi debere in assensum evidentem. Haec inter alia docent Patres Salmanticenses, quae Illustr. Palanco impullere ad factam oppositionem. Videamus et alia quae ipsi doctissimi theologi inibi et alibi tradunt, ex quibus facillime potuisset Palanco mentem Salmanticensium cognoscere, ut sic eos non adeo inaniter impugnaret.

296. Primum habetur eodem dubio, num. 182 (245), ubi inquiunt: *Actum fidei non esse conclusionem alicuius syllogismi, sed consequi in nobis ad duplicem discursum, formalem, vel virtualem, alterum intellectus speculativi, et alterum intellectus practici. Neque huiusmodi consecutio est immediata, sed mediante pia affectione voluntatis. Cum enim credere eliciatur ab intellectu ex electione voluntatis, eo quod nemo credit, nisi volens, opus est, ut praecedat illius exercitium, nedum actus intellectus speculativi, sed etiam practici, utpote a quo regulatur immediate usus, sive electio voluntatis.* Discursus speculativus ille est qui sic communiter circumferri solet: *quod prima veritas dicit, verum est; hoc dicit; ergo hoc verum est* (246). Ad hunc discursum subsequitur discursus practicus sic procedens: *Conveniens est facere quod est simpliciter bonum; sed credere primae veritati hoc testificanti est hic et nunc simpliciter bonum; ergo, etc.* (247). Ubi, ut vides, datur primus discursus et adhuc non habemus actum fidei, quia adhuc intellectus practicus nihil fecisse cognoscitur. Accedit practicus discursus et nec adhuc datur fidei actus, nec dabilis adhuc est, eo quod non adhuc intelligitur pia motio voluntatis, sine qua est impossibilis fidei actus, quia nemo credit nisi volens. Ad hos ergo discursus subsequitur pia voluntatis motio et ad istam actus fidei, quo credimus veritatem illam illatam in syllogismo speculativo. Modo enim illi assentimus per fidem, cum prius solummodo cognosceretur ut deducta.

297. Sed ne moras faciamus plurima afferentes a Patribus ipsis dictata quibus moveri quisque debeat ut in sano sensu accipiat, eadem disputatione (et hoc est secundum quod exhibemus), numero 120 (248) praemiserant qualiter intelligendum sit id in quo gravissimus hic theologus offendit. Et numero 122 (249) dicunt: *Discursus est duplex, proprius scilicet, et improprius.* De priori aiunt quod est motus a principiis in effectus vel econtra; quod de posteriori negant: quippe nullum motum dicit, sed in eodem puncto persistens explicat in consequenti quod non adeo explicatum erat in praemissis. Quocirca eius consequentia non dicitur illativa aut probativa, sed tantum explicativa aut applicativa. Et merito, quia talis consequentia non potest generare diversam specie notitiam a cognitione praemissarum, quod indispensabiliter exigitur ad discursum. Deservit tamen ad perficiendam illustrandamque notitiam habitam ex praemissarum cognitione. Unde huiuscemodi discursus compatitur cum actu fidei et cum actu habitus primorum principiorum naturalium, ut liquet in syllogismo sequenti:

(244) T. XI, p. 81ª.
(245) T. XI, p. 84ª.
(246) Cf. *ib.*, num. 182; t. XI, p. 84ª.
(247) Cf. *ib.*

(248) Tract. XVII, disp. 1, dub. 4, num. 120; t. XI, pp. 56ᵇ-57ª.
(249) p. 57ᵇ.

Propositio quae constat ex terminis, est vera. Sed haec propositio « totum est maius sua parte » constat ex terminis. Ergo est vera. Haec ultima propositio est actus habitus principiorum, qui discursivus non est; nec talis consequentia illativa est, sed solum explicativa: non enim diversam veritatem infert a veritate cognita iam in praemissis, sed illam ipsam veritatem quae minus in praemissis explicabatur, magis media illa consequentia cognoscitur. Hoc idem de fide dicimus.

Hac doctrina utuntur dicti Patres eodem tractatu, disp. 4, dub. 2, §. 2 (250) et praecipiue num. 34 (251). Ubi contra suam resolutionem obiiciunt (252): *Esse contra rationem propositionis de fide immediate, quod eius veritas colligatur per discursum; siquidem fides non est discursiva,* etc. Quam obiectionem solvunt dicentes (253): quod *licet fides non innitatur discursui, saltem proprie dicto, nempe in quo sit processus ab uno in aliud: nihilominus non est contra eius rationem praemittere discursum pure applicativum: eum videlicet, qui universalem revelationem applicet particulari materiae.* Videatur totus ille §.

298. Tertium quod videre debemus, est quod laudati Patres Salmanticenses, dicta disp. 1, num. 183 (254), locuti de syllogismis illis quos dedimus numero 296, inquiunt: *Neutrum ex praedictis discursibus fieri ab habitu fidei, cum uterque antecedat illum actum.* Ex illis autem tribus propositionibus quibus constat syllogismus speculativus, prima, scilicet *quod prima veritas dicit, verum est,* potest, secundum Patres Salmanticenses, num. 180 (255), tripliciter a nobis cognosci: Primo, per fidem. Secundo, per evidentiam naturalem: quandoquidem divina veracitas demonstrari potest a priori per deitatem. Tertio, per evidentiam supernaturalem: quia potest Deus intellectum creatum supernaturaliter illustrare ut talem veritatem in suo principio connaturali attingat. Unde patet quod talis propositio attingi sine fide potest.

Secunda eiusdem syllogismi propositio, scilicet *hoc prima veritas dicit,* ante affectuosam motionem voluntatis attingitur ab intellectu propter evidentiam formalem credibilitatis illius veritatis. Hoc per totum illud dubium 5 (256) pluries repetunt doctissimi Patres et numero 190 (257) urgens hoc motivum proponunt. Etenim intellectus nulli propositioni assensum praebet, nisi per influxum voluntatis aut per assensum evidentem. Unde, cum non adsit voluntatis influxus faciens intellectum assentiri illi veritati, quatenus ad syllogismum speculativum spectat; inde est quod illi assensum praestare non potest, nisi adsit evidentia; nec alia potest adesse praeter evidentiam credibilitatis eiusdem veritatis.

Tertia denique propositio vel praesupponit syllogismum practicum et piam motionem voluntatis, vel non. Si non, non attingitur, nec attingi valet per fidem infusam propter dicta. Unde cognoscitur per verum et proprium discursum. Si sic, per fidem infusam cognoscitur; nec tunc illa consequentia illativa est, sed solummodo applicativa seu explicativa, ut dictum est.

299. Quibus adductis et innumeris aliis praetermissis, placet ex ipsis Salmanticensibus praelibare primo resolutionem fidei posse fieri ex parte rationis formalis et etiam ex parte subiecti. Si loquamur de prima, assensus resolvitur ultimo in primam veritatem obscure revelantem, ut num. 157 (258) docent dati Patres, qui dum dictant assensum fidei resolvi ultimo in propositionem evidentem aut ex terminis constantem, loquuntur de secunda resolutione, hoc est, ex parte subiecti, ut passim repetunt toto illo dubio (259).

(250) T. XI, p. 267ª-272ª.
(251) p. 268ᵇ.
(252) l. c., num. 34, p. 268ᵇ.
(253) *Ib.*: *... pure explicativum, sive applicativum, eum videlicet...*
(254) Disp. 1, dub. 5, num. 183; t. XI, p. 84ª: *... antecedat illius actum.*
(255) Disp. 1, dub. 5, num. 180; t. XI, p. 83ª.
(256) T. XI, pp. 71ᵇ-95ᵇ.
(257) Num. 190, §. *Si autem petas,* p. 88ª.
(258) Disp. 1, dub. 5, num. 157; t. XI, pp. 73ᵇ-74ª.
(259) pp. 71ᵇ-95ᵇ.

Et num. 181 (260) dispellunt scrupulum haesitantium eo motivo ducti quod evidentia naturalis est inferioris ordinis relate ad firmitatem et certitudinem fidei infusae. Et num. 183 (261) colligunt supernaturalitatem et firmam adhaesionem fidei regulandas non esse legibus syllogisticis, iuxta quas conclusio sequitur debiliorem partem; quod probant: quia actus fidei nec est conclusio alicuius syllogismi, nec dependet ab actibus constituentibus discursum speculativum tanquam a regula suae veritatis et certitudinis; haec quippe regula est primae veritatis testimonium; dependet tamen sicut a conditione sine qua praedicta regula nequit sibi per practicum iudicium applicari.

300. Observandum est secundo ex dictis Patribus (262) discursum alium esse proprium et improprium alium. Discursus proprius est motus intellectus a principiis in effectus vel econtra. Qui rursus duplex est: videlicet formalis et virtualis. Primus est qui diverso actu attingit veritatem deductam et praemissas a quibus deducta est. Secundus datur cum eodem actu et praemissae et conclusio cognoscuntur, quamvis detur distinctio aliqua formalis inter ipsum actum prout ad praemissas terminatur et eundem prout ad conclusionem extenditur. — Insuper discursus virtualis seu esse virtualiter discursivum subdividitur in esse virtualiter discursivum prout ly *virtualiter* excludit et opponitur formaliter discursivo, sicque excludit actuum pluralitatem, vere tamen attingit causas et effectus. Secundo prout ly *virtualiter* idem est ac improprie. Unde quod sic discursivum est, est discursivum per discursum improprie talem. Qui discursus improprius ille est cuius consequentia non est illativa aut probativa, sed dumtaxat applicativa seu explicativa.

Dum autem Patres Salmanticenses docent quod fides est virtualiter discursiva, sumunt ly *virtualiter* prout excludit discursum proprie talem, sive formalis sit, sive virtualis, hoc est, discursum cuius consequentia illativa est. Et quod haec sit dictorum Patrum mens, liquet ex omnibus quae praemisimus. Unde non debemus hanc veritatem discursibus aperire, cum ea quae ex Salmanticensibus dedimus, illam evidentissime ostendant. Quae omnia ex dictis nota sunt et absolute et secundum doctrinam dictorum Patrum, in quorum obsequium praeiacta omnia tradidimus, licet prorsus indubitabile sit non tanto dispendio opus esse ut ab obiectionibus suprapositis vindicentur. Fecimus tamen, ut sine tergiversatione pateat quot et quoties occurrere potuerunt Illustr. Palanco, quibus posset mentem illorum theologorum percipere et impugnationem immeritam praetermittere.

301. Igitur ad primam obiectionem positam numero 291 respondetur distinguendo antecedens : Quod si loquatur de praemissis syllogismi speculativi ante practicum et piam affectionem voluntatis, negari debet suppositum, videlicet quod fides tunc aut conclusionem cognoscat, aut praecognoscat praemissas, ut liquet ex numero 296. Si autem loquatur de illis praemissis post piam affectionem voluntatis, adhuc non cognoscuntur necessario per fidem, cum possint alio lumine cognosci, ut patet ex numero 298. Et sane primo credentes cum habuissent evidentiam divinae revelationis, istam non cognovere per fidem. Verum, quia etiam de secundo credentibus loqui debemus, concedimus quod isti illam minorem dicti syllogismi cognoscunt per fidem infusam. At tunc consequentia non est illativa, sed applicativa, ut constat ex dictis. Et cum hinc infertur: ergo fides non est virtualiter discursiva, distinguatur consequens: concedaturque, si loquatur de discursu proprie tali; negetur vero, si de improprie tali loquatur, ut patet

(260) Dub. 5, num. 181, p. 83b.

(261) §. *Fit secundo;* p. 84b. — In ed. 1730 erronee legitur: « *num. 181* ».

(262) Tract. XVII, disp. 1, dub. 4, num. 122; t. XI, p. 57b.

ex numero praecedenti. Et hoc solum esse quod Patres Salmanticenses voluere, constat ex omnibus quae praemisimus. — Ad probationem antecedentis, omissa maiori, circa quam non pauca dici poterant, distinguitur minor: *intellectus noster* dum discursu proprie tali procedit, concedo; dum procedit discursu improprie tali, nego. Intellectum posse discursu improprie tali procedere, patet ex numero 297; et tunc consequentia, ut ibi vidimus, nec cognoscitur diverso actu ac praemissae, nec illativa est. In hunc ergo modum fides dicitur virtualiter discursiva. Unde Dom. Palanco sua ipsa obiectione doctrinam nostram confirmat.

302. Secunda obiectio futilissima est. Respondetur ergo primo negando maiorem: quia habitus theologiae veritates attingit per consequentiam illativam, cuiusmodi non est fidei consequentia. Quae doctrina innumera exempla in sui patrocinium habet; quocirca in re adeo pervia immorandum non est. — Secundo respondetur negando itidem maiorem: quia veritates pure theologicae sunt virtualiter revelatae, ad quas fides extendi non potest. — Adde quod fides, ut supra ex D. Thoma vidimus, est habitus principiorum in ordine supernaturali, in quo ordine theologia est habitus scientificus. Si ergo in ordine naturali, etiam si habitus principiorum, prout iam vidimus, sit virtualiter improprie discursivus, non superfluit, immo requiritur habitus scientificus naturalis; ergo pariformiter de fide et habitu theologiae, etiam si hic cum eodem Palanco supernaturalis asseratur. Si autem cum frequentiori thomistarum opinione habitum illum theologiae naturalem esse dicamus, ut de facto dicimus, tunc clarius constat illum habitum non superfluere.

303. Ad tertiam obiectionem omitto maiorem et distinguo minorem: *virtualiter discursiva* prout virtualiter discursivum opponitur discursivo formaliter, concedo; prout dicit discursivum improprie tale, nego minorem. Ad cuius probationem nego suppositum antecedentis, videlicet quod fides cognoscere valeat conclusionem ex praemissis. Quandoquidem si hoc eveniret, iam illa consequentia probativa foret; quod fidei cum Patribus Salmanticensibus denegavimus. Unde quod fides modo ab ipsis nobisque asserto discursiva sit, non obest quominus actus eius sit obsequiosus Deo.

304. Ad quartam respondetur primo negando primam consequentiam: quia intellectus non est in omni suo actu discursivus. Quocirca, si fides commensuratur cum intellectu, ut tenet Palanco, ut consequenter procedat, debet affirmare fidem non esse in omni suo actu discursivam. — Sed secundo respondetur distinguendo primum consequens: *virtualiter* prout opponitur discursivo proprie tali, concedo; prout opponitur praecise formaliter discursivo, nego consequentiam. Et sub hac distinctione concedatur secunda consequentia. Existentia namque divinae revelationis creditur fide infusa, postquam cognita evidenter est ipsius credibilitas, prout diximus numero 298. Qua credibilitate perspecta, efformatur discursus sive formalis,sive virtualis, primum speculativus, deinde practicus, postmodum subsequitur motio voluntatis et ad istam actus fidei, iuxta dicta numero 296. Modo enim nulla difficultas additur ibi scriptis, sed solum doctrina illa cuicumque per fidem infusam credibili generali, credibili speciali applicatur.

Ad tertiam consequentiam dicas: Quod si sermo est de syllogismo speculativo ante practicum, negari debet suppositum consequentis, ut dictum est ad primam obiectionem. Si autem sermo sit post syllogismum practicum et piam motionem voluntatis, negamus adhuc quod fides ex praemissis prius cognitis deducat existentiam divinae revelationis: hoc enim esset procedere a principiis in effectus, quod fidei repugnat, ut diximus ad tertiam obiectionem. Procedit tamen ex praemissis ad conclusionem pure explicativam, in qua eadem veritas cognita in

communi in praemissis cognoscitur materiae huic applicata in conclusione.

Ad quartam consequentiam negamus quod fidei resolutio ex parte motivi non sistat in divina revelatione. Ad probationem, concesso antecedenti, negetur consequentia. Et negetur etiam quod illud aliud principium sit motivum fidei. Resolutio ex parte motivi in fide fit ad ipsum motivum fidei, ibique sistit, quin in aliquid aliud refundi debeat. Quod haud praetermissum fuit a Patribus Salmanticensibus, loco citato; numero enim 163 (263) inquiunt: *Qui per fidem infusam credit, Deum esse summe veracem, et revelasse ea, quae credit: optime respondet, utrumque horum sibi constare per ipsam revelationem divinam, cui in credendis aliis articulis innititur. Nec si millies per quaestiones reflexas sciscitetur, unde haec sibi constent notitia scientiae infusae, potest, aut debet aliam solutionem adhibere: quoniam recurrit ad revelationem divinam, traditque propriam, et legitimam rationem motivam sui actus. Quocirca in hac solutione nec committitur circulus, nec datur processus in infinitum; sed devenitur ad rationem formalem credendi, quae non indiget alia ratione formali, ut credatur, quia est per se ipsam credibilis.* Hactenus gravissimi isti theologi, qui datam doctrinam roborant exemplo lucis materialis, quae, quia est ratio *sub qua* videndi, idcirco est per seipsam visibilis quin alio ut videatur indigeat. Et numero 158 (264) dixerant: *Actualis resolutio primae veritatis in esse motivi formalis fidei est irresolubilis in alia principia, ut dub. 3 diximus. Qui enim asserit, se credere aliquem articulum, quia illum prima veritas revelavit, tradit ultimam adaequatamque rationem formalem suae fidei. Si autem percunctetur, unde sciat praedictum articulum esse a Deo revelatum? Iam non quaeritur de motivo formali credendi, sed de notitia praevia illius; quae est alia difficultas pertinens ad secundam partem huius dubii* (id est, ad resolutionem ex parte subiecti). *Unde licet existentia revelationis divinae non constet ex terminis, sed nobis sit obscura, nullatenus obest, quominus ultima resolutio formalis actus fidei debeat in illa sistere.* Hac claritate ac proprietate procedunt Patres Salmanticenses praevenientes quae a Palanco obiiciuntur. Ut mirum sit in ipsos esse obiecta ea quae ab illis supponuntur dissipata.

Ultima consequentia negatur. Ad eius primam probationem constat ex dictis. Ad secundam concedimus quod Patres Salmanticenses dicant existentiam divinae revelationis nobis secundo credentibus non constare ex terminis aut esse per se notam, sed negamus quod alicubi doceant quod resolutio ex parte motivi debeat fieri in aliquid per se notum. Contrarium docent, ut liquet ex modo transcriptis. Resolutio ad quam exposcunt principium evidens, est resolutio ex parte credentis, ut ipsi adeo perspicue tradunt et toties repetunt eo ipso loco in quo a Palanco arguuntur, ,ut lateat quo animo contrarium asseratur. Vide dicta numero 299. Ubi etiam de mente Salmanticensium ostenditur quod principium clarum aut naturale non obest quominus resolutio fidei supernaturalis et obscurae in illud fiat ex parte credentis.

§. XVI. Qaenam sit sententia D. Thomae circa asserta proposita, exploramus.

305. Ex nostro Angelico Praeceptore plura et paucissima dedimus assertionibus praecedentibus, ex quibus comprehendere valeamus quae circa illas sit eius angelica mens. Dedimus paucissima: quia vix in illis tribus assertis nomen D. Thomae auditur. Dedimus et plura: quia discursus omnes quibus ea asserta

(263) Tract. XVII, disp. 1, dub. 5, num. 163; t. XI, pp. 76b-77a.

(264) p. 74a.

probavimus et ea quibus fere omnia argumenta et obiectiones diluimus, ex Angelico Praeceptore desumpta sunt, ut non semel diximus et possemus evidenter ostendere, si non suppeterent plura alia quibus idem intentum comprobetur. Versati autem in doctrina sanctissimi Praeceptoris probe norunt vera esse quae diximus. Unde

306. Sit quinta conclusio: *Iuxta mentem ac doctrinam D. Thomae contemplatio religiosa, sive naturalis sit, sive supernaturalis, sive affirmativa, sive negativa, sive acquisita sit, sive infusa, si hominis viatoris sit et secundum viae conditionem procedat, non potest sine phantasmatibus dari.* Probatur primo assertio iis omnibus quae §§. praecedentibus dicta sunt et numero anteriori insinuabamus; etenim quod obiectum intellectus hominis viatoris sit quidditas materialis; quod eius contemplatio debeat sapere conditionem formae, quae in homine viatore est obligata corpori: quod operari sequatur ad esse, atque ideo quod ad esse in materia sequatur operari materiam concernens; quod potentia non valeat transcendere limites proprii obiecti; quod in homine viatore non sit anima quae intelligit et contemplatur, sed homo; ac denique, omissis aliis, quod contemplari per conversionem ad phantasmata sit defectus naturalis proprius hominis viatoris; haec omnia, inquam, et singula suadent non dari in via contemplationem in qua homo phantasmata non speculetur. Sed dicta omnia desumpta sunt ex D. Thoma. Ergo ex eius mente non datur contemplatio hominis viatoris sine phantasmatibus. Minor, in qua poterat difficultas consistere, affatim manifesta est praedicta omnia legenti; ibi enim vel D. Thomam videbit, vel Caietanum exponentem doctrinam D. Thomae iis in locis in quibus Angelicus ipse Doctor eandem doctrinam tradit ut Doctor, quam Caietanus proponit ut explanator ipsius; nosque a D. Thomae auctoritatibus abstinuimus, quia adhuc tunc de mente ipsius non erat controversia. Videantur reciproceque conferantur supradicta, ut robur huius discursus appareat.

307. Probatur secundo conclusio quoad omnes suas partes ex D. Thoma, I^{a} part., quaest. 84, art. 7 (265), ubi ait: *Respondeo dicendum, quod impossibile est, intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata.* Si ergo *impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum* aliquid sine phantasmatibus intelligere, planum est quod secundum iudicium D. Thomae implicat contemplatio hominis viatoris sine phantasmatibus.

308. Contra hoc tamen dices primo: Impossibile implicat contradictionem. Nullam contradictionem implicat quod homo viator sine phantasmatibus contempletur; quandoquidem dictum a nobis est quod miraculose potest sine phantasmatibus contemplari. Ergo minus recte D. Thomas asserit hoc genus contemplationis esse viatoribus impossibile.

Pluribus poterat telum istud protelari, at quia contra D. Thomam vibratur, aequum est ut ab ipso D. Thoma dissipetur. Respondetur ergo distinguendo antecedens: *impossibile* logicum seu mathematicum, conceditur; physicum, subdistinguitur: *implicat* huic, conceditur; absolute, negatur maior. Deinde distinguitur minor: *homo viator* ut talis procedens, nego; procedens non ut viator, concedo minorem et nego consequentiam. Solutio est D. Thomae, *De potent.*, quaest. 6, art. 1 (266), ubi ait: *Ad 11 dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia. Unde nihil est impossible in logicis, vel in mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non*

(265) corp.; ed. Leon., t. V, p. 325^{a}: ... *est intellectum nostrum* [Pab omittunt « *nostrum* »]; *secundum*...

(266) Ed. Vivès, t. XIII, p. 182^{a}.

potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam. Unde reputat impossibile etiam id, quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet, Deum posse facere, quae sunt inferioribus agentibus impossibilia. Sicque in casu praesenti processit Angelicus Doctor; non enim dixit quod est absolute impossibile hominem viatorem sine phantasmatibus contemplari, sed *secundum praesentis vitae statum.* Unde nulla contradictio est in eo quod Deus elevet hominem viatorem ad contemplandum supra id quod petit status viae. Circumscripta autem hac elevatione, nunquam sine phantasmatibus contemplabitur.

309. Obiicies secundo: D. Thomas in dicta auctoritate et articulo (267) loquitur de contemplatione quae est per species habitas a rebus, ut patet ex lectione ipsius articuli et titulo ipsius. Ergo solum loquitur de contemplatione acquisita. Ergo eo textu non probatur conclusio quoad partem in qua loquitur de contemplatione infusa. Ergo perperam asseruimus, dum eo textu assertum quoad omnes suas partes probari diximus.

Haec obiectio iam recognoscit quod cordate negari haud valet, videlicet de mente D. Thomae esse nostra asserta secundum et tertium supraposita, in quibus diximus contemplationem omnem acquisitam phantasmatibus indigere. At de infusa contemplatione dubitat censuratque nos illam comprehendisse sub hasta allegatae auctoritatis. Ad quod respondemus D. Thomae mentem clarissimam esse pro contemplatione acquisita, ut obiiciens negare non audet. Verum est quod in illo articulo agit de contemplatione acquisita. Ceterum doctrina qua utitur, etiam infusam comprehendit. Quod ex multis potest evidenter ostendi. Primum est ratio probativa, scilicet quod obiectum nostri intellectus est quidditas materialis, si consideretur intellectus *secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur.* Quae ratio absdubio militat in contemplatione infusa hominis viatoris iuxta viae conditionem contemplantis. Est quippe contemplatio habita ab intellectu *secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur.* Subindeque obiectum proprium intellectus ea contemplatione utentis est quidditas materialis; eoque haberi non potest sine phantasmatibus.

Secundum est duplex illud signum quod exhibet ut contemplationem non fieri sine phantasmatibus persuadeat. Quorum primum est quod quia intellectus non est potentia organo affixa, nullatenus in suo actu impediretur, si ad illum non concurreret phantasia, quae quia organo affixa est, ideo ex laesione organi phantasiae resultat cessatio operationis phantasiae, qua non operante, nec intellectus pariter operatur. Insimulque et ob eandem rationem fatigatur contemplans, eo quod organo corporali sibi opus est non ratione intellectus contemplantis, sed ratione phantasiae concurrentis. Haec autem verissima sunt de contemplatione acquisita. Verum enimvero non minus vera sunt de contemplatione infusa. Languet quidem infuse contemplans, lassatur, fatigatur, viribus destituitur, ut modo supponendum est. Ergo si signo hoc probat D. Thomas necessitatem phantasmatum pro contemplatione acquisita, eadem doctrina idipsum probat de contemplatione infusa. Idem dic de illo alio signo quo ibi utitur.

Tertium est paritas ibi adducta intellectus angelici et humani in via. Ex quo enim obiectum intellectus angelici sit substantia intelligibilis a corpore separata, ideo angelus per huiusmodi substantiam intelligibilem entia materialia cognoscit; ergo quia intellectus hominis viatoris *proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens* (268), ideo non potest intelligere, etiam immaterialia entia, nisi per connotationem ad materialia. Ut expressius tradit Angelicus ipse Doctor in solutione ad 3.

Ultimum est (quo solo affatim probaretur conclusio) id quo (268^{b1a}) D. Thomas

(267) 1ª, quaest. 84, art. 7.

(268) l. c.

(268^{b1a}) « *quod* » pro « *quo* » in ed. 1730.

corpus illius articuli obsignat. Ait (269) enim: *Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.* Ubi notare debent doctissimi adversarii nostri qui D. Thomam pro ipsis esse gloriantur, Angelicum Magistrum solum in duplici eventu concedere posse intellectum hominis viatoris sine phantasmatibus contemplari. Primus est, si obiectum talis intellectus *esset forma separata.* Secundus est, si quidditas realiter subsisteret separata a singularibus. Sed prorsus impossibile est quod obiectum intellectus hominis viatoris sit forma separata et quod formae sensibiles subsistant et non in particularibus. Ergo sive talis intellectus contempletur acquisite, sive infuse, *impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata.*

Adde: quod sanctus Thomas in eo articulo non agit de omni contemplatione acquisita, sed solum de illa quae procedit ex speciebus acquisitis in intellectu praeexistentibus. Et hanc contemplationem docet non posse sine phantasmatibus haberi propter indispensabilem dependentiam quam ab illis dicit intellectus hominis passibili corpori coniunctus, ut infra ponderabimus. Modo enim ista adducimus, ut dicamus: quod si intellectus noster uti non valet specie iam in ipso existente depurata a materialibus conditionibus, sine connotatione ad materialia, ergo pariformiter nec sine eadem connotatione uti valet specie infusa et in eo ad modum recipientis recepta. — Quae omnia dicta a nobis sunt, ut ostendamus textum allegatum probare dependentiam cuiuscumque contemplationis hominis viatoris a phantasmatibus; quod de aliis afferendis similiter affirmamus. Aliunde autem habemus eiusdem sanctissimi Doctoris textus expressos pro infusa contemplatione, quod infra dabimus.

310. Probatur secundo conclusio pluribus aliis textibus desumptis ex eadem I[a] parte. Etenim quaest. 12, art. 11, in corpore ait D. Thomas: *Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt.* — Unde sive acquisitis, sive infusis speciebus contempletur, anima nostra non potest, *quandiu in hac vita vivimus, naturaliter,* hoc est, sine providentia extraordinaria, sine phantasmatibus contemplari; eo quod, prout sic, *non cognoscit aliqua* nisi vel quidditatem materialem, *vel quae per huiusmodi cognosci possunt.* Item ex eadem I[a] parte, quaest. 84, integrum articulum 6 allegamus, in quo adeo evidenter loquitur S. Doctor, ut tergiversari non valeat. Nec negamus ibi sermonem esse de contemplatione acquisita. Quod nobis obesse non potest: quia modo hanc solam probare directe intendimus. Quamquam etiam resolutio illius articuli infusae contemplationi applicari queat, eo quod praecipuum D. Thomae fundamentum consistat in eo quod contemplatio hominis viatoris non sit actus animae, sed coniuncti, cuius etiam actus est contemplatio infusa; contemplans quippe non est anima, sed homo. — Ibi etiam, quaest. 88, art. 1, in corpore ait: *Intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium. Unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata.* — Insuper ibidem, quaest. 89, art. 1 explorat Doctor sanctus *Utrum anima separata aliquid intelligere possit?* Quam dubitationem determinat dicens (270): *Respondeo dicendum, quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc, quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si*

(269) Ed. Leon., t. V, p. 325[b]: ...; *vel si naturae* [ed. Piana: « *formae* »] *rerum sensibilium...*

(270) corp.; ed. Leon., t. V, p. 370[a]: ... *aliquid nisi* [« *non* » PFab] *convertendo...*

autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo, quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facile quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter non convertendo se ad phantasmata, etc.

In hoc textu nonnulla notanda sunt. Primum est claritas qua sanctus Doctor perseverat in negando contemplationem huius status sine phantasmatum adiutorio. — Secundum est quod asserat hunc modum contemplandi non esse animae adventitium, sed naturale: eo quod, si per accidens et ratione corporis ipsi conveniret, remoto corporis impedimento, restitueretur anima ad suum connaturalem modum intelligendi, hoc est, sine phantasmatibus. Sicut quia per accidens grave detinetur extra centrum, ideo remoto impedimento, ad centrum naturaliter redit. — Tertium et praecipuum est quod dicat dubium a se excitatum ex eo difficile esse *quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata.* Ac si diceret (sic interpretor sanctissimum Praeceptorem): *Si anima, quandiu est corpori coniuncta,* aliquando posset naturaliter intelligere sine phantasmatibus, nullam difficultatem contineret dubium praesens: quia tunc certo certius foret quod ipsa anima separata, cum recursus ad phantasmata sibi impossibilis est, posset intelligere. Ex eo quod talis recursus extemplo sibi non necessarius ostenderetur, facta suppositione quod etiam coniuncta corpori posset quandoque (vel semel in tota vita et in unico tantum naturae humanae individuo) sine tali recursu naturaliter operari. Verum, quia impossibile est quod anima corpori passibili coniuncta possit vel unicam intellectionem naturaliter sine phantasmatibus habere, idcirco difficultatem continet determinare *utrum anima separata aliquid intelligere possit.* Non dicant gravissimi doctores quibuscum disputamus, praeiactum discursum sufficientem non esse ut nostra sententia sit ipsa quam docuit Angelicus Doctor.

311. Similem procedendi methodum observo in alio testimonio quod exhibeo. Etenim D. Thomas, *Disp. de anima,* art. 14 (271), inquirit: *Num anima sit immortalis?* Contra cuius affirmativam resolutionem procedit argumentum 14 (272), improbans animae immortalitatem eiusque a materia separabilitatem, eo quod anima non habet operationem, nec ipsum intelligere: *quia non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit. Phantasma autem non est sine corpore.* Hoc est argumentum, quod, si D. Thomas contrariorum opinionem tueretur, facillime solveret negando quod *non est intelligere sine phantasmate,* eo quod anima, etiam corpori unita, posset sine phantasmate intelligere. Sic solvisset D. Thomas argumentum, si in ea opinione fuisset, sicque illud enodare debent quotquot illam opinionem propugnant. Secus autem, minus proprie processisse haud ardue convincerentur. Quam viam neutiquam sectatus est sanctus Doctor, sed factum argumentum solvit dicens: *Ad 14 dicendum, quod hoc, quod dicit Philosophus quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum praesentis vitae, in quo homo intelligit per animam. Alius autem modus erit intelligendi animae separatae.* Vide quod Angelicus Doctor nullam mentionem facit illius contemplationis habitae in via sine phantasmatibus, ad quam utique, ut dictum est, recurreret, si possibilem iudicaret.

312. Dices: Argumentum quod loco citato solvit S. Thomas, impugnat separabilitatem animae, eo quod haec nullatenus valet sine phantasmatibus intelligere, qui modus intelligendi est penitus impossibilis extra corpus. Quod argumentum plane et plene solvitur per hoc quod

(271) *De anima quaestio disputata,* art. 14; ed. Vivès, t. XIV, pp. 123b-127b: *Utrum anima humana sit immortalis?*

(272) p. 124b: *Sed nulla operatio potest esse animae sine corpore, neque etiam intelligere sine phantasmate,...*

intelligere cum conversione ad phantasmata non convenit absolute animae, sed ipsi ut coniunctae. Quocirca tale argumentum animae separabilitatem non infringit, ut de se patet. Et hoc est quod in eius solutione docet D. Thomas, ut textum legenti constabit. Ex hoc autem perperam colligimus animam in statu coniunctionis ad corpus passibile non posse interdum sine phantasmatibus contemplari.

Respondetur ita esse quod argumentum illud animae separabilitatem eliminare intendebat illo principio, cui S. Thomas occurrit docens intelligere cum illa conversione animae solummodo coniunctae convenire. Verum enimvero in hac D. Thomae solutione principium peti videtur. Hoc enim intendit argumentum quod anima separabilis non est, eo quod nequit sine phantasmatibus intelligere. Respondere autem quod hoc est proprium animae coniunctae et non separatae, videtur petitio principii. At solutio D. Thomae prorsus magistralis est. Supponit quippe iam ab ipso sancto Doctore affatim probatam, tum textibus, tum rationibus theologicis in illa disputata, in I parte et pluribus aliis in locis animae separabilitatem. Qua veritate supposita, phantasmatum necessitatem ad solum statum coniunctionis reducit. Sed quo motivo ductus hoc facit, hoc est quod directe ad nos spectat. Docuit hoc Doctor sanctus eo quod anima, etiam in statu coniunctionis ad corpus mortale, materiae, licet non plene, dominatur. Unde in ipso unionis statu immunitas ac separabilitas eius splendent. Quae immunitas in eo explicatur quod animae coniunctae propriae facultates corporeis facultatibus non utuntur ut organis, sed ut ministrantibus. Audi eundem sanctum Doctorem, I part., quaest. 75, art. 2 (273), dicentem: *Ad 3 dicendum, quod sensus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem.*

Ecce illius solutionis totum fundamentum, super quod recte ipsa consurgit. Ceterum si in ipso coniunctionis statu anima interdum posset sine phantasmatibus intelligere, non recte processisset D. Thomas, cum proprius, compendiosius elegantiusque procederet, si negasset proprium esse animae sub quocumque statu consideratae per ordinem ad phantasmata contemplari, quandoquidem in ipso coniunctionis statu potest quandoque intelligere sine phantasmatibus. Hoc non fecit Angelicus Magister. Quo motivo? Unisquisque meditetur et proferat quod sibi placuerit. Nos autem firmissime tenemus non fecisse, quia secundum angelicam eius mentem non est dabilis in homine viatore talis contemplatio sine ordine ad phantasmata. Quod cuivis sententiae oppositae non tenaciter dedito credimus placiturum. Quinquies, ad minus, vidimus S. Thomam de hac materia tractantem et discrimen inter animam separatam coniunctamque in modo intelligendi constituentem et semper discrimen hoc consistere docet in eo quod sine phantasmatibus non intelligit anima coniuncta, sine quibus intelligit separata. Quod discrimen extemplo falsitatis convincitur, si aliquando anima coniuncta et iuxta viae conditionem procedens sine phantasmatibus intelligere comperiatur.

Plurimis aliis textibus ex oceano operum omnium D. Thomae desumptis possemus eandem assertionem probare, sed ne penitus illa omnia praetereamus aut de arrogantia appellemur, loca dabimus in quibus sanctus Doctor se (274) in illa sententia fuisse docet, quae contemplationem sine phantasmatibus denegat homini viatori. Videatur ergo I^{a} II^{ae}, quaest. 5, art. 1, ad 2; et III part., quaest. 11, art. 1, ad 2; ex II^{a} II^{ae} iam infra textus dabimus. Videatur etiam *Quodlibet.* X, quaest. 3, art. 2, ad 1 (275); et *De verit.*, quaest.

(273) Ed. Leon., t. V, p. 197^{b}: *Ad tertium dicendum quod corpus requiritur...*

(274) « *se* » deest in ed. 1730.

(275) *Quodlib. X*, quaest. 3, art. 6 (qui est secundus huius quaestionis), ad 1; ed. Vivès, t. XV, p. 574^{a}.

10, art. 2, ad 7 (276); art. 8, ad 1 (277); art. 11, in corp. (278); et lib. II *Contra gentiles*, cap. 59, (279); et in I *Sent.*, dist. 3, quaest. 1, art. 1, ad 5 (280); et in II *Sent.*, dist. 11, art. 1, ad 6 (281); et in III *Sent.*, dist. 31, quaest. 2, art. 4, in corp. (282); et in IV *Sent.*, dist. 50, art. 2, quaest. 1, in corp. (283); et expositorem agens I *ad Corinth.*, cap.XIII, lect. 3 (284); et exponens Philosophum idem docet pluribus in locis, ex quibus infra nonnulla seligemus. Et observare debes quod in omnibus locis allegatis non sic D. Thomas procedit ut doctrinam aliquam tradat, ex qua ope discursus proprii inferamus in illa opinione fuisse; quod satis superque foret ad nostram assertionem suadendam soletque non infrequenter sic fieri in similibus disceptationibus; quem morem servavimus §§. praecedentibus, in quibus processimus e D. Thomae doctrinis discursus fabricantes quibus et probaremus asserta et instantias solveremus. Modo autem hac disputandi methodo non contenti, textus exhibemus in quibus D. Thomas plane, formaliter ac directe negat contemplationem sine phantasmatibus in homine viatore. Verum quia de contemplatione negativa specialiter egimus in tertia conclusione, ideo de illa loquentes,

313. Probatur tertio assertio nostra: Etenim D. Thomas *Opusc.* LXX, quaest. 6, art. 2, ad ultimum argumentum (285), ait: *Phantasmata comparantur ad intellectum, ut obiecta, in quibus inspicit omne, quod inspicit, vel secundum perfectam repraesentationem, vel secundum negationem. Et ideo, quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus in divinis. Patet igitur, quod non possumus intelligere Deum causam corporum esse, sive supra omnia corpora, sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora; non tamen iudicium divinorum secundum imaginationem formatur. Et ideo, quamvis imaginatio in qualibet divinorum cognitione sit necessaria secundum statum viae, nunquam tamen ad eam deduci oportet in divinis.* Hac sola auctoritate actum esse de opposita sententia non dubitamus, non solum relate ad praesentem assertionem, verum etiam relate ad plurima quae in hac tota quaestione dicta sunt dicemusque ac praesertim conclusione tertia; quae omnia evidenter ostendemus datam auctoritatem per partes exponentes ac etiam paraphrasantes.

Ait igitur sanctus Doctor: *Phantasmata comparantur ad intellectum, ut obiecta.* Si *phantasmata comparantur ad intellectum* utique hominis viatoris *ut obiecta,* planum est quod talis intellectus nequeat sine phantasmatibus, sicut nec sine obiecto contemplari: in phantasmatibus quippe *inspicit* intellectus ille *omne, quod inspicit.* Unde nihil inspicit quod sine phantasmatibus inspiciat. Et hoc verificatur, sive ille intellectus procedat *secundum negationem,* aut alio quocumque modo. Cuius rei evidens signum est quod, sive ille intellectus procedat per affirmationem, aut per negationem, requirit phantasmatum cognitionem expeditam: *quia si phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus in divinis;* adeo enim intime dependet cognitio secunda a prima, ut ex impeditione simpliciter primae resultet totalis impeditio secundae. Ex quibus constat quod non possimus cognoscere Deum ut causam aut per excessum, aut per negationem seu remotionem, *nisi imaginemur corpora.* Audiant haec auctores, speciatim thomistae, cum quibus conclusione tertia disputavimus, et videant quantum distet sua positio a D. Thomae

(276) Ed. Vivès, t. XIV, p. 545b.
(277) p. 562a.
(278) pp. 572b-573b.
(279) Ed. Leon., t. XIII, pp. 414a-416b; ed. Vivès, t. XII, pp. 178a-180b.
(280) Ed. Vivès, t. VII, p. 50b.
(281) II *Sent.*, dist. 11, quaest. 1, art. 1, ad 6; ed. Vivès, t. VIII, p. 142a.
(282) Ed. Vivès, t. IX, pp. 492a-493b.
(283) Ed. Vivès, t. XI, pp. 556b-558b.
(284) Ed. Vivès, t. XXI, pp. 6a-9b.
(285) *Opusc. LXX* (LXIII apud Vivès): *In librum Boetii de Trinitate expositio,* quaest. 6, art. 2, ad 5; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 546a: ... *Patet enim quod...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 5* ».

doctrina. Illi dicunt contemplationem negativam, ex eo quod negativa aut secundum remotionem sit, etiam si sit acquisita, sine phantasmatibus dari; cuius contrarium dicit sanctus Thomas, docens quod *nisi imaginemur corpora,* non possumus cognoscere Deum secundum negationem aut remotionem omnis corporeitatis. Cum quo tamen stat quod, quamvis imaginatio in qualibet divinorum cognitione, hoc est, sive cognitio illa sit per affirmationem, sive per negationem, *sit necessaria secundum statum viae,* neutiquam tamen iudicium divinorum *secundum imaginationem formatur.* Unde *nunquam ad ea deduci oportet in divinis.*

Quid autem sit deduci ad imaginationem, edocuerat S. Doctor in corpore illius articuli per haec verba (286): *Uti ergo possumus in divinis sensu, et imaginatione, sicut principiis nostrae considerationis; sed non sicut terminis, ut scilicet talia iudicemus esse divina, qualia sunt, quae sensus, et imaginatio apprehendit. Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari. Et ideo in divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci. In mathematicis autem ad imaginationem, et non ad sensum. In naturalibus autem etiam ad sensum.* Hanc ipsam doctrinam expressius adhuc tradidit ad 2 (287), dicens: *Intellectus nostri operatio non est in praesenti statu sine phantasmate, quantum ad principium cognitionis, non tamen oportet, ut semper nostra cognitio ad phantasmata terminetur, ut scilicet illud, quod apprehendimus, iudicemus esse tale, quale est phantasma, per quod apprehendimus.* Omnia clarissima sunt.

314. Alius textus, eandem veritatem comprobans, occurrit ex I[a] part, quaest. 84, art. 7, sic se habens: *Ad 3 dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.* Vide quod non possumus incorporea in statu praesenti cognoscere, etiam si secundum remotionem procedamus, sine phantasmatibus: quippe *licet illorum non sint phantasmata,* tamen *necesse habemus converti ad phantasmata corporum* ut incorporea cognoscere valeamus.

Testimonia dedimus quibus clarissime ostenditur D. Thomam sentire non dari contemplationem hominis in vita praesenti sine phantasmatibus. Quod de contemplatione acquisita, sive affirmativa, sive negativa directe probatum est. De infusa tamen arguitivè, quatenus, ut in plurimum, fundamenta quibus sanctus Doctor innititur, dum loquitur de contemplatione acquisita, etiam infusam comprehendunt, ut supra monuimus. Modo autem eundem sanctum Doctorem eandem doctrinam circa infusam contemplationem directe ac formaliter tradentem videbimus, quibus a fortiori convincetur contemplationem acquisitam exigere necessario phantasmatum concursum, ex quo illum exigat infusa contemplatio, quae a sensibus non dependet, cum non procedat per species a rebus desumptas. Hincque habetur quod unoquoque ex adductis adducendisque testimoniis probatur nostra conclusio quoad omnes suas partes simul sub distributione facta.

315. Probatur ergo quarta conclusio quoad contemplationem infusam: Etenim D. Thomas, de infusa contemplatione agens, *Disputata de anima,* art. 15 (288),

(286) p. 545[b].
(287) p. 545[b]-546[a].
(288) corp.; ed. Vivès, t XIV, p. 131[a].

inquit: *Manifestum est etiam, quod in revelationibus, quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus. Unde dicit Dionysius, 1 cap. Caelest. Hierarch., quod « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum ».Quod quidem non esset, si phanatasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores. Et ideo aliter dicendum est, quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens, tanquam excitantes, ut Plato posuit: neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna. Sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit Philosophus, III de anima: «Intellectivae animae phantasmata sunt, sicut sensibilia sensui.»* Haec docet Divus Thomas de contemplatione infusa locutus, uti sine tergiversatione ostendunt illa verba: *In revelationibus, quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum.* In his, inquam, revelationibus, etiam si per species influxas habeantur, indigemus aliquibus phantasmatibus. Ut noscas non dari contemplationem hominis viatoris, quae a phantasmatibus non dependeat, iuxta Angelicum Praeceptorem.

Insuper I^{a} part., quaest. 12, art. 13, inquirit Angelicus Doctor: *An per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea, quae habetur per rationem naturalem?* Quam difficultatem sic sanctus Doctor determinat (289): *Respondeo dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim, quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Ast quantum ad utrumque iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae, nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti, et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus magis exprimentia res divinas, quam ea, quae naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus.* Videatur ipse Angelicus Doctor ad 1 et 2. In quibus certe de contemplatione infusa loquitur, ut clare ostendit Caietanus ad citatum articulum (290).

316. Tertius textus eiusdem Angelici Praeceptoris in quo absdubio loquitur de contemplatione infusa, videri potest infra numero 357; hic enim illum non proponimus, ne bis illum scribere compellamur. — Textus omnium ultimus et quartus pro infusa contemplatione habetur II^{a} II^{ae}, quaest. 174 (291), art. 2, ubi Angelicus Doctor inquirit: *Utrum excellentior sit prophetia, quae habet visionem intellectualem, et imaginariam, quam ea, quae habet visionem intellectualem tantum?* Resolutio est negativa, quam probat Doctor sanctus ex fine ipsius prophetiae, qui est manifestatio veritatis occultae. Unde illa prophetia est dignior, quae melius occultam veritatem manifestat. Quo fundamento iacto, subsumit Angelicus Magister (292): *Manifestum est autem, quod manifestatio divinae veritatis, quae fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est, quam illa, quae fit sub similitudine corporalium rerum. Magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur.* Post quae infert(293): *Et inde est, quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas cognoscitur secundum intellectualem visionem, est dignior quam illa, in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem.* Hincque deducit mentem intelligentis veritatem nude intellectualem perfectiorem ostendi. *Sicut in doctrina*

(289) corp.; ed. Leon., t. IV, p. 137^{b}: ... *Et quantum ad utrumque...*

(290) Ed. Leon., t. IV, p. 138.

(291) In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 184* »

(292) corp.; ed. Leon., t. X, p. 394^{a}: ... *quae fit secundum nudam contemplationem...*

(293) l. c.: ... *supernaturalis veritas conspicitur nude secundum...*

humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest quam ille, qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Datamque resolutionem et quae in eius favorem adducit, roborat textu illo ex II *Reg.*, cap. XXIII, quem supra scripsimus, quo in nos utuntur Dionysius Cartusianus et plures alii, subiungens: *Unde in commendationem prophetiae David dicitur* II *Reg.*, XXIII: *« Mihi locutus est Fortis Israel. » Et postea subdit: « Sicut lux aurorae, oriente sole, mane absque nubibus rutilat. »* Haec est sancti Thomae resolutio in illo articulo, in quo plane loquitur de contemplatione pure intellectuali qua nuda veritas intellectualis contemplatur, quam, vel ipsis contrariis asseverantibus, explanat similitudo illa lucis aurorae *quae mane absque nubibus rutilat.* Quae denique contemplatio fit mediis speciebus infusis. Quo supposito, videndum nobis est quid aliud in eodem articulo doceat D. Thomas.

Contra propositam suam resolutionem conficit quartum argumentum sub hac forma: *Praeterea Dionysius dicit 1 cap. Caelest. Hierarch. quod « impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum »: sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii: ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.* Vide argumentum meum contra positionem tuam. Dico *meum,* quia continet idipsum quod in quarta conclusione statui. Dico *tuam,* quia contemplationem factam per immissionem divini radii sine phantasmatibus esse contendis. Videamus quid huic argumento respondeat D. Thomas. Audi attente solutionem et videbis quae ex dictis sententiis sit doctrina D. Thomae.

Ad 4 dicendum, quod illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque: quia connaturale est homini secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quae communi modo a sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione. Nil clarius elegantiusve dici potuit in comprobationem propositi nostri asserti contendentis doctrinam, quam sequimur, esse prorsus ad mentem D. Thomae, cui sententia opposita contrariatur.

317. Dices: D. Thomas in corpore eiusdem articuli loquitur de contemplatione supernaturali quae non *manifestatur per similitudinem corporalium rerum.* Ergo inconsequenter in solutione facti argumenti negat dari in vita praesenti contemplationem sine phantasmatibus aut, et est idem, quae non fiat per talium corporalium rerum similitudinem.

Respondetur: hanc obiectionem iam recognoscere pro nobis esse Angelicum Praeceptorem, quem de consequentia audaciter appellat. Forsan ob hanc obiectionem dixit Dom. Caietanus (294) quod *usque ad calcem articuli fluctuabit* mens non bene percipientis eiusdem articuli titulum. Verum enimvero ante articuli calcem clarissime se explicat S. Thomas, qui verbis obiectis addidit: *Secundum imaginariam visionem.* Ostendens aliud esse aut latius patere *intelligere per similitudinem corporalium rerum* et aliud *per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem.* Quam differentiam si introspicere voluissent doctissimi adversarii nostri, nobiscum forsitan convenirent. Ut illam comprehendas, scias ex D.Thoma, eadem II^{a} II^{ae}, quaest. 173 (295), art. 2 et aliis pluribus in locis, contemplationem posse oriri vel a formis sensu exteriori impressis, sicut Moysi accidit, dum rubum ardentem vidit Dominumque de medio rubi loquentem sibi auscultavit; vel a formis imaginationi impressis, aut quia de novo imprimuntur,

(294) II^{a} II^{ae}, quaest. 174, art. 2, num. 1; ed. Leon., t. X, p. 395^{a}.

(295) In ed. 1730 erronee legitur: « *q. 183* ».

aut quia quas iam aliunde habet divinitus ordinantur. Et hic modus est regularissimus in propheticis visionibus. Unde non est opus exemplis in eius comprobationem. Ultimus modus quo istae visiones seu contemplationes habentur, est per formas intelligibiles, quae eo ipso quod pure intelligibiles sunt, commercium nullum habent cum sensu aut imaginatione, nec quantum est de se veritatem cum aliquo velaminum involucro repraesentant. *Sicut patet,* ait laudatus D.Thomas (296), *de his, qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli.* Quod etiam visum est in David, cuius sublimissima contemplatio fuit *sicut lux aurorae, oriente sole, mane absque nubibus rutilans,* ut supra vidimus.

Hi sunt modi quibus potest quoad praesens excogitari contemplatio, cuius maturius examen ad V praedicabile remittimus. Quod autem ad praesens attinet, est quod potest dari visio imaginaria, subindeque possunt species imaginationi infundi, quin sensui externo aliquae species imprimantur aut detur visio externa. Immo, etiamsi talis visio speciesque repugnent, ut patet in exemplo quo utitur sanctus Thomas de caeco a nativitate, cuius imaginationi Deus colorum species infunderet. Et ratio huius est: quia licet nihil sit in sensu interno quod in externo non fuerit, dum cognitio habetur mediis speciebus acquisitis; contrarium evenit, cum species sunt vel penitus infusae, vel divinitus coordinatae. Similiter et ob eandem rationem potest intellectus noster recipere a Deo species intelligibiles repraesentativas alicuius veritatis supernaturalis, quin imaginatio aliquam speciem recipiat aut divinitus quas habet ordinentur: quia sicut potest Deus imaginativam ditare speciebus de novo infusis aut supernaturaliter ordinatis, quin harum particeps sit externus sensus, ut dictum est; sic etiam valet idem intellectui evenire relate ad imaginationem evenitque reipsa, cum recipit species pure intelligibiles, quae eo ipso nullum ex se commercium cum imaginatione habent. Quam doctrinam expresse tradit S. Thomas modo adductus (297) dicens: *Ad 2 dicendum, quod visio intellectualis non sit secundum aliquas similitudines corporales, et individuales. Fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit, IX de Trinit., quod « habet animus nonnullam speciei notae similitudinem », quae quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur; quandoque a formis imaginatis resultat secundum adiutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.* Haec D. Thomas; quae egregie a Caietano (298) elucidantur, cuius haec sunt verba: *Divina siquidem virtus immediate imprimit quandoque in animam species intelligibiles, ut patet, quando Apostolis dedit scientiam.*

318. Suspicor auctores contrarios duas propositiones confundere toto caelo differentes. Earum prima est: *Non datur contemplatio viae sine phantasmatibus.* Secunda est: *Non datur contemplatio viae sine phantasmatibus secundum imaginariam visionem.* Et ex falsitate secundae ad primae negationem transire. Verum qui sic procederet, graviter erraret. Secunda propositio falsa est, ut patet ex omnibus dictis. Datur quippe visio pure intellectualis orta a speciebus nudam veritatem supernaturalem repraesentantibus. Subindeque sine visione imaginaria. Ceterum non datur visio pure intellectualis viae sine connotatione phantasmatum, ad quorum instar nudam veritatem illam quam species repraesentant, cognoscat. Cuius ratio valde philosophica data iam a nobis est; videlicet quod quia unumquodque recipitur ad modum recipientis, idcirco species illae a Deo infusae cum recipiantur in intellectu cuius adaequatum obiectum est quidditas ma-

(296) II^a II^{ae}, quaest. 173, art. 2, corp.

(297) II^a II^{ae}, quaest. 173, art. 2, ad 2; ed. Leon., t. X, p. 387^b: ... *in revelatione prophetica aliquando immediate a Deo imprimitur: aliquando autem ex formis.*

(298) num. 2, §. *Quarto;* ed. Leon., t. X, p. 388^b.

terialis, repraesentant quidem ex se nudam veritatem supernaturalem, at ex conditione intellectus in quo recipiuntur, repraesentant illam veritatem cum connotatione ad materialia. Unde sine visione imaginaria supernaturali et sine specie imaginationi infusa dantur phantasmata contemplationi pure intellectuali deservientia, sine quibus dabilis non est contemplatio, quaecumque illa sit, hominis viatoris secundum viae statum procedentis.

Angelice hanc doctrinam edocuit D.Thomas numero 316 in fine datus, dum dixit: *Illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque.* Considera quod non dixit *sine velaminibus phantasmatum* simpliciter, sed cum illo addito *qualiumcumque.* Ut noscas quod, iuxta D. Thomam, semper requiruntur phantasmata pro quacumque huius viae contemplatione, non tamen semper dantur phantasmata directe correspondentia ipsi contemplationi seu, et est idem, *secundum imaginariam visionem.* Sed interdum dantur, et pro contemplatione puriori et perfectiori sat sunt velamina phantasmatum *qualiumcumque.* Cuius rationem ibi assignat Doctor sanctus, scilicet quia licet connaturale sit homini viatori non intelligere sine phantasmatibus, *quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quae communi modo a sensibus abstrahuntur: nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata.* — Eandem veritatem insinuavit verbis numero 315 allegatis, ibi: *In revelationibus, quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus.* Observa quod dixit *aliquibus,* ut phantasmatum necessitatem pro quacumque viae contemplatione, etiam sublimissima, insinuaret. Verum haec phantasmata non debent esse *secundum imaginariam visionem,* quae de eadem supernaturali veritate habeatur; sed sufficit, si sint ex iis *quae communi modo a sensibus abstrahuntur,* quod per ly *aliquibus* designatur.

Ex dictis liquet in quo sit aequivocatio in qua contrarii doctores laborare videntur, duas illas propositiones initio huius numeri exhibitas sine iure confundentes. Liquet etiam quid ad factam obiectionem dicendum sit: quia D. Thomas in solutione ad 4 illud argumentum docet necessitatem phantasmatum *qualiumcumque* pro quavis viae contemplatione. Et in corpore articuli negat quod haec phantasmata debeant *esse secundum imaginariam visionem.* Quae duo diversissima sunt, ut explicatum est. Placet tamen ad perfectiorem intelligentiam eorum quae in dicta solutione ad 4 docet sanctus Thomas, iterum Caietanum audire et brevissime expendere: *In responsione ad 4,* ait (299), *manifeste habes quod quantumcumque sit excellens intellectualis visio prophetica absque imaginaria visione, nunquam tamen est sine phantasmatum ministerio. Quoniam divina sapientia « disponit omnia suaviter. » Et naturale est homini absque phantasmate non intelligere. Nec extendas haec ad raptum Pauli et Moysis. Quoniam non loquimur de huiusmodi singularibus, sed de propheticis visionibus regulariter.* Inspice quod contemplatio viae *regulariter* habita, hoc est, non supra conditionem viae, *quantumcumque sit excellens, non fit sine phantasmatum ministerio.* Cuius ratio eaque urgentissima est: quod obiectum adaequatum intellectus hominis viatoris est quidditas materialis; et ideo *naturale est homini absque phantasmate non intelligere.* Si autem de contemplatione supra viae leges habita sermo sit, tunc sine phantasmatibus dari concedemus.

§. XVII. Plurimas sancti Thomae auctoritates sententia opposita affert, quas, prout possum, explicare satago.

319. Ad proponenda D. Thomae testimonia quibus adversarii nostri in assertionem statutam catalogos fabricare solent, veluti coactus ingredior: affatim

(299) II^a II^{ae}, quaest. 174, art. 2, num. 3; ed. Leon., t. X, p. 395^b: ... *Pauli aut Moysis...*

quippe eorum omnium sensus ex dictis constat. Unde opus non esset, immo superfluum videretur ea singillatim proponere ac explicare. Verum quia eorum plura doctissimi quique ex adversariis a nobis congrue explanatum iri reputant impossibile; et aliunde veritatem communiter incognitam a sede quam captiva occupat, extrahere conati sumus; idcirco, his inspectis, ducimus necessarium quod, illis circumscriptis, foret penitus importunum. Dignissimum observatu est quod inter auctores mysticos et scholasticos qui ex adverso sunt, eminent, sine alicuius iniuria dixerim, Dionysius Cartusianus et sapientissimus noster Thomas a Iesu. Hi sunt sententiae oppositae protectores maximi. Hi sua dexteritate solerti et seria operum D. Thomae lectione labyrinthos construunt, a quibus liberari haud possent Daedali sine filo, quod mihi clarissime conferunt clarissimi hi theologi, prout evidens tibi erit, si sequentia perpenderis. Eorum primus lib. I *Contemplationis,* cap. 1 (300), sic fatur: *Simplex intelligentia tunc dicitur, quando absque rationis discursu contemplamur. Pura vero, quando sine imaginationis interventu: sive omnino excludatur imaginationis operatio; sive ita sit exigua, et imperceptibilis, ut fere dici possit non esse imaginum interventum.* Illum imitatus secundus *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 1 (301), plures auctoritates D. Thomae in nos colligit suique studiosissimi laboris motivum ostendens, ait (302): *Haec ex D. Thomae mente collegimus, ut lectori innotescat Angelicum Doctorem, saltem plurimis in locis, contemplationem puram, et phantasmatibus omnino expertem serio approbasse.* Nunquam concedam D. Thomam *plurimis in locis contemplationem puram, et phantasmatibus omnino expertem serio approbasse,* sciens, ut vidimus §. praecedenti, ipsum Doctorem sanctum plurimis in locis contemplationem puram et phantasmatibus omnino expertem serio reprobasse. Quidquid autem de hoc sit, audiendus est hic insignis theologus inibi (303) dicens contemplationem negativam et maxime infusam dari sine phantasmatum adiutorio: *vel saltem, quod ita subtiles, et spirituales sunt istae similitudines intentionales, et corporeae, ut* (observa) *vix adverti, aut percipi possint, ut significare videtur Div. Thomas 2. 2, quaest. 174, art. 2.* Unde quemcumque D. Thomae textum vel Scripturae aut doctoris, cui par sit assurgere, hac generali clave nobis a contrariorum proceribus mutuata aperiens, dices denegari in illo phantasmatum concursum, non quia in viae contemplatione non detur phantasiae operatio, sed quia ita *est exigua, et imperceptibilis, ut fere dici possit, non esse imaginum interventum,* uti adstruit Dionysius; *vel saltem, quod ita subtiles, et spirituales sunt istae similitudines intentionales, et corporeae, ut vix adverti, aut percipi possint,* ut asserit noster Thomas. Eodem modo multi ex adversariis loquuntur. Exhibe ergo textum quemcumque et cuiuscumque volueris contra nostram positionem et extemplo illum tibi sine ullo labore clave illa reserabo. Verum quia de mente D. Thomae disputamus, videamus testimonia in quibus Angelicus Magister nobis contrariari celebrat sententia opposita.

320. In primis adductus noster Thomas (304) opponit nobis Angelicum Doctorem in III *Sent.,* dist. 34, quaest. 1, art. 4 (305), dicentem: *In statu viae spiritualia, et praecipue Deum, magis videmus agnoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est. Et ideo quantum ad*

(300) Sic in ed. 1730; sic quoque apud THOMAM A IESU, *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 3; *Opera omnia,* ed. 1684, t. II, p. 157[b]. — Frustra hunc textum in variis editionibus operis Dionysii Cartusiani *De contemplatione libri tres* quaesivi; cf. eius *Opera omnia,* ed. crit., t. XLI, pp. 135[a]-289[b].

(301) cap. 1 sqq.; *Opera omnia,* ed. 1684, t. II, pp. 152 sqq.

(302) *Op. cit.,* lib. V, cap. 2; t. II, p. 157[a]: *Haec ex D. Thomae mente colligimus, ut...*

(303) THOMAS A IESU, *Op. cit.,* lib. V, cap. 1; ed. cit., t. II, p. 155[b]: *... spirituales sint istae... videtur S. Doctor Angelicus 2. 2. quaest. 174, art. 2. ad 4.*

(304) *Op. cit.,* lib. V, cap. 2; t. II, p. 157[a].

(305) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 557[a]: *..., magis videmus cognoscendo quid non est, quam... per vitam activam perfectam,...*

statum viae ponitur cordis munditia non solum a passionum illecebris (quam munditiam donum intellectus non facit, sed praesupponitur per vitam activam perfecta), sed etiam ab erroribus, et phantasmatibus, et spiritualibus formis, a quibus omnibus docet abscedere Dionysius, lib. de Myst. Theol. cap. 1, tendentes in divinam contemplationem.

Respondetur hoc textu optime probari Deum in hac vita melius a nobis cognosci contemplatione per remotionem, ut vidimus conclusione tertia, ubi hunc textum obtulimus; ibique ostendimus quod si in hac contemplatione necessario adsunt phantasmata quae removeantur, dantur eo ipso phantasmata quae contemplativi speculentur, ut (306) cognoscant Deum esse supra omnia phantasmata et super omne id quod cadere valet in mentem superstitis. Hancque esse mentem D. Thomae praeterquam quod de se est satis manifestum, inde tibi constare potest quod Areopagita et Angelicus Doctor non solum docent relegationem phantasmatum in ea contemplatione, verum etiam spiritualium formarum, quae quidem sunt species intelligibiles, sine quibus impossibilis est contemplatio. Docentur tamen contemplativi ab illis abscedere, quatenus debent cognoscere Deum ipsis speciebus esse infinite sublimiorem. Sic de phantasmatibus dicimus. — Vel dic: cor contemplantis debere esse mundum a phantasmatibus ut terminis contemplationis, non ut principiis, ut supra docuit D. Thomas. Unde illum ex eodem exponimus. — Vel dic: cor contemplantis debere esse mundum a phantasmatibus, quia debet non se indisponere ad illam contemplationem, in qua ita pura et subtilia sunt phantasmata, quae reapse concurrunt, ut *vix adverti aut percipi possint,* ut vidimus numero praecedenti.

321. In gratiam tamen sententiae oppositae dices: eodem modo debet cor contemplantis esse mundum a phantasmatibus ac ab illecebris et erroribus. Passionum illecebrae et errores neutiquam compatibiles sunt cum contemplatione secundum aliquam ex tribus expositionibus datis. Ergo nec phantasmata. Maior, in qua consistere posset dissidium, expressa est in obiecta auctoritate.

Respondetur distinguendo maiorem: *a phantasmatibus* ut terminis contemplationis, concedo; ut principiis, nego maiorem. Itaque si phantasmata fiant a contemplante terminus suae contemplationis, oberint quidem eidem contemplationi, sicut obsunt passionum illecebrae erroresque. Et in hoc est paritas a D. Thoma inducta. Si autem phantasmata sumantur ut principium contemplationis, tunc nulla est paritas inter ipsa et illecebras atque errores, sed discrimen. Primo, quia illecebra passionum aut error non sunt obiectum nostri intellectus, cuius pro hoc statu obiectum est quidditas materialis. Unde contemplatio viae fieri debet cum conversione ad ea in quibus est quidditas, quam intellectus contemplatur. — Secundo, quia illecrebra aut error non ducunt intellectum ad veritatem quam inquirit, quin potius illum ab ea retrahunt, illecebra perturbando et error in contraria ducendo. Phantasia autem pro veritatis inventione deservit, quia concurrit cum intellectu agente ad efformationem speciei intelligibilis, qua imbutus possibilis contemplatur. — Tertio, quia phantasia et intellectus, cum sint propter unam contemplationem, dici non debent plures potentiae, sed una. Unde phantasiae opus fovet opus intellectus. Ex quibus liquet in quo sensu loquatur D. Thomas et quod eius auctoritas non militat contra nos.

322. Secundus textus qui in nos allegatur (307) habetur in eodem libro, dist. 35. quaest. 2, art. 2 (308), ubi ait D. Thomas: *Fides, quae spiritualia in speculo,*

(306) « *et* » pro « *ut* » in ed. 1730.
(307) Cf. THOMAS A IESU, l. c.
(308) III *Sent.*, dist. 35, quaest. 2, art. 2, qla 1, corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 592b: *Fides quae spiritualia in speculo et aenigmate... perficit, et ideo virtus est. Sed si...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *d. 35, q. 8* ».

et in aenigmate quasi involuta tenere facit, humano modo mentem perficit: sed si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est, et hoc facit intellectus donum. Huic addunt (309) quod idem sanctus Doctor inquit inibi, quaestiunc. 2 (310), per haec verba: *In statu ergo viae intellectus ingreditur ad spiritualia maxime ad divina primo modo,* hoc est per remotionem. Et subiungit: *Et ad hoc pervenit Moyses, qui dicitur intrasse ad caliginem, in qua Deus erat. Exod. XIX. Et propter hoc etiam quantum ad statum viae munditia ponitur in sexta beatitudine, quae pertinet ad depurationem intellectus ab omnibus corporalibus.*

In his textibus, ingenue fateor, nihil invenire potui quod facillime non explicetur ex dictis. Unde si mens tantum elevatur ut spiritualia supra viae conditionem contempletur, non opponitur nobis D. Thomas qui de tali contemplatione non loquimur, sed de illa in qua intellectus iuxta viae conditionem procedit. A quo modo operandi non extrahitur per hoc quod supra modum sibi connaturalem aut supra humanum modum contempletur, prout diximus num. 247. Quod autem tali contemplatione debeat intellectus depurari *ab omnibus corporalibus,* non excludit phantasmatum concursum, sed contemplantem invitat ut supra phantasmata ipsa conscendat, ut totius propriae activitatis centrum reperire valeat, ut saepissime diximus.

323. Quartus textus (311) habetur in dicta dist. 34, eadem quaest.1, art. 2(312), ubi dicitur: *In his autem quae supra rationem sunt, perficit fides, quae est inspectio divinorum in speculo, et in aenigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum est modum. Et hoc facit donum intellectus.* Si ergo donum intellectus facit quod spiritualia *quasi nuda veritate capiantur,* consequenter faciet quod sine phantasmatibus dignoscantur.

Hunc textum sane debuissent contrarii non adducere, ne quis imprudens suspicaretur ipsos in materiali multitudine textuum totam suam fiduciam collocare. Respondetur: quod si donum intellectus facit quod spiritualia veritate non simpliciter nuda, sed *quasi nuda* capiantur, faciet etiam quod intellectus viatoris ipsa spiritualia non sine phantasmatibus, sed quasi sine illis contempletur. Hoc est, faciet quod *ita subtiles, et spirituales sint istae similitudines intentionales, et corporeae, ut vix adverti, aut percipi possint,* iuxta ea quae ab adversariis didicimus numero 319, in quibus fundavimus praelibatum illud quod posuimus numero 202, quoque multoties usi fuimus in hac controversia. — Et observa quod iste textus est glossa plurium aliorum qui in nos ex D. Thoma opponuntur. Quotiescumque enim sanctus Doctor ait quod donum intellectus facit hominem viatorem cognoscere res spirituales nuda veritate, non loquitur de nuditate absolute, sed *quasi;* non de nuditate quoad se, sed quoad nos, qui vix advertere aut percipere possumus phantasmata quibus contemplata illa veritas associatur.

324. Quintus textus (313), quem primum merito nominares, expressissimus est habeturque *De verit.,* quaest. 13, art. 2, ad 9 (314), ubi inquit D. Thomas: *Duplicem raptum distinguit Augustinus XII de Genes. ad lit. Unum, quo mens rapitur a sensibus ad imaginariam visionem. Et sic accidit in Petro et Ioanne Evangelista in Apocalypsi, ut Augustinus dicit. Alium, quo mens rapitur a sensu, et imaginatione simul ad intellectualem visionem. Et hoc quidem dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum. Et*

(309) Cf. THOMAS A IESU, l. c.

(310) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 592ᵇ: *... ingreditur ad spiritualia primo modo, maxime ad divina.*

(311) Cf. THOMAS A IESU, l. c.

(312) corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 552ᵃ: *In his autem quae super rationem..., supra humanum modum est; et...*

(313) Cf. THOMAS A IESU, l. c., p. 156ᵇ.

(314) Ed. Vivès, t. XIV, p. 640ᵃ.

sic fuit extasis Adae, ut dicitur Genes. II in glossa, « quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps Angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei novissime intelligeret. » Alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam. Et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est. Hactenus D. Thomas; in cuius verbis nonnullae reflexiones haud parum urgentes latent, quas in contrariorum obsequium placet adaperire.

Prima est: Dum noster intellectus Deum contemplatur per intelligibiles immissiones, procedit modo proprio (315) angelorum. Ergo sine phantasmatibus, sine quibus angeli proculdubio contemplantur. Quod si ita non est, aegre assignabis motivum ob quod homo in sua infusa contemplatione modo proprio angelorum procedere dicitur.

Secunda est: Cum more angelorum contemplatur superstes, rapitur eius mens *a sensu et imaginatione simul ad intellectualem visionem.* Ergo alienatur ab imaginatione. Indidemque phantasmata non speculatur. Antecedens liquet; et consequentia probatur primo: sicut dicit sanctus Thomas quod mens rapitur ab imaginatione, sic dicit quod rapitur a sensu; sed a sensu ita rapitur quod ab ipso alienatur; ergo pariformiter ab imaginatione. — Secundo probatur: quia hoc proprie significat verbum illud *rapitur,* videlicet alienationem mentis ab illa potentia, a qua rapitur et huius potentiae suspensionem. — Tertio: cum mens rapitur a sensu ad imaginationem, alienatur a sensu ita ut hic nullatenus operetur; ergo dum rapitur ab imaginatione ad intellectum, ita alienatur ab illa ut haec minime phantasiari valeat.

Tertia est: Contemplatio Adae in raptu, de qua loquitur S. Thomas, fuit admodum excellens et supra plures alias perfectissimas et infusas contemplationes tam ipsius quam aliorum. Ergo fuit sine phantasmatibus. De antecedenti ambigendum non est, ut patet ex verbis Glossae a D. Thoma allegatis et etiam, quia illa contemplatio fuit adeo sublimis ut facialis ab aliquibus reputetur, quorum cogitatio non displicere videtur Angelico Praeceptori I part., quaest. 94, art. 1, in corpore, ubi ait: *Respondeo dicendum, quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitae, nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu.* Consequentia autem probatur: quia non apparet in quo possit consistere excellentia illius contemplationis, praeterquam in hoc quod sine phantasmatibus sit.

Ultima reflexio: Contemplatio viae more angelorum habita convenit cum contemplatione faciali in omnibus, praeterquam in claritate. Sed contemplatio facialis est sine phantasmatibus. Ergo et illa alia. Illatio tenet. Minor certa est edocetúrque a D. Thoma, ut vidimus quaest. 3. Maior autem liquet ex modo procedendi Angelici Praeceptoris in testimonio allegato. Quandoquidem dividit contemplationem pure intellectualem in eam quae more angelorum, obscure tamen, habetur et in eam quae Deum facialiter contemplatur. Ergo iuxta modum procedendi S. Thomae dictae contemplationes in omnibus, praeterquam in obscuriate et claritate, conveniunt. Ergo utraque sine phantasmatibus habetur.

Non dicant doctissimi adversarii nos in suo hoc, quod magnificant, testimonio aliquid difficultatem continens dissimulasse, cum videant illud proprio labore tot reflexionum impetu vibratum. Respondetur tamen hunc textum minus premere quam illum a nobis exhibitum numero 317, cuius sententiam adversam nunquam meminisse vidi; et uterque eidem explicationi subest. Quocirca dicimus quod contemplatio pure intellectualis fit quidem sine *visione imaginaria divinitus procurata* et sine phantasmatibus tali imaginationi privative correspondentibus, ut docuit D. Thomas dicto numero 317; non tamen fit talis contemplatio sine velamine *phantasmatum qualiumcumque, seu quae communi modo a sensibus abstrahuntur,* ut inibi et numero 318 ponde-

(315) « *proprie* » pro « *proprio* » in ed. 1730.

ravimus cum eodem D. Thoma. Unde discrimen inter contemplationem pure intellectualem et eam quae pure intellectualis non est, consistit in eo quod ad illam sufficiunt velamina *phantasmatum qualiumcumque, seu quae communi modo a sensibus abstrahuntur.* Ad hanc vero concurrit modo speciali ipsa phantasia. Vide quae dictis duobus numeris scripsimus et sine labore ullo has auctoritates explanabis et in nulla ex adductis reflexionibus difficultatem offendes.

Ad primam dicas solutam iam esse num. 284 et 248. Dicitur enim homo contemplans mediis speciebus infusis more angelorum contemplari, quia videlicet tunc ex una parte non accipit species a rebus et ex alia purissime attingit veritatem, cum connotatione tamen phantasmatum. Vide quae dicta sunt numeris allegatis.

Ad secundam explicetur auctoritas in antecedenti posita hac distinctione: rapitur mens ab *imaginatione* speciali modo concurrente, concedo; aliter seu communi modo concurrente, nego antecedens. Similiterque distinguatur consequens. Et ad primam consequentiae probationem concedimus quod contemplatio vehemens pure intellectualis rapit mentem alienatque a sensu et imaginatione, aliter tamen et aliter; nam a sensu alienat absolute et omnimode; ab imaginatione speciali modo concurrente etiam mentem alienat, non vero ab imaginatione concurrente modo communi. A sensu alienat: quia nec eius actus, nec obiectum valent pro contemplatione deservire. Ab imaginatione alienat: quia non exiguntur ad illam velamina phantasmatum specialium, sed *qualiumcumque.* Unde abstrahit mentem ab illa speciali et non communi modo concurrente. Per quod patet ad alias consequentiae probationes.

Ad tertiam respondetur quod excellentia contemplationis habitae ab Adam in raptu ostensa fuit in maiori puritate tum specierum, tum mentis, tum attingendi ipsam veritatem. Unde cum concursu phantasmatum vix cognoscibilium habita fuit, si non fuit intuitiva aut si leges viae huius observavit.

Ad ultimam dicendum quod sub contemplatione pure intellectuali obscura comprehenditur illa quae procedit iuxta viae conditionem et illa quae supra talem viae conditionem procedit. Secundam solummodo in obscuritate differre ab intuitiva omittimus. Verum prima nedum in obscuritate, sed etiam in phantasmatum indigentia differt. Nec aliud ex modo procedendi D. Thomae colligere licet.

325. Sexta auctoritas (316) est in II^a II^{ae}, quaest. 175, art. 5, in corpore (317), ubi locutus D. Thomas de contemplatione per intelligibiles immissiones, inquit: *Ex hoc autem, quod anima corpori unitur, tanquam naturalis forma ipsius, convenit animae naturalis habitudo ad hoc, quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status eius, ut dictum est. Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata, et sensibilia: ne impediatur eius elevatio in id, quod excedit omnia phantasmata.* Est ergo de mente sancti Thomae quod, licet in contemplatione infusa extatica conservet anima viatoris habitualem conversionem ad phantasmata, actualem autem conversionem non conservat. Subindeque datur contemplatio illa sine phantasmatibus.

Respondetur mentem sanctissimi Praeceptoris clarissimam esse in illo articulo, a cuius titulo ostendit se agere de raptu quo D. Paulus Deum intuitive contemplatus est. Et illi raptui applicat datam doctrinam, ut liquet ex verbis praecedentibus, ait enim: *Respondeo dicendum, quod... in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo, quod est secundum naturam in id, quod est supra naturam.* Pro illo ergo raptu, de

(316) Hic textus apud Thomam a Iesu, l. c., non invenitur.

(317) Ed. Leon., t. X, p. 407^b: *... Quod ab ea...*

quo tunc loquebatur, tradit illa quae pro quocumque raptu nobis obiiciuntur. Quod idem prorsus esse videtur ac si ex eo quod D. Thomas ibi de homine albo loqueretur, inferret quis omnem hominem esse album aut illa doctrina uti vellet relate ad quemcumque hominem. Igitur contemplatio de qua ibi agit D. Thomas, fuit intuitiva, ad quam phantasmata non concurrere certum est. In illa autem conservat anima viatoris habitualem conversionem ad phantasmata, sed non actualem. Conservat habitualem: quia sibi prout in via essentialis est, eoque per nullam potentiam ab ea denudari potest. Non conservat actualem: quia cum non sit essentialis, sed solum connaturalis, potest ab ea per miraculum denudari.

326. Dicis: In contemplatione miraculosa aufertur ab homine viatore actualis conversio ad phantasmata, *ne impediatur eius elevatio in id, quod excedit omnia phantasmata.* Ergo similiter in contemplatione non miraculosa. Patet ista: quia obiectum huius contemplationis *excedit omnia phantasmata.*

Respondetur negando consequentiam. Et explica textum hac distinctione: *excedit* in esse entis, conceditur; in esse obiecti, negatur. Contemplatio intuitiva terminatur ad obiectum quod excedit phantasmata in esse entis et obiecti, eo quod visio beata, etiam transiens, non potest haberi a viatore ut tali procedenti, et aliunde totam activitatem animae secum totaliter rapit. Unde non valet advertere ad phantasiam quae sine advertentia animae operari nequit, ut supra dictum est. Quamobrem repugnat contemplatio intuitiva cum phantasmatum concursu. Obiectum autem contemplationis obscurae pure intellectualis, licet in esse entis excedat phantasmata, in esse obiecti non excedit: quia ipsum obiectum patitur cognosci a potentia cuius proportionatum obiectum est quidditas materialis. Subindeque, si Deus non utitur providentia irregulari, debent connotari phantasmata. — Et observa quod si obiectio aliquid probaret, convinceret plane nullam contemplationem religiosam fieri cum conversione ad phantasmata; cuiuscumque enim religiosae contemplationis primarium obiectum est Deus, ut alibi diximus.

327. Septimus textus (318) est ex *Disputata de anima,* art. 15 (319), ubi ait D. Thomas: *Ad 3 dicendum, quod secundum statum praesentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles: sed solum lumen intellectuale: et ideo indiget phantasmatibus, ut obiectis, a quibus species intelligibiles accipiat: sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species. Unde non indigebit exterioribus obiectis.* Ex quibus verbis hoc argumentum conficitur: Quia ad cognitionem naturalem (de qua absdubio loquitur D. Thomas) non habet viator species infusas, *ideo indiget phantasmatibus.* Sed ad contemplationem pure intellectualem habet species infusas. Ergo ad illam non indiget phantasmatibus.

Respondetur dupliciter. Primo, negando maiorem: quia D. Thomas non dixit *ideo indiget phantasmatibus* absolute, sed *ut obiectis, a quibus species intelligibiles accipiat.* Et licet phantasmatibus ut a quibus species acciperet non indigeret, posset indigere illis ex alio motivo. — Hincque respondetur secundo seu potius data solutio penitus declaratur: Ex duplici capite indiget homo viator phantasmatibus ad contemplandum. Primum est: quia sibi relictus habet species a rebus materialibus per sensum mediis iis speciebus ingredientibus. Et ex hoc capite notissimum est phantasmatibus indigere ut contempletur. Secundum caput est: quia obiectum intellectus hominis viatoris est quidditas materialis, quam a phantasmatibus abstrahit et *in quibus* per consequens *inspicit omne, quod inspicit,* ut supra (320) dicebat Div. Thomas. Quocirca etsi species habeat per

(318) Hic textus apud Thomam a Iesu, l. c., non invenitur.

(319) Ed. Vivès, t. XIV, p. 132b.
(320) num. 313.

infusionem, adhuc requirit phantasmata. Unde licet bene procedat qui ait: *intellectus habet species a rebus; ergo eget phantasmatibus.* Non bene econtra faciet: *indiget phantasmatibus; ergo habet species a rebus.* Primum fecit D. Thomas loco allegato et hoc pro doctrina quam tunc tradidit, sufficiebat. Secundum non dicimus nos, ut clarissime eius menti non contrariemur. Non enim indigentiam phantasmatum reducimus velut in causam adaequatam ad acquisitionem specierum, sed ad aliud principium generalius sub se comprehendens intellectum hominis viatoris, sive acquisitis, sive infusis speciebus contempletur.

§. XVIII. De necessitate phantasmatum iuxta Aristotelis opinionem disputamus.

Nondum a D. Thoma recessimus. Cuius opinionis sit doctorem agens in hac digladiatione vidimus. Quid circa ipsam opinetur agens expositorem Aristotelis in praesenti § dignoscemus. Vestigamus ergo an Philosophus admittat contemplationem hominis viatoris sine concursu phantasmatum. Qua in re certissimum est Aristotelem non cognovisse, fide orbum, contemplationem religiosam, maxime infusam. Dirigitur tamen formalis inquisitio nostra ad contemplationem acquisitam, quam ipse recte comprehendit, quamque, si extatica sit, negant nonnulli mystici et aliquot scholastici phantasmatibus indigere, ut constat ex supra data relatione sententiarum.

328. Sit ergo nostra sexta conclusio: *Aristoteles docuit hominem non posse sine phantasmatibus contemplari.* Assertionem hanc esse de mente Angelici Praeceptoris non negabit, qui animadvertat sanctum Doctorem fere semper quod statuit phantasmatum indigentiam pro contemplatione hominis viatoris, suam opinionem fundare in auctoritate Philosophi, quod speciatim liquet in locis ex I[a] parte supra adductis. Idem sentiunt Caietanus, quem dedimus numero 206 et nostri Complutenses, *De anima,* lib. III, quaest. 6 (321). Probatur ergo conclusio sic primo ex decantatissimo illo effato, quod veluti in paroemiam abivit: *Oportet intelligentem phantasmata speculari.* Quod desumptum est ex Aristotele, III *De anima,* text. 30 (322), ubi ait: *Intellectivae autem animae phantasmata, ut sensibilia sunt. Cum autem bonum, aut malum affirmat, aut negat, et fugit, aut prosequitur. Propter quod nunquam sine phantasmate intelligit anima.* Philosophum exponens, D. Thomas inquit ibi, lect. 12 (323): *Dicit ergo primo, quod phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus.* Videatur Angelicus Doctor (324) et Philosophus ipse tota illa lect. 12 (325), ubi eandem veritatem suadent pluribus quae sic insinuasse sufficiat. Nobis autem satis (325[b1a]) superque fuerit resolutionem Philosophi et ipsius fundamentum ponderare.

Resolutio est: *Nunquam sine phantasmate intelligit anima.* Quod idem est ac illud quod in tota hac quaestione diximus. Quapropter nostra asserta esse ad mentem Aristotelis firmiter sustinemus. Videamus etiam motivum quo ductus Aristoteles suam resolutionem statuit. Motivum consistit in hoc quod *intellectivae animae phantasmata, sicut* (sensui) *sensibilia sunt.* Ac si diceret: phantasmata sunt obiecta animae intellectivae, sicut sensibilia sunt sensus obiecta. Unde sicut implicat sensatio sensus sine sensibili, sic etiam homini repugnat sine phantasmatibus contemplatio.

(321) *Artium cursus, De anima,* lib. III, disp. 21, quaest. 6 et 7; Lugduni, 1637, t. IV, pp. 563[b]-576[b].

(322) Ita antiqua versio apud D. Thomam, *De anima,* lib. III, lect. 12; ed. Vivès, t. XXIV, p. 172[a]. — Didot, cap. 7, num. 3; t. III, pp. 469-470; Bekk., 431[a], 14-17.

(323) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 174[b].

(324) pp. 173[a]-176[b].

(325) Ed. Vivès, t. XXIV, pp. 172-173. — Didot, cap. 7, t. III, pp. 469-470; Bekk. 431.

(325[b1a]) In ed. 1730 legitur: «*statis*» *pro* «*satis*».

Occurrit modo pro praecedenti discursu confirmatio neutiquam spernenda. Etenim Philosophus ipse eodem libro, text. 18 (326), docet idipsum quod D. Thomas I[a] part., quaest. 85, art. 1 (327), refert hisce verbis: *In III de Anima dicitur, quod phantasmata se habent ad animam sicut colores ad visum.* Unde sicut sine colore in nulla sententia datur actus potentiae visivae, sic sine phantasmatibus dabilis non est in sententia Aristotelis contemplatio. Secus autem, vel dabitur actus potentiae et non per ordinem ad proprium obiectum, vel phantasma non erit obiectum intellectus nostri contra id quod Aristoteles opinatur secundum inductam paritatem.

329. Probatur deinde assertio ex eodem Philosopho, ibidem, text. 20 (328), dicente: *Non reminiscitur autem, quia hoc quidem impossibile est: passivus vero intellectus est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima.* Ubi, ut vides, inquit Philosophus quod sine illa potentia, quam ipse vocat intellectum passivum, *nihil intelligit anima* hominis. Dubium tamen est quae potentia sit illa quam hic passivum intellectum dicit. Non esse potentiam intellectivam inde liquet, quod ait talem intellectum passivum esse corruptibilem. Quod absolute et iuxta ipsum Aristotelem falsum est: ille enim pluribus in locis incorruptibilitatem intellectus et animae rationalis immortalitatem plane docet. Solummodo referam in huius veritatis comprobationem ea quae libro I *De anima,* text. 66 (329), inquit: *Intellectus autem videtur innasci substantia quaedam existens, et non corrumpi.* Videatur D. Thomas ibi, lect. 10 (330). Quae ergo potentia est hic intellectus passivus quem corruptibilem dicit? Haec potentia phantasia est, ut exponit D. Thomas ibidem (331), dicens: *Passivus vero intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine praedictis passionibus, est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliqualiter participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in I Ethic. Sine hac autem parte animae corporali intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicetur.* Nil clarius dici potuit in comprobationem nostri asserti, etiam prout D. Thomas comprehendit. Quidquid in horum expensionem addiderimus, superfluum absdubio erit.

330. Probatur adhuc assertio in hunc modum: Quia absolute et secundum opinionem S. Thomae obiectum intellectus hominis viatoris est quidditas materialis, ideo probavimus supra, tam absolute, quam iuxta D. Thomae opinionem, hominem viatorem contemplari haud posse sine phantasmatibus. Huius argumenti activitas etiam Aristotelem comprehendit: ipse enim dicto libro III statuit obiectum intellectus nostri esse quidditatem materiae concretam. Sic quippe ait (332): *Quoniam autem aliud est magnitudo, et magnitudini esse, et aqua, et aquae esse: et sic in multis aliis, non autem in omnibus. In quibusdam enim idem est esse carni, et carnem esse. Aut alio ergo, aut aliter habente discernit. Caro enim non est sine materia, sed sicut simum, hoc in hoc. Sensitivo quidem igitur calidum, et frigidum iudicat: et quorum ratio: quaedam caro est. Alio autem, aut separato: aut sicut circumflexa se habet ad se ipsam, cum extensa sit, carni esse discer-*

(326) *De anima,* lib. III, cap. 5, num. 1 et cap. 7, num. 3. — Didot, t. III, p. 468 et 470; Bekk., 430[a], 14-17 et 431[a], 17-20.

(327) arg. 3; ed. Leon., t. V, p. 330[a]: ... *ad animam intellectivam sicut...*

(328) Ita versio antiqua apud D. Thomam, *De anima,* lib. III, lect. 10; ed. Vivès, t. XXIV, p. 165[a]: ... *hoc quidem impassibile est:* ... — Didot, cap. 5, num. 2, t. III, p. 468; Bekk., 430[a], 23-25.

(329) Ita versio antiqua apud D. Thomam, lib. I, lect. 10; ed. Vivès, t. XXIV, p. 38[a]. — Didot, cap. 4, num. 13, t. III, p. 440; Bekk., 408[b], 18-19.

(330) Ed. Vivès, t. XXIV, pp. 38[a]-41[b].

(331) *De anima,* lib. III, lect. 10; ed. Vivès, t. XXIV, p. 168[b].

(332) Ita versio antiqua apud D. Thomam, lib. III, lect. 8; ed. Vivès, t. XXIV, p. 160[a]: ... *sensitivo quid igitur...* — Didot, cap. 4, num. 7, t. III, p. 467; Bekk. 429[b], 10-18.

nit. Hanc non admodum patentem auctoritatem scripsi, si forte ob ipsius obscuritatem invitentur lectores ad videndum D. Thomam, ibi, lect. 8 (333), angelica claritate offusas illas tenebras dissipantem et plurima, eaque utilissima, pro praesenti materia conferentem. Nos solum dicemus quod secundum Angelicum Praeceptorem (334) iis verbis *ostendit Philosophus quid sit obiectum intellectus.* Et post multa lucidissime ac solidissime discussa, subiungit (335) ea quorum alibi meminimus, sed expedit reproducere ob doctrinae utilitatem: *Apparet autem ex hoc, quod Philosophus hic dicit: quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens, licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus, etc. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur.*

Intentum haud incongrue confirmat id quod de simo dicit in allata auctoritate Philosophus; simus enim non est utique nasus, verum sine naso non valet simus cognosci, quamquam curvus valeat cognosci sine carne. Cuius rationem dedit D. Thomas infra, lect. 12, prope finem (336), dicens: *Quia dixerat Philosophus quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima: phantasmata autem a sensu accipiuntur, vult ostendere quo modo intellectus noster intelligat ea, quae sunt a sensibus separata.* Inquit hoc in praesenti D. Thomas, quia eadem lectione, text. 33, repetit Philosophus id quod iam tradiderat (337) videlicet hominem phantasmatibus indigere ad contemplandum. Verba ipsius sunt (338): *Species quidem igitur intellectivum in phantasmatibus intelligit.* Modo autem prosequitur D. Thomas (339): *Intellectus noster dum intelligit simum, secundum quod est simum, non intelligit separate, hoc est, seorsum, simum a materia sensibili, quia materia sensibilis, scilicet nasus, cadit in diffinitione simi. Si autem intellectus intelligit aliquid in actu, in quantum est curvum, sine carne intelligit, in quantum est curvum. Non quidem ita quod intelligat curvum esse sine carne, sed quia intelligit curvum non intelligendo carnem.*

Est enim horum omnium sensus: quod quia nasus est indispensabiliter subiectum simitatis, ob quod cadit in definitione ipsius, propterea nequit intellectus concipere simitatem sine conversione ad nasum. Quod quidem ob oppositam rationem non verificatur de curvo. Sic ergo, quamvis phantasmata sint diversissimum quid a veritate contemplabili per nostrum intellectum, non potest hic procedens iuxta viae conditionem contemplari veritatem sine conversione ad phantasmata. Liquet ergo ex dictis Philosophum nedum nostras assertiones docuisse, verum etiam exemplum nobis obtulisse quo ipsarum fundamenta penitius calleamus.

331. Probatur tandem conclusio expressissimo eiusdem Philosophi testimonio, eodem libro, text. 39 (340), ubi dicit: *Quoniam autem res nulla est praeter magnitudines, sicut videtur, sensibiles, separata* (341) *in speciebus sensibilibus intelligibilia sunt, et quae abstractione dicuntur, et quaecumque sensibilium habitus sunt, et passiones. Et ob hoc nihil sentiens nihil utique addiscet, neque intelliget: sed cum speculetur, necesse simul phantasma aliquod speculari. Phantasmata enim sicut sensibilia sunt, praeterquam quod sunt sine materia.*

(333) Ed. Vivès, t. XXIV, pp. 161ª-163ᵇ.
(334) l. c., p. 161ª.
(335) l. c., p. 163ª.
(336) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 176ª: ... *intelligit ea...*
(337) Antiqua versio apud D. Thomam, lib. III, lect. 12; ed. Vivès, t. XXIV, p. 172ª: *Propter quod nunquam sine phantasmate intelligit anima.* — Didot, cap. 7, num. 3, t. III, p. 470; Bekk., 431ª, 16-17.
(338) Ita versio antiqua apud D. Thomam, l. c., p. 173ª. — Didot, cap. 7, num. 5, t. III, p. 470; Bekk., 431ᵇ, 2.
(339) Lib. III, lect. 12; ed. Vivès, t. XXIV, p. 176ª.
(340) Ita versio antiqua apud D. Thomam, lib. III, lect. 13, p. 177ª. — Didot, cap. 8, num. 3; t. III, pp. 470-471; Bekk., 432ª, 3-10.
(341) « *separatae* » in ed. 1730.

Quae sic elucidat D. Thomas, ibi, lect. 13 (342): *Quia dixerat, quod intellectus est quodammodo intelligibilis sicut sensus sensibilis, posset aliquis credere, quod intellectus non dependet a sensu. Et hoc quidem verum esset, si intelligibilia nostri intellectus essent a sensibilibus separata secundum esse, ut Platonici posuerunt; et ideo hic ostendit, quod intellectus indiget sensu.* Et aliquibus interiectis, addit (343): *Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere, quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma, etc.*

332. His visis, non possumus non mirari esse viros doctissimos qui omni activitate contendant Aristotelem et D. Thomam pro nobis in praesenti controversia non esse; immo pro illis stare totis suis viribus assertive contendunt. Et ne aliquis contrariorum aliorumve imaginetur Aristotelem in omnibus allatis auctoritatibus locutum fuisse de solis obiectis materialibus et non de illis quae ex seipsis materiae expertia sunt, ac si haec valeat intellectus sine phantasmatibus cognoscere, quamquam priora illa non valeat; placet adducere verba quibus Philosophus ipse textum 39 modo allegatum concludit (344). Verba ipsius sunt: *Primi autem intellectus quo differunt, ut non phantasmata sint? At* (345), *neque hi phantasmata, sed non sine phantasmatibus.* Quam resolutionem sic D. Thomas, dicta lect. 13 (346), declarat: *Inquirit in quo differant primi intellectus, id est intelligentiae indivisibilium, cum non sint phantasmata. Et respondet, quod non sunt sine phantasmatibus; sed tamen non sunt phantasmata, quia phantasmata sunt similitudines particularium: intellecta autem sunt universalia ab individuantibus conditionibus abstracta.* Docet ergo Philosophus quod indivisibilia, quae prorsus carent materia, non cognoscuntur a nobis sine phantasmatibus.

333. Ex quo venari oportet quid sentiebat de modo quo noster intellectus cognoscit substantias separatas. Quaestionem movit, sed in posterum determinandam reliquit. Quod vel non fecit, vel ad nos non pervenit eius determinatio. Omnia haec constant ex dicto libro, text. 36 (347), ubi ait: *Utrum autem contingit aliquod separatorum intelligere ipsum* (intellectum nostrum) *existentem non separatum a magnitudine, an non? Considerandum posterius.* Ubi D. Thomas, lect. 12, in fine (348), inquit: *Movet quaestionem de his, quae sunt separata a materia secundum esse, dicens, quod posterius considerandum erit, utrum contingat intellectum nostrum non separatum a magnitudine, id est, a corpore, intelligere aliquid separatum, id est, aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae, vel quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum, non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit.* Ceterum ex ipsius principiis deducitur eum censuisse quod substantiae separatae cognoscuntur a nobis per conversionem ad phantasmata. Primo, quia sic censuit de cognitione indivisibilium, ut iam vidimus. Secundo, quia statuit, ut diximus numero 330, obiectum nostri intellectus esse quidditatem mate-

(342) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 178[a].

(343) p. 178[b].

(344) Ita versio antiqua apud D. Thomam, lib. III, lect. 13; ed. Vivès, t. XXIV, p. 177[a]: ... *At neque aliis phantasmata,...* — Didot, cap. 8, num. 3; t. III, p. 471[b]: *At quonam consistet discrimen quo intelligibilia prima ab imaginibus differunt? At sane ne cetera quidem imagines sunt, non tamen sine imaginibus sunt.* — Bekk., 432[a], 12-14.

(345) « *An* » pro « *at* » in ed. 1730.

(346) p. 178[b].

(347) Ita versio antiqua apud D. Thomam, lib. III, lect. 12; ed. Vivès, t. XXIV, p. 173[a]: *Utrum autem contingat aliquod separatum intelligere...* — Didot, cap. 7, num. 8; t. III, p. 470; Bekk., 431[b], 17-19.

(348) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 176[b]: ... *aliquid separatorum, idest aliquam...*

rialem; ex quo convincitur non posse intellectum tale obiectum habentem aliquid sine recursu ad phantasmata cognoscere, quamquam res cognita immaterialis sit, ut fusissime probatum est in discursu huius quaestionis. Hincque colligitur tale principium comprehendere omnem contemplationem, videlicet affirmativam, negativam, acquisitam et infusam, quarum ultimam Aristotelem non cognovisse fatemur, at sub fundamento a se posito comprehenditur, uti in simili dicebamus tom. I, disp. 1, num. 211 (349).

§. XIX. Fundamentis contrariae resolutionis occurrimus.

334. Dionysius Cartusianus (350) et noster Thomas a Iesu (351) et alii pauci defendunt Aristotelem denegasse necessitatem phantasmatum pro contemplatione hominis. Pauci ex illis auctoritatem Philosophi illis faventem referunt aut locum in quo illud determinet, ostendunt. Quocirca solummodo argumentum praefati Dionysii (352) proponam in quo ipse maxime confidit. Arguit ergo sic contra nostram assertionem: Aristoteles lib. I *De anima*, text. 13 (353), inquit: *Si est aliqua animae operatio, aut aliqua passionum propria, continget utique ipsam separari. Si vero nulla est propria ipsius, non utique erit separabilis.* Est dicere: quod ut anima rationalis asseratur a corpore separabilis ac per se subsistens, debet habere aliquam passionem et aliquam operationem sibi privative proprias, sin minus nec separabilis, nec per se subsistens erit, sicut non est per se subsistens equi forma.

Si dicas animam nostram habere passionem sibi privative propriam, nempe intellectum, cuius actus est contemplatio, quae etiam est operatio propria animae. Unde verificatur ipsam separabilem esse, cum habeat illa quae Philosophus desiderat pro separabilitate animae. Cui non contradicit quod ut coniuncta materiae non valeat illam operationem habere sine dependentia a phantasmatibus.

Hoc si dicas, nihil te dixisse pro materia praesenti demonstrabo. Etenim Philosophus ipse textu antecedenti (354) dixerat illam operationem non censeri propriam animae, *quae vel est imaginatio, vel non est sine imaginatione.* Sed operatio quae dependet a phantasmatibus, licet imaginatio non sit, non est sine imaginatione. Ergo.

335. Si iterum dicas hoc verum esse de anima separata, tunc enim nec intellectus nec intellectio indigent imaginatione — Insurgit Cartusianus (355) dicens hoc esse principium petere. Quandoquidem hoc ipsum est quod negatur, videlicet quod anima separari queat a corpore, si ei unitam non habet facultatem et operationem a corpore independentes. Dicere vero quod illas sic independentes habet, dum a corpore separata est, ultraquam quod est, ut diximus, petitio principii, est etiam prorsus aëreum. Quis enim vel somniando dicat animae iam separatae operationes a corpore dependere? Insimulque idem affirmare quisque posset de brutorum animabus. Igitur Philosophus intelligendus est de anima in statu coniunctionis. In hoc statu vel habet anima operationem sine imaginatione, vel non. Si non, ergo non est separabilis. Si sic, ergo de mente Philosophi operatio illa est sine phantasmatibus.

(349) Ed. 1924 sqq., p. 205.

(350) *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae*, art. 2, §. *Itaque; Opera omnia*, ed. crit., t. XVI, p. 489[b]. — Textus datur a THOMA A IESU, *De contemplatione divina*, lib. V, cap. 1; *Opera omnia*, ed. 1684, t. II, pp. 154[b]-155[a].

(351) *De contemplatione divina*, lib. V, cap. 1, fine; *Opera omnia*, ed. 1684, p. 155[a].

(352) l. c., cf. nota (350).

(353) Versio antiqua apud D. Thomam, *De anima*, lib. I, lect. 2; ed. Vivès, t. XXIV, p. 6[a]: *Si quidem igitur est aliquid animae operum aut passionum proprium, contingit utique ipsam separari. Si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis.* — Didot, cap. 1, num. 10; t. III, p. 432; Bekk., 403[a], 10-12.

(354) *De anima*, lib. I, cap. 1, num. 9; Didot, t. III, p. 432; Bekk., 403[a], 8-10.

(355) l. c.

Huic argumento Philosophi auctoritati innixo tantum detulit adductus Cartusianus, ut omni certitudine adstruat contemplationem non omnem, sed negativam et perfectissimam non indigere phantasmatibus. Sic asserit in *Commentario Mysticae Theologiae,* art. 2 (356). Ni fallor, non omni proprietate videtur processisse Dionysius. Etenim quod contemplatio egeat vel non egeat phantasmatibus, in naturam ipsius contemplationis revocandum est. Quocirca vel omnis, vel nulla contemplatio phantasmatibus indigebit. Perfectio contemplationis nihil addit adimitve a contemplationis specie, natura, quidditate. Subindeque non ab intensione aut sublimitate contemplationis provenire valet independentia ipsius a phantasmatibus. Quod contemplatio minus perfecta phantasiae concursum exposcat, non est quia est imperfecta, sed ob motiva saepius et fusissime a nobis ponderata. Haec motiva oriuntur aut desumuntur a quidditate et specie contemplationis; eoque omnis contemplatio cuius sublimitas aut vehementia illam non extrahit a sua specie, conservat in vertice activioris vehementiae et dignioris sublimitatis illam ipsam dependentiam. Nec his inconvenientibus a vera philosophia ac metaphysica acceptis occurrit dictus gravissimus theologus statuens solam contemplationem negativam perfectissimam hac immunitate fulgere. Quia si contemplatio negativa perfectissima hoc privilegio gaudet, cur non negativa minus perfecta? Cur non affirmativa aeque vel magis extatica? De his autem iam supra egimus.

Rursus non proderit ipsi Dionysio recursus ad sensus communem externosque, a quibus abstrahere diximus contemplationem extaticam, non autem illam quae extatica non sit. Ad quod dicimus: contemplationem vehementem abstrahentem a sensibus a nullo sibi proxime necessario abstrahere; obiectum idem habere ac habet contemplatio non vehemens; ac denique abstrahere ab eo quod incompatibile est cum impetu extaticae contemplationis: sensuum enim sensationes animae attentionem ac quietem contemplationis perturbant. Contrarium evenit in phantasmatibus, a quibus si abstraheret contemplatio viae, abstraheret ab aliquo sibi naturaliter et necessario convenienti. Abstraheret ab eo quod non praesuppositive, sed concomitanter concurrit cum illa. Insuper, illa contemplatio vehemens sic a phantasmatibus abstrahens haberet diversum obiectum ac non abstrahens ab illis: quippe phantasmata sunt obiectum illius contemplationis, ut supra ex Philosopho ac D. Thoma vidimus. Demum phantasmata nec incompatibilia sunt cum vehementia contemplationis, nec sumpta qualiter sumi debent, de quo iam plura diximus, quietem contemplationis perturbant, quinimmo fovent. Tria haec constant adhuc ex Dionysii opinione in contemplatione affirmativa, etiam extatica, et in negativa non extatica; cur ergo pro sola contemplatione sublimissima negativa nociva erunt? Et ex consequenti quod neutiquam necessaria sint phantasmata, percipere nunquam potui.

Magis philosophice P. Gregorius de Valentia (357) mox allegandus dividit contemplationem in eam cuius obiectum est materiale et in illam cuius obiectum immateriale est. De prima ait quod dependet a phantasmatibus et hoc negat de secunda. Unde ait quod ens ipsum in communi, prima principia universalissima, conclusiones scientiarum, Deus ipse, substantiae separatae, quidditates rerum, materiae virtutum propriae et huiuscemodi alia cognoscuntur a nobis sine phantasmatum concursu, cum iam praesupponuntur species in intellectus thesauro reservatae, de quo infra. Et observat gravissimus hic theologus D. Thomam ponentem contemplationem cum

(356) I. e., *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae,* art. 2, §. *Itaque* et sqq.; *Opera omnia,* ed. crit., t. XVI, pp. 489ª sqq.

(357) *Commentariorum Theologicorum tomi quatuor in quibus omnes quaestiones quae continentur in Summa Theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explanantur,* Iª, disp. 6, quaest. I, punct. 3, §. 2 et §. 3, *Ex tertio loco... Ex quarto loco;* Lugduni, 1603, t. I, col. 1108 et 1116-1119.

dependentia a phantasmatibus Philosopho contrariari. Obviis manibus excipimus Valentiam confitentem quod D. Thomas ponit contemplationem nostram dependentem a phantasia. An autem in hoc Philosopho contrarietur, iudicent viri docti, iis perpensis quae § antecedenti tradidimus.

336. Igitur ad factum argumentum respondemus cum D.Thoma, I[a] part., quaest. 75, art. 2, ubi ait: *Ad 3 dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.* Haec D. Thomas, quibus et mens philosophi explicatur et tota Dionysii fabrica ruit. Verum, quia datis textibus ex Philosopho impetimur, aequum est ut D. Thomam textus illos enucleantem audiamus. Verba ipsius non dabimus, monemus tamen quod ab omnibus videri debent ob profunditatem, utilitatem ac claritatem doctrinae. Cuius medullam eruentes dicimus quod inter operationes hominis aliae sunt quae dependent a corpore tanquam ab instrumento et obiecto simul, et aliae quae dependent a corpore tanquam ab obiecto tantum. Dependere a corpore tanquam ab obiecto est quod obiectum proprium operationis est materiale. Dependere a corpore tanquam ab instrumento est quod operatio habeat organum corporale a quo instrumentaliter eliciatur. Unde illa operatio quae habet obiectum materiale et simul exigit materiale organum a quo ut instrumento producatur, dependet a corpore tanquam ab instrumento et obiecto simul. Illa vero cuius obiectum materiale est, non tamen habet organum corporale in eius elicientiam influens, dependet a corpore tanquam ab obiecto tantum. Exempla: visio dependet a corpore ut ab obiecto: quia obiectum visus est visibile materiale; dependet etiam a corpore ut ab instrumento: quia licet visio ab anima producatur, producitur mediante pupilla, quae est organum visus et instrumentaliter in visionem influit. Unde visio dependet a corpore utroque modo ex dictis. Intellectio nostra pro hoc statu dependet a corpore ut ab obiecto: quia eius obiectum est quidditas materialis; at non dependet a corpore ut instrumento: quia intellectus non est potentia organo affixa, unde non est in corpore organum a quo instrumentaliter proveniat intellectio, cuius contrarium in visu evenire diximus et in omnibus sensibus internis idem dari constat ex iis quae scripsimus numero 180. — Ex quibus *duo sequuntur* (verba sunt D. Thomae (358) obiectos Philosophi textus exponentis): *unum est, quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore, nisi ut obiecto tantum, ut dictum est: videre autem, et aliae operationes, et passiones non sunt animae tantum, sed coniuncti.*

Per quae patet ad textus obiectos. Ad primum quidem dicimus: quod anima rationalis, etiam ut coniuncta, habet passionem, scilicet intellectum, et operationem, scilicet contemplationem, sibi proprias. Unde separabilis est et per se subsistens. Ac per consequens solutio huic textui applicata tenenda est. — Ad improbationem secundo textui innixam dicas mentem Philosophi secundum D. Thomae explicationem esse: illam non censeri operationem propriam animae quae vel est imaginatio, vel non est sine imaginatione tanquam instrumento et obiecto simul; haec enim est operatio coniuncti. Illam vero censeri propriam operationem animae quae praeterquam quod non est imaginatio, non dependet ab imaginatione ut ab instrumento, sed ut ab obiecto tantum: eo quod dependet a phantasmatibus, quae sunt propria imaginationis. Omnia ex dictis manifesta sunt.

(358) *De anima*, lib. I, lect. 2; ed. Vivès, t. XXIV, pp. 7[b]-8[a].

337. Dices: Operatio animae quae dependet a corpore ut ab instrumento et obiecto simul, est totaliter coniuncti. Ergo quae ab illo dependet ut ab obiecto solum, erit partim coniuncti, quatenus dependet a corpore ut ab obiecto; et partim animae, quatenus non dependet a corpore ut instrumento. Ergo anima, cuius est haec operatio, non est simpliciter separabilis.

Respondetur concedendo antecedens et primam consequentiam. *Nam intelligere,* ait D. Thomas loco citato ex I *De anima* (359), *quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti.* Est proprium animae, huius entitate considerata. Est proprium coniuncti, considerata anima quatenus forma corporis. Et motivum quod habemus ut asseramus contemplationem esse operationem propriam animae quoad suam entitatem, elucet in eo quod adhuc quatenus forma corporis non dependet a corpore ut instrumento; a quo, prout sic, si dependeret, nullatenus haberet operationem propriam, nec separabilis foret. Per quod patet ad secundam consequentiam. Anima enim rationalis est simpliciter separabilis, quia quoad entitatem separabilis est. Et quod convenit entitati, qua (359[b1a]) tali, simpliciter convenit; non quod convenit ei secundum aliquam reduplicationem gradus, conceptus aut status. — Et ut plura quae hinc indeque obiici contra haec possunt, praeoccupemus, scias illa omnia nihil aliud consequi posse, nisi quod anima quoad unionem seu unio animae rationalis non est separabilis a materia. Unde solutio numero 335 posita sustineri potest, si cum modo dictis conformetur. Contra illam nihil valent ea quae ibi obiecta sunt.

338. Argues *secundo:* Intellectus noster secundum Aristotelem est separatus. Ergo est contra Philosophum dicere quod indiget phantasmatibus. Patet ista ex se. Et antecedens probatur ex eodem Philosopho, III *De anima,* text. 7 (360), ubi haec habet: *Sensitivum enim non sine corpore est, intellectus autem separatus.* Breviter et perspicue ostendunt haec verba nostram assertionem esse oppositam Aristoteli.

Huic argumento respondet inibi D. Thomas (361), adhuc explicans quae tradita sunt in solutione argumenti praecedentis. Eius verba sunt: *Aristoteles non dixit, intellectum esse separatum, sicut sunt substantiae separatae. Mirum est autem quomodo tam leviter erraverunt, ex hoc quod dicit, quod intellectus est separatus, cum ex littera sua huius rei habeatur intellectus. Dicitur autem intellectus separatus, quia non habet organum, sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale: et sic est intellectus separatus.* — Et idem Philosophus, qui modo dixit intellectum nostrum esse separatum, infra textu 36, quem dedimus numero 333, illum non separatum asseruit. In quo oppositio non est, sed egregia traditae doctrinae consonantia, prout ostendit D. Thomas, ibi, lect. 12 (362), dicens: *Considerandum tamen est, quod intellectum hic dicit non separatum a corpore, in quantum est potentia quaedam animae, quae est actus corporis. Supra tamen dixit eum a corpore separatum: quia non habet aliquod organum deputatum suae operationi.* Per quae hactenus dicta lucem accipiunt.

---

(359) lib. I, lect. 2, p. 7[b].

(359[b1a]) « *quia* » pro « *qua* » in ed. 1730.

(360) Ita versio antiqua apud D. Thomam, lib. III, lect. 7; ed. Vivès, t. XXIV, p. 155[a]. — Didot, lib. III, cap. 4, num. 5; t. III, p. 467; Bekk., 429[b], 4-5.

(361) *De anima,* lib. III, lect. 7; ed. Vivès, t. XXIV, p. 159[b]: *Aristoteles non dicit intellectum... Dicit enim separatus intellectus, quia...*

(362) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 176[b]. — In ed. 1730 erronee legitur: « *lect. 13* ».

§. XX. An iuxta doctrinam D. Dionysii Areopagitae dabilis sit contemplatio hominis viatoris sine phantasmatibus?

Theologiae mysticae Antesignanum D. Dionysium Areopagitam consulere rationi consentaneum iudicamus. Nec noster animus est plures huius sanctissimi viri auctoritates afferre, sed unicam, in qua quidquid suffragii ac protectionis in hoc profundissimo theologo desiderare possumus, adinvenire speramus.

339. Sit igitur septima nostra conclusio: *Impossibilis est secundum D. Dionysium contemplatio hominis viatoris sine concursu phantasmatum.* Sic sentiunt D. Thomas, Caietanus, Ferrara, Bañez, nostri Salmanticenses, Complutenses (363) et quotquot nobiscum in praecedentibus conveniunt. Probatur conclusio toto *Caelestis Hierarchiae* primo capite, in quo expressissime loquitur Dionysius, nec unquam in auctore contrario expositionem vidi quae mentem quietare valeat. Quod signum est haud contemnendum claritatis qua Dionysius procedit.

Inter alia quae in illo capite continentur, celebris est textus quem exhibeo prout affertur ab Alberto Magno (364) estque huiusmodi: *Etenim neque possibile est aliter lucere nobis divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his, quae secundum nos sunt providentia paterna connaturaliter, et proprie praeparatum... Quoniam neque est possibile nostro animo ad non materialem illam ascendere caelestium hierarchiarum imitationem, et contemplationem, nisi ea, quae secundum ipsum est, materiali manuductione utatur.*

Hoc gravissimo textu quoad prima verba utitur D. Thomas quoties occasio occurrit, quae occurrit frequentissime, ut doceat nostram contemplationem non posse sine phantasmatibus haberi, ut vidimus in discursu huius quaestionis. Eo etiam utuntur nostri Salmanticenses et Complutenses locis supra assignatis. Et frequentissime memoriam eius faciunt mystici doctores et alii qui praesentem materiam aut similem aliam versant. Nos autem illum veluti paraphrasare conabimur sicque efficacissime probabimus conclusionem.

Itaque ait Dionysius non esse *possibile* seu, ut frequenter legitur, *impossibile est* divina obiici posse viatoris hominis menti, nisi *anagogice circumvelata* phantasmatum varietate et praeparata aut proportionata *his* phantasmatibus, *quae secundum nos sunt,* id est, quae secundum quod homines viatores sumus nobis conveniunt *providentia paterna,* hoc est, Deo provide ac misericorditer sic disponente, *ut connaturaliter, et proprie* divina contemplari valeamus. Quamquam enim possimus illa sine phantasmatum velamine cognoscere, talis tamen cognitio neque est iuxta ea quae *secundum nos sunt,* neque nobis *connaturaliter et proprie* convenit. Unde *providentia paterna* dispositum a Deo est ad nostram utilitatem, ut, attento nostro proprio ac connaturali modo intelligendi, possimus cognoscere divina *his,* quae *secundum nos sunt,* phantasmatibus. *Quoniam impossibile est nostro animo* ut ipse ascendere possit *ad non materialem illam imitationem, et contemplationem caelestium hierarchiarum, nisi* ipse noster animus utatur ea *materiali* phantasmatum *manuductione, quae secundum ipsum* animum nostrum *est.* Id est, quae ipsi propria est connaturaliter et secundum conditionem proprii status procedenti.

340. Clarissime locutum fuisse Dionysium quis negabit? In eadem auctoritate iterum et iterum repetit idipsum quod pro assertione statuimus. Nec hoc solum facit, verum etiam modum quo phantasmata sumi pro contemplatione debeant perspicue tradit illo verbo *anagogice,* quod

(363) Cf. supra, num. 209, not. 80-85.

(364) *De Caelesti Hierarchia,* cap. 1, §. 2; *Opera omnia,* ed. Vivès, t. XIV, p. 13a. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 121, §§. 2-3.

unice inexplicatum reliquimus in oblata auctoritate. In quo insignem doctrinam nobis dedit. *Ana* quippe graece latine est sursum et *gogos* graece est idem ac latine *ductio*. Unde *angogice* idem prorsus est ac sursum ductive: quia videlicet phantasmata deserviunt nobis ut illis mediis manuducatur mens nostra et sursum elevetur ad contemplanda divina, quae sine illo medio aut ductivo contemplari nequaquam posset contemplatione proportionata et iuxta viae conditionem habita. In quo insignis hic mysta documentum nobis obtulit utilissimum eoque usi aliquoties fuimus, ostendentes phantasmata non esse terminum contemplationis, sed aliquid supra omnia phantasmata; error quippe foret maximus intelligere immaterialia esse corporea aut Deum esse phantasma. Quam doctrinam ut alta mente retineamus, capite sequenti (365) repetit iis verbis: *Consequentibusque his dicere qualibus divinis formationibus caelestes figurant ordines eloquiorum sacrae descriptiones, et ad qualem oportet ascendere per formas veritatem.* Dicit: *ascendere per formas,* id est, glossat Albertus Magnus (366), *figuras traditas: non enim traduntur, ut in eis sistamus, sicut consequenter ostenditur, sed ut per haec in spiritualia proportionaliter nobis manducamur.* Nota ly *proportionaliter nobis.* Non enim negat quod possimus contemplari divina sine phantasmatibus, hoc tamen erit modo nobis non proportionato. Modo tamen nobis viatoribus proportionato nunquam divina contemplabimur sine phantasmatum manuductione. Hoc ratio docet, hoc philosophia, hoc omnis theologia, hoc D. Thomas, hoc frequentissime sancti Patres, hoc Philosophus; de quibus in superioribus fusissime actum est. Hoc denique docet modo Dionysius adeo perspicue, ut de eius mente quempiam dubitare sane impossibile videatur.

341. Dubitavit tamen Cartusianus praeadductus (367), immo non dubitavit, sed constantissime asseruit nos omni fundamento destitui ut allata Areopagitae auctoritate pro nostro asserto firmando uti possimus. Adeo mirabilis est geniorum ingeniorumque diversitas in viris etiam doctissimis et sanctissimis. Sed fundamentum Cartusiani videamus. Ait enim non posse Areopagitam asserere phantasmata esse necessaria pro contemplatione huius status, quia cap. 1 *De Mystica Theologia* (368) instruit Timotheum ut sine phantasmatibus contempletur. Verum enimvero hic procedendi modus eandem censuram meretur quam in nos fulminaret Cartusianus, si dicente ipso, ut vere dicit, dari contemplationem sine phantasmatibus et allegante, ut reipsa allegat, in huius comprobationem textum illum ex cap. 1 *Mysticae Theologiae,* diceremus: non posse Areopagitam negare in libro *De Mystica Theologia* necessitatem phantasmatum, eo quod illam adstruit cap. 1 *De Caelesti Hierarchia.* Videat Cartusianus quid nobis sic procedentibus diceret et ipsum illi dicemus. Textum ex *Mystica Theologia* §. sequenti (369) dabimus explicabimusque; modo autem vel sic insinuasse sufficiat, ut ille quem ex *Caelesti Hierarchia* dedimus, clarius percipiatur.

342. Unde sic disputo: Quantum possibile est, debet contemplator sensus et sensibilia derelinquere et Deum sine phantasmatibus contemplari. Sed hominem viatorem cognoscere Deum sine phantasmatibus *impossibile est.* Ergo impossibilis est contemplatio sine phantasmatibus. Illatio sine calumnia est. Maior continet sensum Areopagitae prout a Cartusiano affertur. Minor est ipsius Areopagitae, ut vidimus. Unde ex eius mente tenet resolutio nostra.

Dices maiorem propositi syllogismi non

---

(365) *De Caelesti Hierarchia,* cap. 2, §. 1; *Opera omnia B. Alberti Magni,* ed. Vivès, t. XIV, p. 23ª. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 137, § 1.

(366) cap. 2, § 1; t. XIV, p. 24ᵇ.

(367) Cf. supra, nota (356).

(368) Cf. infra, num. 344.

(369) num. 344.

esse D. Dionysii; hic enim non dixit *quantum possibile est,* sed *sicut possibile est;* qua phrasi possibilitatem contemplationis sine phantasmatibus exponit Timotheo, ut sic iste ad puram illam contemplationem consurgeret. Sicut cum alicui dicitur: Deum ama, *sicut est tibi possibile,* possibilitas divini amoris obiicitur, ut reipsa exerceatur; ergo pariformiter cum dicitur derelinque phantasmata, *sicut est tibi possibile,* non negatur, immo eo ipso asseritur possibilitas contemplationis sine phantasmatibus.

Sed contra: quia ly *sicut est tibi possibile* non est affirmare possibilitatem contemplationis sine phantasmatum adiutorio, sed monere purificandam esse contemplationem quantum possibile sit; quod inde non inefficaciter probo: quia ly *possibile* ita debet sumi ut non opponatur ly *impossibile* nostrae auctoritatis; atqui si sumatur pro possibilitate contemplationis sine phantasmatibus, rotunde opponitur; ergo. Cetera liquent; et minor, quamquam verissima, probatur: quia impossibile et possibile contradictorie opponuntur, iuxta illud *impossibile nullus: possibile quidam.* Unde ista propositio: *Impossibilis est contemplatio sine phantasmatibus* contradicit huic: *Possibilis est contemplatio sine phantasmatibus.* Subindeque utraque non potest esse simul vera, nec falsa. Elige ergo ex iis propositionibus quam volueris ut veram, eo ipso debes dicere oppositam esse falsam. Unde teneris affirmare Areopagitam falsum protulisse vel dum scripsit primam, vel cum dictavit secundam. Nos autem ab hac salebra facillime liberamur, dicentes quod in prima auctoritate negat Dionysius contemplationem sine phantasmatibus et in secunda (cuius sensus mox aperiemus) instruit Timotheum et in ipsius persona omnes contemplativos ad simplificandam seu purificandam suam contemplationem *sicut* ipsis *possibile est,* non supra id quod eis est possibile; hoc quippe non foret instructio, sed perditio. Valent suam contemplationem simplificare et multum a phantasmatibus secernere, ut omnes supponimus. Et hoc est quod D. Dionysius monet. Non tamen monet quod illam sine concursu phantasmatum habeant: quia hoc est ipsis impossibile. Quandoquidem, ut supra (370) dixit Caietanus: *Experimur in nobis, quod quanto perfectius contemplamur, tanto purior redditur a phantasmatibus cognitio, quamvis totaliter denudatam non habeamus.*

343. Sed insurgit Cartusianus (371) et ait dictas propositiones non opponi contradictorie, quia prima intelligitur *quantum ad primam intellectus informationem, sicut et illud Philosophi, intelligentem oportet phantasmata speculari.* Secunda vero propositio absolute sumi debet. Quocirca non opponuntur, cum non sint de eodem formaliter.

Laborem istum Cartusiani non admodum sibi proficuum esse pluribus ostendere poteramus. At quia modo textum ex cap. 1 *Mysticae Theologiae,* ut dictum est, non exponimus, idcirco breviter dicimus quod si Cartusianus intelligit Areopagitam de contemplatione quae est per species acquisitas et per ly *quantum ad primam intellectus informationem* intelligit acceptionem intellectus ut condistinctam ab ipsius iudicio, rectissime intelligit et genuine Areopagitam explanat. Verum nobis haec sua glossa non obest, qui illam ex D. Thoma ab initio secundae nostrae conclusionis admisimus. Et nemo sanae mentis credere posset Areopagitam velle quod Deum corporeum iudicamus. Unde initium illius contemplationis phantasma est, sed non terminus. De quo in tota quaestione pluries egimus. Si autem loquitur Areopagita de contemplatione infusa, verum etiam est quod non lucet nobis caelestis radius huius divinae contemplationis sine phantasmatum velamine; at terminus seu id quod talis contemplatio quaerit, non est phantasma, sed Deus. Unde si Cartusianus ita Areopagitam intelligit, nullum dissi-

(370) num. 224.

(371) *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae,* art. 2, §. *Itaque; Opera omnia,* ed. crit., t. XVI, p. 489ᵇ.

dium adest inter ipsum et nos. Semper tamen verum erit quod secunda illa auctoritas non asserit possibilem esse contemplationem sine phantasmatibus. Unde explicanda est iuxta a nobis dicta. De quo § sequenti iterum sermo redibit; modo enim haec adduximus, quatenus deservire possent pro maiori explicatione testimonii a nobis exhibiti.

§. XXI. Textus ex capite primo Mysticae Theologiae positus et expositus.

344. In nostram conclusionem Cartusianus (372), contrariorum pars maxima, sic procedit: Libro *De Mystica Theologia*, cap. 1 (373), ait D. Dionysius: *Tu autem, o amice Timothee, circa mysticas visiones forti contritione sensus derelinque, et intellectuales operationes, et omnia sensibilia, et intelligibilia, et omnia existentia, et non existentia, et, sicut est possibile, ignote consurge ad eius imitationem, qui est super omnem substantiam, et cognitionem: etenim excessu tui ipsius, et omnium, irretentibili, et absoluto, munde ad supersubstantialem tenebrarum radium cuncta auferens, et a cunctis absolutus sursum ageris.* Ubi clarissime praecipit quod sensus et sensibilia et etiam intelligibilia relinquantur a volente Deum munde contemplari. Unde cum phantasmata sensibilia sint, ut de se patet, sicut et quod intelligibilia sunt, non solum ob rationem entis quam habent, sed etiam quia intellectus illa pro contemplatione regulari speculatur, fit consequens quod in contemplatione eminenti non convertatur intellectus ad phantasmata. Secus enim non *munde et a cunctis absolutus* ad Deum contemplandum accedet.

In hoc testimonio omnem suam fiduciam collocat Cartusianus; in quem, ante textus expositionem, disputo sic primo: In hac autoritate nulla vel levissima specifica mentio fit phantasmatum, sicut in illa quam nos dedimus, in qua, vel ipso Cartusiano fatente, per sacra velamina intelligit D.Dionysius phantasmata. Ergo non ita bene contra nos adducitur. Antecedens, quod doctus ille negabit, certum est; vel dicat ubi haec mentio specifica fiat; omnia generalia sunt, ut illud *munde* et etiam *a cunctis absolutus*. Item *sensus derelinque, sensibilia, intelligibilia, existentia, non existentia, etc.* Haec omnia universalissima sunt sub seque plurima ultra phantasmata comprehendentia. Quare ergo de exclusione phantasmatum et non de aliorum exclusione intelligenda sunt? Res gravissimi ponderis est et non pro cuiusque placito demetienda, sed auctoritatibus et rationibus comprobanda. Cartusiani auctoritati cernuus assurgo, at sufficientem pro re praesenti haud reor.

Disputo secundo et explico modo dicta: Species intelligibilis comprehenditur sub illis vocibus *intelligibilia, existentia;* est quippe intelligibilis ac existens. Species intelligibilis non excluditur a Divo Dionysio iis verbis *derelinque intelligibilia et existentia.* Ergo nec phantasmata. Negabit consequentiam Cartusianus. At negare non sufficit, nisi motivum disparitatis ostendat. — Ad idem primo: species intelligibilis interiecta non obest quominus intellectus *munde* et *ab omnibus absolutus* Deum contempletur. Ergo nec phantasmata. Vel redde rationem discriminis qua motus in illa absolutissima clausula *ab omnibus absolutus* non comprehendas species et phantasmata comprehendas. Recursus ad necessitatem specierum non tibi proderit. Tum quia est petitio principii: Areopagita enim *ab omnibus absolutum* desiderat intellectum contemplantis. Tum quia sicut necessaria est species homini intelligenti, sic etiam necessarium est phantasma viatori homini contemplanti. Et

(372) *Op. cit.*, art. 2, §. *Verum; Opera omnia*, ed. crit., t. XVI, p. 489, ubi textus Pseudo Dionysii iuxta aliam versionem adducitur.

(373) §. 2; *Opera omnia B. Alberti Magni*, ed. Vivès, t. XIV, pp. 820ª-821ª: ... *contritione, et sensus... ad supersubstantialem divinarum tenebrarum radium, cuncta...*

hoc non solum absolute, sed etiam ex mente sancti Dionysii, cuius iam auctoritatem exhibuimus. — Ad idem secundo: Species non intelligitur comprehensa in illa clausula *ab omnibus absolutus:* qui est obiectum intellectus ex III part., quaest. 11, art. 2, ad 1. Sed etiam phantasma est obiectum intellectus hominis viatoris, ut ex ipso D. Thoma et Philosopho dictum a nobis est. Ergo vel phantasma non excluditur ab ea clausula, vel excluditur species. Videatur Bergomensis in *Concordantiis,* dub. 752 (374).

Disputo tertio: Quamquam Areopagita positive dicat quod contemplans derelinquat intellectuales operationes, nemo dicit, nec, nisi cerebrosus, potest dicere contemplantem exercere suum munus sine operatione intellectuali, cum ipsa contemplatio operatio intellectualis sit. Ergo si nec positive, nec alio modo inquit quod derelinquat phantasmata, quo motivo ducitur qui asserit Dionysium monere phantasmata derelinquenda esse, cum phantasmata, licet non sint ipsa intellectio, sint obiectum intellectionis nostrae in via, ut dictum est? Cartusianum habere sua motiva ut neget necessitatem phantasmatum, cognosco; ast illa habere ut doceat Areopagitam ipsam necessitatem negare in textu allato, non capio.

Disputo quarto: Explicatio adhibita alicui auctoritati plurima consulenti debet comprehendere omnia quae in ipsa auctoritate continentur, ita ut omnia, ut minus proportionaliter, conveniant in una ratione; sin minus, ostendi debet auctoritas aut ratio ob quam hoc et non illud excipiatur. Hoc non facit explicatio Cartusiani et nostra explicatio facit. Ergo secunda sustineri debet et non prima. Cetera constare videntur; et minor pro secunda parte est praesentis § totus labor; pro prima autem parte probatur: quia Areopagita consulit derelinquendos esse sensus, intellectuales operationes, omnia existentia et non existentia, immo et ipsum contemplantem a seipso derelinquendum esse monet ibi: *Excessu tui ipsius.* Modo ergo inter haec quae Areopagita consulit, alia derelinquenda sunt simpliciter, alia quoad modum. Simpliciter derelinquendi sunt sensus et sensibilia: quia nullum commercium habent cum contemplatione, maxime cum perfectissima. Quocirca, si contemplatio est extatica, abstrahit a sensibus et sensibilibus. Si est infusa, non habetur per species a sensibus habitas. Si est acquisita et non extatica, nihil ad ipsam conducit; immo illam perturbat actualis sensuum operatio. Quapropter dicimus omnes sensus esse absolute et simpliciter deserendos. Intellectualis operatio deseri absolute non potest propter manifestam implicationem. Unde derelinquenda est quoad modum. Hoc est, deseri debet operatio intellectualis intellectui connaturalis, non ipsa ut supra rationem aut ex dono Spiritus Sancti est. Itidem inter omnia existentia creata non omnia deserenda sunt absolute; quandoquidem species intelligibilis deseri hoc modo non potest, deseritur tamen, quatenus ipsa non est veritas increata pro qua contemplans suspirat. De contemplante idem dicimus ac de ipsa contemplatione dicebamus. In hoc nullum dissidium esse suspicor. Scire tamen a Cartusiano desidero ad quam ex dictis classibus reducit phantasmata. Ad primam absdubio respondebit. Et tunc secundo inquiram: in quo verbo praesentis auctoritatis aut alterius ex omnibus Areopagitae operibus hoc invenit? Nec offendas in eo quod phantasia et phantasmata sunt sensus et sensibilia, hoc enim falsum est: nam per sensus et sensibilia intelliguntur sensus externi et communis ipsorumque obiecta, ut supra dictum a nobis est, et propterea Philosophus definivit phantasiam per hoc quod sit *motus factus a sensu.* De quo supra (375). Praeterquam quod si phantasmata inter sensibilia computare intendas, dicam tunc idem de hoc sensibili ac de intelligibili. Unde deserenda quoad

---

(374) *Opera omnia D. Thomae;* Romae, 1570, t. XVI, fol. 22d-23a.

(375) num. 176.

modum et non aliter concedam. Nec aliud aliquo Areopagitae testimonio suaderi poterit.

Disputo denique: Vel iuxta mentem Areopagitae potest pro suo libitu contemplator phantasmata deserere, vel non. Si non, ad quid consilium? Posset quippe Timotheus respondere: consilium exsequar, si posse me praebueris. Si sic, ergo quaecumque contemplatio, etiam si perfectissima non sit, nec per negationem procedat, potest sine phantasmatibus dari. Subindeque non ita consequenter videtur Cartusianus processisse, dum solam contemplationem negativam perfectissimam posuit hac immunitate decoram.

345. Igitur Areopagita arcanus semper, modo ostenditur profundissimus. Et forsan ut in re sic ardua recte posset magistri munus obire, ad orationem recurrit, quod iam alibi observabamus; sic enim incipit caput illud (376): *Trinitas supersubstantialis, et superdea, et superbona, inspectrix divinae sapientiae Christianorum, dirige nos ad mysticorum eloquiorum superignotum, et supersplendentem summum verticem, etc.* Et postquam suam orationem complevit, quae in ea dixerat recapitulans addit: *Igitur ista mihi quidem sint oratione postulata.* Hac deprecatione praemissa, Timotheum instruit et in eo contemplativos omnes. Eius instructio introspicienda a nobis est et fere omnia ipsius verba explanantes uberrimam frugem e mysticae theologiae agro comparabimus.

Ait ergo Dionysius verum contemplatorem debere sensus et sensibilia derelinquere propter dicta numero praecedenti. Etiam debet deserere *intellectuales operationes* et quomodo hoc intelligi debeat etiam diximus et docet Albertus Magnus, ibi (377) dicens: *Ad secundum dicendum, quod monet relinquere intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas, quae sunt in nobis ex lumine divino.* Haec etiam est doctrina nostri Extatici Doctoris ubique ab ipso tradita. Utraque autem intellectualis operatio, tam connaturalis, quam illa quae est *ex lumine divino,* non est in homine viatore sine phantasmatibus; nec vestigium invenies in auctoritate obiecta ad asserendum contrarium.

Et maxime observare debes elegantissimum modum procedendi Areopagitae. Locutus de sensibus, dixit ipsos et sensibilia desertum iri. Locutus vero de intellectu, non monuit quod intellectus deseratur, sed intellectuales operationes. Et ni fallor, sic processit, quia, ut dictum est, unicus cum sit noster intellectus, duplicem operationem habet: aliam quae deserenda est, nempe connaturalis, et aliam quae deseri non potest, videlicet ea quae est *ex lumine divino.* Unde datur operatio intellectualis quae derelinquatur et quae conservetur. Intellectus autem, cum sit unicus, non potest deseri et conservari. Quocirca non dixit intellectum esse derelinquendum.

346. Vidimus cum quo Dionysius loquatur, nempe cum omnibus contemplativis in persona Timothei; insimulque quae consulit et modo quo accipienda sunt vidimus; de qua autem contemplatione loquatur, superest ut videamus. Breviter dico: Dionysium loqui de contemplatione perfectissima, maxime negativa, ad quam omnes contemplativos ascendere curat. Et quia contemplatio perfectissima negativa potest esse acquisita aut infusa, dico utramque comprehendi in suo monito. Quod ut probe percipiatur, recolenda sunt quae diximus tomo II, disp. 8, a num. 83 (378), ubi numero 85 (379) ex Richardo a sancto Victore utilissimam doctrinam exhibuimus qua haec pluraque alia affatim implexa enodentur. Ex quibus habere debes quod, ut inibi dicebamus, non est obiectum adeo infimum, quod non valeat passiva

(376) *De Mystica Theologia,* cap. 1, §. 1; *Opera omnia B. Alberti Magni,* ed. Vivès, t. XIV, p. 817a. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 997, §. 1.

(377) *De Mystica Theologia,* cap. 1, §. 2; ed. Vivès, t. XIV, p. 822a.

(378) Ed. 1924 sqq., pp. 331 sqq.

(379) Ed. cit., p. 332.

contemplatione attingi; nec est obiectum adeo absconditum et sublime, quod contemplatione acquisita nequeat contemplari; eo quod contemplationem esse acquisitam vel infusam non provenit ex eminentia entitativa obiecti, sed ex eo quod contemplans procedat mediis speciebus acquisitis vel infusis.

Loquitur ergo sanctus Dionysius de contemplatione infusa et acquisita in textu qui nobis obiicitur. Loquitur de infusa: quia licet haec contemplatio arbitrio nostro non subsit, possumus tamen illam non impedire. Impeditur haec contemplatio sensuum sensationibus erga sua sensibilia. Impeditur operatione intellectuali connaturali intellectui; et etiam intelligibili modo connaturali et non *ex lumine divino* cognito. Impeditur omnibus creatis existentibus et non existentibus, si vel ad contemplationem habendam non conducunt, vel modo quo non ducunt admittantur. Impeditur ipsa specie intelligibili, si in illam ut in obiectum contemplandum dirigatur. Impeditur denique ab ipso contemplante, si hic supra seipsum excessu suiipsius, fortem contritionem passus, non elevetur. His omnibus impeditur contemplatio infusa et ideo consulit Dionysius verum contemplatorem debere ab his obstaculis segregari, si velit gratia infusae contemplationis fulgere. Et hoc quod est non ponere haec obstacula, ipsius arbitrio subest.

Loquitur etiam sanctus Dionysius de contemplatione acquisita, quae similiter ex gratiae auxilio est in manu contemplantis. Unde quidquid observare contemplativi debent praescribit, ut illud exsequentes fastigium eminentissimae contemplationis activae valeant obtinere. Utramque ergo contemplationem in sua hac auctoritate comprehendit Dionysius, sed speciatim, ut dictum est, negativam. Quod ex ipsis verbis oppositi textus satis constat et clarius ex iis quibus claudit caput cuius expositioni insudamus; ait enim (380): *Tunc* (contemplator) *et ab ipsis absolvitur visis, et videntibus, et ad caliginem ignorantiae intrat: quae caligo vere est mystica, in qua claudit omnes cognitivas susceptiones, et impassibili omnino, et invisibili fit omnis existens eius, qui est super omnia, et nullius, neque sui ipsius, nec alterius omnino, aut ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus, et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens.* Est idem quod alibi (381) tradidimus ex Augustino, lib. *Meditationum,* cap. 27 (382), dicente: *Transeat ab his animus, et transcendat omne, quod creatum est. Currat, et ascendat velociter; pertranseat, et in eum, qui creavit omnia, quantum potest, oculos fidei dirigat.*

347. Exposuimus S. Dionysii auctoritatem quam in nos Cartusianus vibrat. Et nostra expositio talis est ut omnia in ea auctoritate contenta sine exceptione comprehendat. Omnia illa derelictum iri a contemplatore diximus et modum quo omnia ab Areopagita prohibita derelinquenda sunt, obtulimus.Quod rotunde deficit in explicatione Cartusiani, excipientis ex mente Areopagitae quod ille non excipit et etiam quod non comprehendit comprehendentis. Huius veritatis exemplum est phantasma, de quo nec levis mentio fit in eo testimonio. Quocirca nec nos phantasmatum meminimus, dum textum exponeremus. Quod si tenaciter quis contendat phantasmata etiam ab Areopagita comprehendi, dicam de phantasmatibus quod dixi de intellectuali operatione, cui phantasmata proportionari debent. Unde materialiora phantasmata correspondent contemplationi connaturali et minus materialia contemplationi quae

(380) *De Mystica Theologia,* cap. 1, §. 6; *Opera omnia B. Alberti Magni,* ed. Vivès, t. XIV, p. 831[a]: ... *et impalpabili omnino et invisibili... neque suiipsius, neque alterius...* — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 1001, §. 3.

(381) T. II, disp. 7, quaest. 2, num. 53; ed. 1924 sqq., p. 280[b].

(382) *Meditationum liber unus,* cap. 27; Migne, P. L., t. 40, col. 922: ... *ascendat, volitet et pertranseat,...* — Auctor huius Opusculi non est Augustinus, sed *collectus est potissimum ex Anselmi scriptis ab auctore XII saec., nec non ex Joannis abbatis Fiscamensis opere.* Cf. Migne, P. L., t. 40, col. 897-902; t. 47, col. 37, num. 40. — In ed. 1730 legitur: « *cap. 22* »

est *ex lumine divino*. Illa derelinquenda sunt; haec autem derelinquere *est impossibile*, ut ad testimonium quod pro nobis adduximus, revertamur.

348. Verum in contrariorum obsequium, in dictorum confirmationem et animarum utilitatem rationi consentaneum reor totum illud caput 1 ex libro *De Mystica Theologia* explorare, si forte vel unicum verbum invenire possim in quo Areopagita insinuet phantasmata a contemplatore derelinquenda esse. In auctoritate qua contrarii utuntur, reperire non potuimus; videamus, si in subsequentibus adsit.

Pergit Dionysius et ait (383): *Vide autem ut nullus indoctorum ista audiat. Istos autem dico, qui in existentibus sunt formati, nihil super existentia supersubstantialiter esse opinantes, se putantes scire ea, quae secundum se ipsos est cognitione, eum, qui ponit tenebras latibulum suum.* Isti indocti quos Dionysius arcet ab auditione suae doctrinae, sunt non solum idololatrae aut infideles, sed etiam illi *qui cum sint informati, et secundum affectum, et secundum intellectum existentibus, a quibus scientiam accipimus, nihil credunt esse super entia*, inquit Albertus (384). Unde academiam spiritus salutare non possunt nedum fide orbi, verum etiam illi qui, quamquam catholici sint, nimium tamen dediti philosophicis et existentibus a quibus scientiam accipiunt, nihil intelligere volunt nisi secundum principia rationis. Isti ergo, Dionysio iudice, admittendi non sunt ad aulam spiritus in qua instruuntur ascetae; sunt enim indocti, quamquam in speculativis doctissimi.

349. Dices: Indocti admittuntur ad scholas, ut addiscant facultatem quam ignorant; non docti, in quibus supponitur facultas quae in scholis edocetur. Ergi si illi pure speculativi indocti sunt in mystica facultate, eo ipso admittendi sunt ad scholam spiritus ubi mystica scientia propinatur. Probatur antecedens: addiscens aliquam facultatem est in potentia ad illam; sed indoctus in mysticis est in potentia ad mystica, ad quae doctus in potentia non est; ergo non docti, sed indocti in mysticis mystica auscultare debent. — Urgebis: Timotheus, quem hic instruit Areopagita, vel erat doctus in iis quae ipsum Dionysius edocebat, vel non. Si non, ergo erat indoctus; ergo Dionysius illum instruens contra suam doctrinam quam hic tradit, operatus est. Si sic, ad quid illum instruit contra Lyrici monitum scitissimum pariterque verissimum *in silvam ne ligna feras?* Aut quomodo instruere potuit non existentem in potentia?

Respondetur doctum et indoctum posse sumi dupliciter. Sumitur doctus primo in re, secundo in desiderio. Sumitur indoctus primo contrarie, secundo privative. Indoctus contrarie ille est in quo non solum non datur facultas secundum quam indoctus est, verum etiam datur habitus contrarius dimicans cum illa facultate; sicut habens scientiam practicam mundialium est indoctus contrarie ad practicam scientiam spiritus. Indoctus privative ille est in quo non supponitur habitus contrarius facultati addiscendae, sed nec ipsa facultas invenitur; sicut indoctus in philosophia ipsa philosophia caret, habitum tamen non habet oppositum philosophiae. Cum ergo Dionysius a mystica disciplina arcendos indoctos docet, loquitur de indoctis contrarie. Indocti enim privative non debent excludi ab hac disciplina caelesti; cum sciamus sapientiam, schola celeberrima constructa, ancillas suas misisse et mediis illis parvulos et insipientes vocasse. Isti autem indocti privative et sunt indocti in re: quia revera scientia carent; et etiam sunt in desiderio docti, cum scientiam habere concupiscunt. His ergo tradenda est scientia mystica, non indoctis contrarie aut in re doctis; his, quia supponun-

(383) §. 3; *Opera omnia B. Alberti Magni*, ed. Vivès, t. XIV, p. 822a. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 1000, §. 2.

(384) *De Mystica Theologia*, cap. 1, §. 3; ed. Vivès, t. XIV, p. 823a.

tur in actu; illis, propter habitum, quem deponere renuunt, nimiae adhaerentiae ad existentia creata et speculabilia et renuentiae, ut minus ex parte operis, ad fruibilia.

Per quae ad urgentiam patet. Timotheus enim erat absdubio doctus in re in sacra mystica facultate, in qua simul erat doctus in desiderio, non respectu eòrum quae sciebat, sed relate ad plura quae intra limites eiusdem facultatis ignorabat, in quibus ab Areopagita instruebatur.

Haec et alia his similia docet sanctus Dionysius toto illo capite; in quo et sequentibus eius sollicitudo eo tendit, ut mentes contemplantium ad divinam caliginem invitet, in qua derelinquentes quidquid ab ipsis cognoscibile est, Deum aliquid aliud esse infinite sublimius cognoscant illumque cum omnium aliorum negatione contemplentur. Haec est Dionysii applicatio in illo capite, hoc studium, quin de phantasmatibus agat.

350. Opponis: Phantasmata sunt velum interiectum inter contemplantem et obiectum contemplatum. Sed in contemplatione quam hic docet Dionysius, non datur velum inter contemplantem et obiectum contemplatum. Ergo nec phantasmata. Minor, in qua difficultas consistit, expressa est apud Areopagitam capite praesenti (385), ubi ait: divina essentia *non velate, et vere apparet his, qui immunda, et munda transeunt.*

Hoc solum verbum quod in toto illo capite contra nostram conclusionem militare videtur, patroni sententiae adversae alto silentio praetereunt, tantummodo ea quae initio huius § retulimus, opponentes. Verum enimvero nec in hoc subsidium aliquod pro ipsis inveniri posse ostendemus. Considerat data verba Albertus Magnus et contra nostram conclusionem hoc argumentum confecit(386): *Videtur sibi* (Dionysius) *contradicere in his, quae hic addit. In primo enim capite Cael. Hierarchiae dixit, quod « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum »; hic autem dicitur, quod illis, qui omnia transcendunt, apparet non velate. Ergo videtur sibi contrarius.* Vides argumentum Alberti in omnibus cum facta obiectione conveniens? Solutionem audi et videbis quod inter ea sancti Doctoris testimonia nulla adest oppositio. Ait enim Albertus (387):

Sed dicendum ad 1 quod contemplatio Dei potest dupliciter considerari: aut quantum ad id, in quo contemplamur Deum, sive quantum ad principium contemplationis, et sic loquitur Dionysius in Cael. Hierarch. quod « non possumus videre divinum radium in hac vita sine velamine signorum, vel effectuum, quia nunc videmus per speculum, et in aenigmate.» Vel quantum ad finem contemplationis, sive quantum ad id, quod per contemplationem quaerimus: et sic est ipse Deus non velatus, ad quem secundum ultimum nostrae naturae pervenimus, in quo intellectuales naturas attingimus: frustra enim esset ratiocinativa inquisitio, nisi perveniretur ad intellectivam unitionem. Et sic loquitur hic.

Solutionem istam iam supra ex D. Thoma accepimus eaque in tota hac quaestione frequentissime usi fuimus, praesertim conclusione 3 et toto § 12, reduciturque ad hoc quod contemplatio quoad sui initium exposcit phantasmata, non autem quoad terminum seu iudicium. Quandoquidem contemplatio non terminatur ad phantasmata, sed ad veritatem, quam per connotationem ad phantasmata attingit; nec talis contemplatio iudicat illam immaterialem veritatem esse phantasma, quin potius ipsam supra omnia phantasmata et omnia creata veneratur contemplaturque.

351. Placet Dionysii verba in obiec-

(385) §. 4; *Opera omnia B. Alberti Magni,* ed. Vivès, t. XIV, p. 826ª. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 1000, §.3.

(386) *De Mystica Theologia,* cap. 1, §. 4, dub., num. 1, arg. 1; ed. Vivès, t. XIV, p. 828ª: .. *quae hic dicit: in primo...*

(387) *Ib.,* ad 1; p. 828ᵇ: ... *signorum et effectuum...*

tione proposita reproducere et integrum textum offerre, ut solutio data clarius pateat et quidquid difficultatis est in hac gravissima controversia, superetur. Igitur ait Dionysius (388): *Deus non velate, et vere apparet his, qui immunda, et munda transeunt, et omnem omnium sanctarum extremitatum ascensum superveniunt, et omnia divina lumina, et sonos, et sermones caelestes derelinquunt, et ad caliginem introeunt, ubi vere est, sicut eloquia dicunt, qui est super omnia.* Qui sint caelestes sermones, qui soni caelestes et lumina, de quibus hic agit Dionysius, vide in eius maximo expositore Alberto Magno (389). Dignissimum observatu est quod doceat Dionysius hos sonos, hos sermones, haec lumina derelinquenda esse a contemplatore, ut valeat ad caliginem introire, *ubi vere est, qui est super omnia.* Non possunt adversarii nostri tria nobis negare. Primum est, quod divina lumina superant in sui perfectione phantasmata. Secundum est, quod non est divina contemplatio, etiam perfectissima, in qua non dentur haec lumina, soni aut sermones, immo quo perfectior est contemplatio, eo et illa magis requiruntur. Tertium est, quod divina lumina confortant intellectum iuvantque ut Deum cognoscere possit. His suppositis, mirissimum videtur, inquam, haec divina lumina, etc. deserenda esse a contemplante. Nonne haec pro quacumque nostra contemplatione apprime necessaria sunt? Si in omni contemplatione nostra inveniri necesse est, quomodo praecipimur ea derelinquere? Estne possibile quod id quod necessario exigitur, deseratur? Non est implicatio manifesta quod idem simul derelinquatur et adsit? Non est prorsus absonum quod id quod intellectum confortat ad cognoscendum, veluti obstans cognitioni deseratur ab intellectu, dum cognoscit? Immo potius diceretur quod intellectus debet active inhaerere, dum cognoscit, iis quibus ad cognoscendum confortatur. Et cum, ut diximus, perfectiora sint lumina phantasmatibus, si lumina deserenda sunt, potiori iure erunt phantasmata deserenda.

Gravissimam hanc difficultatem formalissimis terminis proposuit Albertus, dubio allegato (390) sic procedens: *Praeterea, divina lumina* (adde et phantasmata) *dantur nobis, ut confortent intellectum ad cognoscendum Deum; sed eunti ad finem non est relinquendum illud, quod iuvat ascensum ad finem; ergo videtur, quod non debeamus relinquere divina lumina* (et phantasmata) *ad cognoscendum Deum, sed fortiter eis inhaerere.*

Hoc argumentum propositam a nobis difficultatem quoad omnes suas partes comprehendens solvit laudatus Doctor in hunc modum (391): *Ad 5 dicendum, quod divinis luminibus, id est, a Deo nobis immissis* (et etiam phantasmatibus) *debemus inhaerere non sicut obiecto, sed sicut his, sub quibus videtur obiectum, et quibus confortatur intellectus noster; quia in eis non sistit desiderium nostrum sicut in summo bono.* Haec egregius iste Doctor; quibus nedum quae in hac conclusione diximus vera esse constat, verum etiam ad hoc reducitur quidquid in hac difusissima quaestione dictum est. Unde liquet quod Dionysius nec sibi, nec nobis contrariatur. Liquet etiam quod quoties sancti Patres et magistri spiritus dicunt phantasmata esse derelinquenda, loquuntur, ut supra dicebamus, de derelictione mystica, hoc est, praecipiunt quod in eis non est sistendum, sed ulterius transeundum ad contemplandum summum bonum, quod est terminus et centrum totius nostri desiderii. Illis inhaerere debet contemplans non sicut obiecto contemplato, sed sicut confortativo ipsius et sicut obiecto sibi pro hoc statu modo prius dicto convenienti, ad cuius instar obiectum proprium suae contemplationis contempletur. Et obiter nota ex modo et ex prius dictis quam sine fundamento Albertus Magnus soleat nostrae resolutioni oppositus reputari allegarique.

(388) *De Mystica Theologia*, cap. 1, §. 4; *Opera omnia B. Alberti Magni*, ed. Vivès, t. XIV, p. 826ª. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 1000, §. 3.

(389) Cap. 1, §. 4, expositio; ed. Vivès, t. XIV, p. 827ᵇ.

(390) *Ib.*, dub., num. 5; p. 828ᵇ.

(391) *Ib.*, dub., ad 5; p. 829ª.

§. XXII. Exploratur utrum Adam in statu innocentiae eiusque posteri, si felix ille status perdurasset, phantasmatibus ad contemplandum indiguissent.

352. Illum esse in praesenti animum nostrum dicebamus superius ut nihil quod ad gravissimam hanc quaestionem spectare possit, intactum pro viribus ingenioli nostri relinquamus. Omnes omnium contemplationum differentias lustravimus et eas omnes sine phantasmatibus implicare in homine viatore diximus. Restant adhuc plurima disputanda. Primum est: an Christus Dominus, dum apud nos fuit et modo in caelo, intelligat per conversionem ad phantasmata? Secundum est: an beati post celebrem reunionem animarum ad corpora phantasmatibus indigeant ut intelligant? Tertium est: an idem eveniet miseris illis aeternali carcere catenatis? Quartum: an, si homo conderetur in statu purorum aut naturae integrae, idem eveniret? Quintum denique est: an homo in statu iustitiae originalis phantasmatibus indigeret? Verum enimvero quia nostri muneris est ea tradere quae ad hominem purum viatorem et, ut supponi debet, ad finem supernaturalem elevatum spectant, idcirco nostra non refert disputare de Christo Domino: quia nec pure viator fuit, nec fuit aut est homo purus. Videantur nostri Salmanticenses loco supra allegato ex tract. XXI (392), ubi dubium solidissime dirimunt. Circa secundam et tertiam difficultatem dubium non excitabimus: quia licet illi puri homines sint, sicut et nos, viatores tamen non sunt. Ob connexionem doctrinae aliquid fortasse dicemus. Quartum ad nos pertinere non potest: cum illi homines non essent elevati ad finem supernaturalem. Ultraquam quod res non est disputatione digna, suppositis quae dicta sunt de viatore homine elevato et maxime contemplante per species infusas. Unde solum potest habere aliquam difficultatem in sententia Scoti iam referendi (393), reducentis phantasmatum indigentiam in poenam labis origineae, quam illi non contraherent. Et etiam in sententia eorum qui naturalem dependentiam intellectus nostri a phantasmatibus non agnoscunt. Ceterum in nostra sententia nec levissimam difficultatis umbram potest illud quaesitum habere. Unde tota disputatio devolvitur ad hominem in statu innocentiae constitutum. An videlicet Adam, dum in illo statu fuit, et tam ipse, quam eius posteri, si ab eodem felicissimo statu non cecidissent, per conversionem ad phantasmata intelligerent?

353. Qua in re duplex e diametro opposita versatur opinio et aliae mediae inter ipsas. Prima opinio est Scoti, in I *Sent.*, dist. 3, quaest. 3, art. 2, dub. 2 (394), asserentis intelligere cum dependentia a phantasmatibus datum esse hominibus in poenam peccati originalis. Unde consequenter docet hominem ante peccatum originale non habuisse talem dependentiam. Eandem sententiam sequuntur iuniores aliqui, sive illo motivo Scoti, sive alio ducti; conveniunt siquidem cum illo in eo quod Adam non indigebat discursibus aut phantasmatibus ut cognosceret. Quandoquidem supernaturalia cognoscebat per revelationem et naturalia per species a Deo inditas. Secunda sententia docet hominem in statu iustitiae originalis iuxta viae conditionem procedentem phantasmatibus indiguisse. Haec sententia est absdubio Divi Thomae, I part., quaest. 84, art. 7 et praecipue quaest. 94, art. 2. Ubi Caietanus (395), Bañez (396) et alii. Inter has sententias extreme oppositas distinguunt aliqui inter cognitionem rerum naturalium et rerum supernaturalium et dicunt quod ad cognitionem rerum naturalium et non ad supernaturalium cogni-

(392) disp. 20, dub. 1; t. XV, pp. 211[b]-223[b]. Duplex thesis datur num. 2 et 5, pp. 212[b] et 215[a].
(393) Cf. infra, num. 353.
(394) num. 24, littera g; ed. Vivès, t. IX, p. 148[a].
(395) Ed. Leon., t. V, pp. 326[a]-328[b] et 416.
(396) I, quaest. 94, art. 2; ed. 1614, t. I, pp. 467[a]-469[b].

tionem indigeret phantasmatibus. Datur et alia opinio quae a nobilissimis thomistis attribuitur Caietano, III part., quaest. 61, art. 2 (397), ubi ait quod solus Adam, dum conservavit iustitiam originalem, non eguit phantasmatibus, quibus sine dubio egerent eius successores, si status ille durasset. Veneror horum doctorum auctoritatem, percipere tamen non valeo quo fundamento Caietanus contrarius III[a] parte sibimetipsi in I[a] parte asseratur, eo vel maxime quia III[a] parte eorum quae I[a] parte dixerat meminit, nihil corrigens. Ad nostram ergo conclusionem accedentes, supponimus nos indiscriminatim loqui de omni contemplatione omnibusque personis ad statum naturae sanae spectantibus. Licet enim non negemus (398) inter contemplationes quas habuit Adamus et inter ipsum eiusque posteros discrimen aliquod adesse, quod in progressu aperiemus, illud tamen impedire non potest asserti universalitatem omnia felicissimi illius status individua et contemplationes comprehendentem.

354. Sit nostra octava conclusio: *Contemplatio quae habita fuit ab Adam in statu iustitiae originalis, non fuit sine phantasmatibus.* Conclusio universalis est, ut paulo ante dicebamus, illamque expressissime docet sanctus Thomas locis citatis et quaest 18 *De verit.*, art. 2 et 5 (399); et in II *Sent.*, dist. 23, quaest. 2, art. 2, ad 3 (400), ubi clare loquitur de cognitione rerum supernaturalium et mysteriorum fidei. Probatur ergo primo auctoritate eiusdem sanctissimi Praeceptoris, citato art. 2 ex I[a] parte (401), ubi ait: *Manifestum est autem ex praemissis, quod ex hoc, quod anima est accomodata ad corporis gubernationem, et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde, et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat.* Eadem claritate loquitur sanctus Doctor in allegatis locis.

355. Dices: Inibi D. Thomas loquitur de contemplatione naturali qua primus homo angelos cognoscebat, non autem de cognitione gratuita. Ergo licet cognitio prima non fuisset sine phantasmatibus, secunda sine phantasmatibus fuit vel, quod ad praesens facit, non constat ex D. Thoma fuisse cum illis.

356. Contra hoc tamen disputo sic primo et simul probo propositam assertionem: Etenim ex quo Adam non potuit cognoscere cognitione naturali angelos sine conversione ad phantasmata, habetur quod sine eadem conversione non potuisset illos aut Deum cognoscere cognitione gratuita. Ergo. Probo antecedens: Ratio propter quam primus homo non potuit cognoscere naturali cognitione angelos sine phantasmatibus, fuit primo, quia eius anima fuit eiusdem speciei cum nostra, ut de se patet docetque D. Thomas hic in argumento *sed contra.* — Fuit secundo, quia eius anima erat accommodata corpori perficiendo et gubernando secundum vitam animalem, ut ait ipse Doctor sanctus ibidem in corpore et observavit Caeietanus (402). — Fuit tertio, quia anima primi hominis vere et proprie erat unita materiae eamque ut talis informabat. — Fuit quarto, quia intellectus primi hominis erat vere coniunctus corpori. Unde in actu ipsius debebat exprimi haec coniunctio ad corpus, eoque phantasmata speculari. — Fuit quinto, quia obiectum intellectus primi hominis erat quidditas materialis. Unde etiam dum substantias immateriales cognoscebat naturali cognitione, non poterat non esse per ordinem ad quidditatem materialem, secus autem limites proprii obiecti transiliret. — Fuit denique, quia li-

(397) num. 2-3; ed. Leon., t. XII, p. 16.
(398) In ed. 1730 additur: « *quod* ».
(399) Ed. Vivès, t. XV, pp. 84[b]-86[b] et 91[b]-95[b].
(400) Ed. Vivès, t. VIII, p. 302[b].
(401) I[a], quaest. 94, art. 2.
(402) I[a], quaest. 94, art. 2, num. 2; ed. Leon., t. V, p. 416[a].

cet, dum naturali cognitione procedebat, cognosceret per species inditas, ut modo suppono, eae species recipiebantur ad modum recipientis, unde phantasmata concernebant. Ob haec et alia, de quibus in superioribus egimus, non potuit primus homo cognoscere nedum res materiales, verum nec immateriales substantias cognitione naturali sine recursu ad phantasmata. Atqui haec omnia et singula probant idem illi homini evenisse relate ad cognitionem gratuitam. Ergo. Maior liquet ex plurimis quae §§ praecedentibus tradidimus. Et minor probatur: Quia iisdem principiis probavimus hominem in statu naturae reparatae, etiam altissime contemplantem, etiam mediis speciebus infusis procedentem, non posse contemplari sine conversione ad phantasmata. Ergo pariformiter dicendum de homine sano, quin prudens aliqua discriminis ratio assignari queat. Quibus et conclusio, ut diximus, pluribus discursibus ex his construendis suadetur et facta obiectio penitus enervatur. Contra quam adhuc

357. Disputo secundo: Tametsi Divus Thomas in textu allegato non loqueretur de contemplatione gratuita primi hominis, sed solum de naturali, nec ibi dicta possent cognitioni gratuitae convenire, in illis aliis locis quae citavimus, loquitur expresse de utraque contemplatione. Quod cuique notum erit, si sanctissimum Praeceptorem audiat illo articulo 5 ex quaestione 18 *De Veritate,* ubi in corpore (403) ait: *Cognitio autem gratiae est elevatior, quam cognitio naturae, sed haec elevatio potest intelligi, vel quantum ad intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi: quantum ad intelligibile quidem per gratiam elevatur cognitio hominis sine mutatione status, sicut cum per gratiam fidei elevamur ad cognoscendum ea quae sunt supra rationem, et similiter per gratiam prophetiae: sed quantum ad modum cognoscendi non elevatur humana cognitio, nisi status mutetur. Modus autem, quo naturaliter cognoscit intellectus eius, est, ut a phantasmatibus accipiat, ut dictum est. Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet, quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata, et hoc est, quod Dionysius dicit 1 cap. Cael. Hierarch. quod « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Adam autem in statu innocentiae erat in statu viatoris. Unde in omni tali cognitione oportebat, quod aspiceret ad phantasmata. Illo autem modo cognoscendi non possunt essentiae Angelorum videri, ut iam dictum est. Unde nec naturali cognitione, nec gratuita Adam Angelos per essentiam cognovit, nisi forte ponamus eum per gratiam in altiorem statum elevatum.* Haec D. Thomas; in quibus expressissime loquitur de contemplatione tam naturali, quam supernaturali primi hominis per ordinem ad substantias separatas. Ex quibus

358. Disputo tertio et ostendo Angelicum Magistrum in textu a nobis allegato ex I[a] parte non solum agere de contemplatione naturali primi hominis, verum etiam de supernaturali et gratuita. Quod probo primo: quia in articulo ex I[a] parte loquitur D. Thomas de eodem quod loquitur in articulo ex quaestione 18 *De veritate.* Sed in hoc agit de utraque illa contemplatione. Ergo et in illo. Minor liquet ex modo lectis et maior patet ex processu in utroque articulo et etiam ex titulo utriusque. — Probo etiam: quia in primo articulo ex illa quaestione 94 primae partis agit sanctus Doctor de duplici illa cognitione. Ergo et in secundo. Patet ista: quia eandem materiam in utroque versat cum sola differentia quod in primo agit de cognitione intuitiva primi hominis erga Deum, qua negata, descendit ad explorandam cognitionem in-

(403) Ed. Vivès, t. XV, pp. 93[b]-94[a]: *Cognitio enim gratiae... vel quantum ad modum intelligibile, vel quantum ad modum intelligendi... ut dictum, est, in isto art. Unde... phantasmata. Isto autem modo...*

tuitivam ipsius erga angelos. Unde de eadem contemplatione locutum ambigendum haud est; alioqui serius disputator non foret, nec magistraliter aut methodice processisset. Antecedens, de quo posset aliquis dubitare, constat ex his quae in eo art. 1 docet sanctus Doctor: *Homo primus,* ait, *non impediebatur per res exteriores a clara, et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus super Genes. ad litteram: quod « fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae Essentiae quantam capiunt Angeli. » Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat, quam modo cognoscamus.*

359. Disputo denique: quia in ipso secundo articulo ex I[a] parte, quem allegavimus, loquitur clare D. Thomas non solum de cognitione naturali primi hominis, sed etiam de supernaturali. Quod probo primo ex auctoritate Dionysii ex libro *De Divinis Nominibus* (404) docentis triplicem esse motum animae nostrae. Primus est in quo a rebus exterioribus abstrahitur anima ad seipsam. Secundus, quo a seipsa ascendit ad angelos contemplandos. Tertius, in quo ab angelis *manuducitur ad bonum, quod est supra omnia, scilicet Deum* (405). Istos contemplationis gradus et praesertim in ore mystici Areopagitae non possum intelligere nisi de supernaturali contemplatione, ad quam tota mentis acies illius mysticorum Magistri semper dirigebatur. Hac ergo auctoritate D. Dionysii probat suam resolutionem D. Thomas (406). Subindeque in illa de naturali et supernaturali contemplatione primi hominis locutus est. — Probo secundo ex argumento primo quod conficit ex auctoritate D. Gregorii (407) dicentis: *In paradiso quippe assueverat homo verbo Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditia, et celsitudine visionis interesse.* Haec D. Gregorius prout relatus a D. Thoma, qui non aliter solvit argumentum, nisi per ea quae in corpore articuli continentur, dicens: *Unde patet solutio ad primum.* Modo ergo: tale argumentum de contemplatione supernaturali procedebat; non enim fruitur verbo Dei, qui cognitione solummodo naturali in Deum tendit, sed qui in altissima contemplatione supernaturali constitutus Deum fervidissime contemplatur. Hic est de quo veraciter dici valet quod sit assuetus verbo Dei perfrui et bonis angelis celsitudine visionis interesse. Huic ergo argumento de contemplatione supernaturali et valde elevata procedenti respondet D. Thomas cum doctrina a se tradita in corpore articuli. Quae solutio non ad rem esset, si de contemplatione supernaturali in corpore articuli locutus non fuisset. Est igitur verum nostrum assertum esse de mente D. Thomae. Unde thomistae oppositum defendentes vereor si ut vere thomistae procedant.

360. Probatur ultimo assertio contra Scotum datum numero 353: Etenim intelligere cum conversione ad phantasmata vel sine illa conversione est res omnino naturalis naturaliter competens intellectui hominis cognoscentis. Ergo nec allata est homini per peccatum, nec ab ipso est per peccatum ablata. Ergo non inflicta fuit in poenam peccati. Secundam consequentiam plane prima infert. Et antecedens est certum; agimus enim de principio naturali cognitionis humanae. Qui asserunt talem cognitionem a phantasmatibus non dependere, consequenter tenent phantasmata non esse principium talis contemplationis, nec ex parte principii requiri; unde ponunt contemplationem naturaliter a phantasmatibus independentem. Similiter qui dici-

(404) cap. 4, lect. 7; *Opera omnia D. Thomae,* ed. Vivès, t. XXIX, p. 445[a]. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 705, §. 9.

(405) l. c. et I[a], quaest. 94, art. 2, corp.

(406) I[a], quaest. 94, art. 2, corp.

(407) *Dialogorum libri IV,* lib. IV, cap. 1; Migne, P. L., t. 77, col. 317. — I[a], quaest. 94, art. 2, arg. 1; ed. Leon., t. V, p. 415[a]: ... *homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum...*

mus phantasmata esse obiectum contemplationis viae, ponimus phantasmata veluti principium naturale contemplationis, a quibus ista naturaliter dependet. Consequentia vero prima probatur: quia peccatum nec aliquid naturale attulit homini, nec aliquid ab illo abstulit naturale; ergo. Antecedens pro prima parte certo certius est et pro secunda est constans sanctorum et theologorum sententia, docentium primum hominem in gratuitis fuisse per culpam spoliatum. Unde gratuita amisit, ex quo Deum praecepti fractor offendit. In naturalibus autem non spoliatus fuit, sed vulneratus. Unde nihil a natura exactum perdidit, qui vulnera ignorantiae, malitiae, infirmitatis et concupiscentiae contraxit. Hunc discursum efficacissimum contra Doctorem Subtilem iudicamus, qui plurimis roborari posset, sicut et plurimis impugnari, ut ipsius soliditas clarius eluceret. Verum illa omnia debent in praesenti supponi. Unde lectorem remittimus ad Angelicum Praeceptorem I^{a} II^{ae}, quaest. 85, art. 2 et 3 et nostros Salmanticenses in commentario utriusque illius articuli (408) et eodem tractatu XIII, disp. 16, dub. 1 (409), ubi quidquid voluerit pro praesenti materia decisum solidissime comperiet.

Confirmatur primo ratio facta: In beatis nec ex indigentia, nec pro ipsorum placito invenitur aliquid quod inflictum est in poenam peccati. Sed beati pro suo arbitrio contemplantur per conversionem ad phantasmata. Ergo hoc modo intelligere non est poena peccati. Illatio sine calumnia est. Maior per se nota et minor continet doctrinam receptissimam inter theologos, III part., quaest. 11, art. 2; ubi in fine corporis (410) ait D. Thomas: *Animae beatae, et ante resurrectionem, et post intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi.* De quo postmodum dixit (411): *Ad 3 dicendum, quod licet anima Christi* (idem de beatis intellige) *potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata: poterat etiam intelligere se ad phantasmata convertendo.* Videantur Patres Salmanticenses haec ad illum articulum (412) mirissime comprobantes. Est ergo verum quod beati, quando ipsis placet, phantasmata speculantur. Quod sic neutiquam eveniret, si contemplatio phantasmatum, adhuc ex indigentia, foret poena subsecuta ad peccatum; quandoquidem nulla alia poena, quam necessario contrahimus, inveniri potest, adhuc pro arbitrio, in beatis.

Confirmatur secundo: Si homo consideretur in statu naturae purae aut integrae, intelligeret cum conversione ad phantasmata. Ergo phantasmata speculari nullum commercium habet cum labe originea. Probatur antecedens primo: quia obsonum prorsus est intellectum illorum miserabilium hominum ponere adeo a materia independentem ut posset sine phantasmatibus contemplari. Probatur secundo: quia Aristoteles, ut diximus § 18, statuit non posse hominem contemplari sine phantasmatibus; sed Aristoteles locutus est de homine secundum id quod ex propria natura habet, qualis esset, si consideretur in puris naturalibus; nihil enim novit, fide destitutus, de elevatione hominis ad finem supernaturalem, de supernaturalibus virtutibus aut peccato originali; ergo verum est illud antecedens.

§. XXIII. Plures auctoritates et argumenta explico diluoque.

361. Arguitur *primo* ex D. Augustino, lib. XV *De Trinitate,* cap. penult. (413) dicente: *Quae igitur est causa, cur acie fixa ipsam lucem videre non possis, nisi*

(408) Tract. XIII, l. c., t. VII, pp. 473^{b}-504^{b}.
(409) T. VIII, pp. 221^{a}-229^{a}.
(410) Ed. Leon., t. XI, p. 160^{a}: ... *Et hoc quidem* [« *etiam* » PGI] *oportet...*
(411) Ed. Leon., t. XI, p. 160^{b}: ..., *poterat tamen intelligere...*
(412) i. e. Tract. XXI, disp. 20, dub. 1; t. XV, pp. 211^{b}-213^{b}.
(413) *De Trinitate libri quindecim,* lib. XV, cap. 27, num. 50; Migne, P. L., t. 42, col. 1097: *Quae igitur causa est cur acie fixa ipsam videre non...*

utique infirmitas? Et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas? Hoc Augustini testimonio movetur Scotus (414) ad suam illam resolutionem, cuius paulo ante meminimus, capessendam; cum certe nullum fundamentum ad illam conferre possit.

Plures explicationes huius auctoritatis a nostratibus circumferuntur. Omnes illas ut genuinas et solidissimas veneror. Interim tamen litterae, ut par est, inhaerens, dico: quod Augustinus nihil aliud dicit, nisi quod dicimus omnes et ut fide sanctum venerari debemus. Adam in statu iustitiae originalis lucem increatam vidit (id est contemplatus est; contemplatio enim visio dicitur, iuxta D. Thomam, in III *Sent.*, dist. 35 (415)), ipsam increatam lucem videt seu contemplatur viator iustus spectans ad statum naturae reparatae. Verum Adam vidit *acie fixa;* iustus vero non *acie fixa* videt. Discrimen consistit in statu utriusque. Adam erat in statu felicissimo originalis iustitiae, in quo a nullo impediebatur quominus Deum *acie fixa* videret. In illo quippe constitutus ea felicitate fruebatur, qualem ex sacra Scriptura exprimit D. Thomas, dicta quaest. 94, art. 1 (416), dicens: *Sicut dicitur Ecclesiast. VII: « Deus fecit hominem rectum. » Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara, et firma contemplatione, etc.* Quocirca cum non impediretur a rebus exterioribus, nec ab inferiori portione, quae subdita superiori erat, ideo *acie fixa* lucem increatam videbat. Econtra vero, quia post culpam verum est quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam et deprimit sensum* (417), idcirco iustus reparatus non potest Deum *acie fixa* videre. Unde exclamat: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius* (418)? Haec aggravatio spiritus depressiva quam corpus causat, hoc ab exterioribus rebus impedimentum effectus sunt, fateor, peccati originalis, sicut et quod non possimus veritatem increatam *acie fixa* contemplari. Ceterum his obstaculis ablatis, remanet ad impossibilitatem contemplandi sine phantasmatibus quod homo viator sit et eius intellectus coniunctus est corpori passibili. Unde Adam poterat quidem Deum *acie fixa* videre, non tamen sine phantasmatibus contemplari. Nos autem nec possumus Deum sine phantasmatibus contemplari, eo quod, sicut fuit Adam, sumus homines viatores; nec possumus Deum *acie fixa* cognoscere propter culpam. Quod discrimen angelice a D. Thoma describitur dicta quaestione, art. 2, per haec verba: *Ad 2 dicendum, quod hoc, quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis: sed ex hoc, quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.*

362. Arguitur *secundo:* Contemplatio status iustitiae originalis esset per species a Deo inditas. Ergo sine conversione ad phantasmata. Patet ista: quia ideo nos intelligimus per conversionem ad phantasmata, quia desumimus species a rebus. Antecedens autem est expressum D. Thomae, loc. cit., art. 3 (419), ubi ait: *Ad 1 ergo dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi, quos caeco nato Christus dedit, sunt alterius rationis ab oculis, quos natura producit.*

Respondetur primo negando antecedens. Ad cuius probationem dicimus:

(414) I *Sent.*, dist. 3, quaest. 3, num. 24, littera g; ed. Vivès, t. IX, p. 148.

(415) III *Sent.*, dist. 35, quaest. 1, art. 2, qla 2, corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 583ª: *Et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat.*

(416) Ex 1ª parte.

(417) *Sap.*, c. IX, v. 15; Hetzenauer, p. 609: *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.*

(418) *Rom.*, c. VII, v. 24. — In ed. 1730 legitur: « *liberavit* » pro « *liberabit* ».

(419) Ed. Leon., t. V, p. 417ᵇ: ... *natura produxit.*

quod D. Thomas ibi loquitur de speciebus per accidens inditis. Et cum species sic infunduntur, nullum motivum est ut viator homo, qui iis speciebus utitur, phantasmata non speculetur. Est et alia ex parte falsum antecedens: quia quoad infusionem praedictam specierum eodem modo loquitur de omnibus qui ad statum iustitiae originalis, casu quo permansisset, spectassent. Quod quidem falsum est: nam descendentes ab Adam species per sensus acquirerent, quibus naturalia cognoscerent. Decuit tamen quod Adamo species illae infunderentur: quia ille non solum constitutus est in statu illo, sed fuit primus magister rectorque omnium qui ad illum statum pertinerent; praefuit etiam piscibus, animalibus et volucribus, quibus ad se venire potentibus in signum subiectionis nomina imposuit iuxta ipsorum proprietates. Ad quae necessaria erat maxima comprehensio notitiaque, quam ipse sua industria comparasse non poterat tunc productus. Unde adfuit in eo speciale motivum ut illas species per infusionem haberet, quod in a se descendentibus non daretur. Subindeque ex hoc duplici capite nutat illud antecedens. Videatur D. Thomas in III *Sent.*, dist. 23, quaest. 2, art. 2, ad 1 (420).

Respondetur secundo distinguendo antecedens ipsum: quod falsum est de contemplatione naturali propter dicta et verum de contemplatione qua frequentissime fruerentur pertinentes ad illum statum per intelligibiles effectus et ex irradiatione divini luminis, pro qua contemplatione species perfectissimae requirebantur. Ceterum cum istae reciperentur in intellectu coniuncto corpori hominis viatoris, ex hoc habebant quod phantasmata connotarent, ut fusissime conclusione quarta probatum a nobis est, tum rationibus, tum expressissimis auctoritatibus D. Thomae. Unde nihil in praesenti addendum est: quia in hoc idem de Adam dicendum est ac de aliis iustis reparatis, eo quod cum discrimine inter status stat convenientia in necessitate phantasmatum, ut perspicue docuit D. Thomas numero 357, ibi: *Unde nisi homo in alium statum mutetur, oportet, quod etiam in cognitione gratiae, quae est per revelationem divinam, semper intellectus inspiciat ad phantasmata.* Quibus sine ambiguitate docet quod, nisi homo viator deserat viatoris statum, ipsius intellectus debet semper ad phantasmata inspicere.

363. Arguitur *tertio:* Phantasma est velum inter contemplationem et obiectum contemplatum. Ergo sine illo contemplatus est Adam in statu iustitiae originalis. Probatur consequentia primo: Illud velum est medium inter potentiam et obiectum. Sed Adam sine medio Deum contemplatus est, ut tenet Magister *Sententiarum* in IV *Sent.*, in principio (421) et D. Augustinus, lib. LXXXIII *quaestionum,* quaest. 51 (422). Ergo sine phantasmatibus.—Probatur secundo: Contemplatio, velo interiecto, est aenigmatica et obscura. Sed Adam sine ullo aenigmate aut obscuritate Deum contemplabatur. Ergo.—Probatur tertio:Quia ex D. Ioanne Damasceno, lib. II *Orthodoxae fidei,* cap. 11 (423), Adam contemplabatur Deum sicut angelus. Angelus sine velo contemplabatur. Ergo et Adamus. — Probatur quarto : Contemplatio Adae fuit media inter nostram et beatorum. Sed contemplatio nostra est cum phantasmate et specie distincta ab obiecto, quibus caret beatorum contemplatio. Ergo contemplatio Adae fuit quidem media specie creata, sed sine phantasmate. — Probatur quinto: Contemplatio quae sine phantasmatibus non est, est imperfecta et idcirco denegatur angelis. Contemplatio Adae fuit perfectissima, ut omnes Patres ac theologi fatentur. Ergo. — Probatur sexto: Dependere a phantasmatibus est maxima imperfectio, tum quia phantasma est creatura; tum ob alia cuique obvia.

(420) Ed. Vivès, t. VIII, p. 302a. — In ed. 1730 erronee legitur: « *in 3. d. 23...* ».

(421) dist. 1, cap. 5; Quaracchi, 1916, t. II, p. 747.

(422) *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus,* quaest. 51, num. 4; Migne, P. L., t. 40, col. 33.

(423) *Expositio accurata fidei orthodoxae,* lib. II, cap. 11; Migne, P. G., t. 94, col. 915. — In ed. 1730 erronee legitur: « *lib. 3* ».

Sed Adam fuit perfectissimus et a nulla creatura dependens, cum omnibus dominaretur. Ergo contemplatus est sine velo phantasmatum.

Respondetur negando consequentiam, quae nulla ex tot probationibus evincitur. Ad probationem primam distinguitur maior: *est medium* naturae, conceditur; culpae, negatur maior et sub eadem distinctione minoris negatur consequentia. Solutio est D. Thomae loco citato ex II *Sententiariis* (424) sic explicantis auctoritates dicentium primum hominem cognovisse Deum sine medio. Est enim duplex medium: aliud a natura exactum, aliud per culpam introductum. Sine hoc contemplatus est Adam, non tamen sine primo; alioqui eius natura diversae rationis foret ac nostra est. Et licet nos simus adeo inferiores relate ad statum naturae sanae, participes tamen sumus illius excellentiae magna ex parte, semper vero cum discrimine. Quod vidit sanctus Thomas loco citato ex *Sententiariis*, art. 1, ubi triplicem modum videndi Deum exponit et de secundo, qui est angelorum proprius, ait (425): *Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam per statum culpae, sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur, et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis iustitiae.* Medium autem a natura hominis viatoris exactum sunt phantasmata, eoque sine illis non datur contemplatio hominis viatoris.

Ad secundam probationem dicendum cum laudato D. Thoma: aenigma importare quidem obscuritatem, quae triplex esse potest relate ad creatum intellectum. Prima, quae ipsi competit quia ex nihilo factus est. Et haec omni intellectui creato convenit; quocirca ex natura sua Deum non valet intuitive videre. Secunda convenit intellectui qui inquisitivus est ac ratiocinativus. Et haec convenit intellectui cuiuscumque hominis, quantumvis perfecti. Et ideo non potest homo Deum videre nisi ex creaturis. Tertia obscuritas est effectus culpae ad ipsam consecutus ex corruptione carnis animam aggravantis. Sine prima obscuritate contemplatur seipsum Deus; sine secunda contemplatur Deum angelus; sine tertia contemplabatur Deum homo sanus. Et homo sanatus contemplatur Deum cum triplici dicta obscuritate. Hoc est, natura horum contemplantium considerata. Si namque miserentis Domini pietas attendatur, gratiam benignissimus confert qua angeli hominesque sani et sanati eleventur ad ipsum videndum ex gratia sicut ipse ex natura se videt, hoc est, intuitive. Et similiter hominem sanum elevavit per gratiam ad contemplandum modo proprio angelicae naturae; quod etiam facit cum sanato homine evehens illum ad contemplandum sicut sanus et sicut angelus, ut vidimus ex D. Thoma ad primam probationem.

Per quae patet ad tertiam probationem. Dicimus enim cum D. Thoma, *De verit.*, quaest. 18, ad 12 (426), quod angelo secundum suam naturam non competebat videre Deum, sed per gratiam. Contemplabatur autem Deum, sua natura attenta, perfectissime et sine ratiocinio, cuius expers est ipsius intellectus. Et ad sic contemplandum elevatus est per gratiam primus homo; et ideo dicitur quod sicut angelus contemplabatur.

Ad quartam probationem negatur consequentia, quam praemissae non inferunt. Media utique fuit contemplatio Adae inter nostram et beatorum contemplationem: quia, ut modo dicebamus, contemplabatur per inspirationem internam et irradiationem divinae lucis, qualiter angeli in statu naturae conditae contemplabantur. Quae contemplatio media est inter nostram et beatorum contemplationem. Et ob hoc dicitur media Adae

---

(424) II *Sent.*, dist. 23, quaest. 2, art. 2, ad 3; ed. Vivès, t. VIII, p. 302[b].

(425) corp.; ed. Vivès, t. VIII, p. 300[a]: ..., *etiam post statum culpae*...

(426) *De veritate* quaest. 18, art. 1, ad 12; ed. Vivès, t. XV, p. 84[a].

contemplatio, non propter motivum confictum ab arguente.

Ad quintum distinguitur maior : *imperfecta* relate ad intellectum separatum, concedo; coniunctum, nego maiorem. Solutio est D. Thomae, loco citato *De verit.*, art. 5 (427), ubi ait : *Ad 5 dicendum, quod intellectus Adae non patiebatur defectum alicuius perfectionis, quae sibi inesse deberet: habebat tamen aliquos defectus naturales, inter quos unus erat, quod oportebat eum in cognoscendo ad phantasmata inspicere, quod quidem intellectui humano naturaliter convenit, ex hoc quod est corpori unitus, et ex hoc quod per naturam suam est infimus in ordine intellectuum.* Et art. 2, ad 1 (428), inquit: *Nihil tamen prohibet dicere, quin aliquid imperfectum homini in illo statu competebat. Non quidem quantum ad id, quod debetur suae naturae, sed per comparationem ad naturam digniorem. Non enim fuit tantae perfectionis humana natura in sua conditione, quanta angelica, vel divina.*

Ad ultimam respondetur distinguendo maiorem: *dependere* propria et rigorosa dependentia, transeat; dependentia quae est idem ac usus, nego maiorem. Explicatur solutio: Etenim quod contemplatio non possit sine phantasmatibus dari, stat dupliciter: primo cum dependentia rigorosa ab ipsis; secundo sine tali dependentia. Tunc (429) contemplatio dicitur rigorose a phantasmatibus dependere, quando illis utitur ita ut contemplans in eorum speculatione fatigetur propter corporis aggravationem et alia. Tunc contemplatio quae utitur phantasmatibus, ab illis non dependet, quando contemplans in eorum speculatione neutiquam fatigatur, nec obstaculum datur a quo valeat impediri aut retardari. Unico verbo: tunc contemplans rigorose dependet a phantasmatibus, cum illis utitur ut indigens. Tunc non adest illa dependentia, cum eis utitur ut dominus. Exemplo rem illustro: Etenim Adamo necessarius erat esus de ligno vitae ad vitam prorogandam. Et tamen non dependebat a fructu illius arboris, sed illo tanquam dominus utebatur. Similiter Adamo necessaria erat lingua ad loquendum, pes ad ambulandum, manus ad laborandum, etc. Iisdem utimur et nos. Ast illis utimur ut egentes atque ideo cum dependentia; ille vero sine dependentia, quia illis ut dominus utebatur. De eo enim dictum est *Genes.*, cap. I (430): *Praesit universae creaturae,* videlicet materiali. Et repugnat quod dominus alicuius ab ipso proprie dependeat. Idipsum de phantasmatibus dicitur. Sic solvit hoc argumentum Magister Bañez (431) supra datus estque solutio iuxta D. Thomam, I[a] part., quaest. 96, art. 2 (432), ubi ait: *In statu innocentiae* (Adam) *animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis, et rebus inanimatis non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo earum auxilio.* Considera haec ultima verba et propositum discrimen comprehendes.

364. Arguitur *quarto* et est replica contra solutionem praecedentem: quoniam D. Thomas, III[a] part., quaest. 61, art. 2 (433), inquirit: *Utrum etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta?* Resolutio negativa est illamque probat ex perfectione illius status, dicens: *Cuius ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis. Sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus.*

---

(427) p. 94[a].

(428) p. 86[a].

(429) « *tum* » pro « *tunc* » in ed. 1730.

(430) v. 26; Hetzenauer, p. 1: *Et praesit piscibus maris, et..., universaeque terrae,...*

(431) I[a], quaest. 94, art. 2, §. *Pro decisione*; Duaci, 1614, t. I, p. 468[a].

(432) corp.; ed. Leon., t. V, p. 428[a]: ... *homo dominatur* [« *dominabatur* » PDb] *non quidem...*

(433) Ed. Leon., t. XII, p. 15: *Utrum ante peccatum...*

Post quae inquit: quod *contra hunc ordinem esset, si anima perficeretur vel quantum ad scientiam, vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod sit in sacramentis.* Unde concludit (434): *Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem.* In eadem doctrina perseverans in solutione ad 2 ait: *Post peccatum anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.* Haec est summa doctrinae a D. Thoma tradita eo articulo. Ex qua contra nostrum assertum et ultimam solutionem numero praecedenti datam sequentes discursus efformo.

Primus est: Quia in statu naturae sanae superiora non poterant dependere ab inferioribus; ideo pro illo statu non data sunt sacramenta, ne superiora a rebus materialibus et sensibilibus dependerent. Sed phantasmata sunt res materiales ac sensibiles animae subiectae, sicut sensibilia in quibus sacramenta sunt. Ergo pro contemplatione illius status non fuerunt necessaria phantasmata.

Secundus est : Qui phantasmatibus utuntur, eorum usum dirigunt ad scientiam conparandam. Sed contra excellentiam status iustitiae originalis erat quod anima perficeretur quantum ad scientiam per aliquid corporale *quod sit in sacramentis.* Ergo et quod quantum ad scientiam perficeretur per corporalia phantasmata.

Tertius est: Discrimen inter statum naturae sanae et sanatae est quod in hoc *anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.* Sed qui cum conversione ad phantasmata contemplantur, eis utuntur ad sui perfectionem quantum ad superiorem partem, videlicet ad scientiam comparandam. Ergo in statu innocentiae non contemplatus est homo cum conversione ad phantasmata.

Nec tibi proderit recurrere ad dependentiam illam impropriam et large sumptam cum mero usu phantasmatum coincidentem, ac dicere quod Adam usus fuit phantasmatibus; verum illis usus est ut dominus, non ut indigens, sicut etiam usus est lingua, etc., ut in fine numeri antecedentis.

Hoc, inquam, tibi non proderit. Primo, quia idipsum dici posset de sacramentis, videlicet quod eorum sensibili materia uteretur Adam non ut indigens, sed ut dominus, a qua proinde non dependeret nisi quadam impropria ac minus rigorosa dependentia. — Secundo, quia D. Thomas ponit hominem sanum ab omni genere dependentiae immunem respectu rerum materialium, quae sibi absdubio erant subiectae. Verba sancti Doctoris dedimus et modo iteramus: *Nullo modo dependebant ab eis.* Inter *nullo modo dependere* et *dependere aliquomodo* medium non adest; sunt quippe contradictoria.

Verum enimvero solutio modo data et in solutione ad ultimam probationem praecedentis argumenti magis expensa sustinenda est, quae a nullo qui vere theologus sit non reputabitur solidissima. Etenim non ex eo quod status iustitiae originalis adeo sublimis fuerit, negandum est quod in illo constituti nullis instrumentis aut nulla re materiali uterentur vel ad laborandum corporaliter, vel spiritualiter. Positus est Adam a Deo in paradiso voluptatis *ut operaretur* (435). Non poterat operari sine aliquo instrumento et separato et coniuncto; sine manu quidem quomodo operaretur? Rursus, Adam egebat visu ad videndum et similiter visibili materiali. Si namque visu careret, quantumvis gratia fulgidum omnibusque illius status privilegiis decorum contempleris, nihil videbit. Et pariter si

(434) Ed. Leon., t. XII, p. 15[b]: *...ordinantur in remedium... in quantum ordinantur ad...*

(435) *Gen.*, c. II, v. 15.

visibile non adesset, etiamsi Adamum ut alium Argos confingas, videbit nihil. Dependebat ergo Adam a visibili ut visionem haberet et a potentia visiva ut eliceret visionem, et sic de aliis sensibus externis. Insuper dependebat a sensu communi ut sensuum externorum species eorumque sensationes perciperet. Indigebat phantasia communiter dicta ut sensus communis sensationem cognosceret. Ac denique phantasia et aliis sensibus eorumque sensibilibus indigebat ut illorum species ad intellectum venirent. Contra quod non est quod species per infusionem haberet. Tum quia hoc fuit per accidens et non quatenus homo erat aut quatenus ad statum iustitiae originalis spectabat, sed quatenus in illo statu primus et magister erat, prout docet D. Thomas quaest. 18 *De veritate* (436) iam citata. Et quod per accidens habuisset sine sensibus quod ab illis habiturus erat per se, non aufert dependentiam per se a sensibus. Tum etiam, quia licet species infusas haberet, quod tantum ex hac infusione infertur est quod notititam rerum haberet sine acquisitione ac proinde sine dependentia ab eis. Verum in exercitio facultatis infusae et in rerum experimento a sensibus dependebat: non enim musicam sibi inditam exerceret sine ministerio sensuum et sensibilium. Est ergo indisputabile quod Adam eguit hisce sensibilibus eorumque sensibus. Et etiam indisputabile est quod si sacramenta sibi necessaria forent, ab illis dependeret dependentia pugnante cum sui status perfectione. Discrimen inter haec reperire nostri muneris est et quanquam arduum appareat, non est insuperabile.

365. Igitur quod numero 360 diximus de peccato originali, idipsum de gratia naturae sanae affirmare debemus: quia contrariorum eadem, contrarie tamen, est disciplina et ratio. Quocirca gratia haec naturam, quam evexit, non destruxit. Unde quidquid ipsi naturae naturale erat, conservavit decoravitque pretiosissimis ipsius gratiae favoribus. Unico verbo: idem quod de peccato dictum est quoad hoc quod nihil naturale abstulit, nec attulit naturae, quam deturpavit. Sed gratiam eliminans omnia principia naturalia percussor deordinavit et bellum domesticum introducens prius gratiae beneficio foederata divisit. Hoc etiam fecit gratia originalis iustitiae. Naturam ad ordinem supernaturalem evexit et omnia principia naturalia roboravit, ita ut summa pace fulgerent et propria munia secundum uniuscuiusque conditionem perfectissime obirent.

Huic principio, quod proculdubio inconcussum est, duo addenda sunt. Primum est: speculationem phantasmatum esse prorsus connaturalem intellectui hominis viatoris. Patet hoc ex omnibus hactenus dictis, quibus affatim declaratum est. Unde huius veritate sic ostensa, transeamus ad secundum, quod consistit in eo quod sacramenta non sunt naturaliter exacta ab hominis natura, nec sunt illi ex iure naturae necessaria; sic enim forent necessaria absolute, quod penitus falsum est. Insuper nec sunt homini necessaria ad consequendam salutem necessitate finis; potuit quippe Deus decernere hominum salutem aliis mediis consequendam. Sunt tamen necessaria ad melius, sicut equus ad iter agendum, ut docet D. Thomas in IV *Sent.*, dist. 1, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3 (437); de hacque necessitate loquitur D. Thomas in tota hac quaestione 61 (438), in cuius articulo 2 est textus in cuius expositione insudamus. Videre pro his dicendisque debent gravissimi nostri Salmanticenses, tract. XXII, disp. 3, a num. 2 (439).

366. Ex his ergo, quae verissima sunt, iam licet duo brevissime supponere quae vera reputare debes, nisi velis ad voces reducere gravissimam controversiam.

(436) art. 4, corp. et ad 3; ed. Vivès, t. XV, pp. 89b-90a.
(437) Ed. Vivès, t. X, p. 14a.
(438) Ex IIIa parte.
(439) T. XVII, pp. 190a sqq. — In ed. 1730 erronee legitur: « *disp.* 2 ».

Quod si facias, nomina impone et dummodo rem retineas, tibi assentiam. Itaque supponendum est primo: quod dependens ab aliquo a propria natura exacto ab ipsaque natura in famulitium ipsius instituto non dependet ab eo dependentia rigorosa, sed ut dominus utitur ea facultate, eo instrumento, principio illo quod in ipsius obsequium destinavit natura. Et ultraquam quod hic est receptissimus theologorum sensus, ex textu obiecto D. Thomae clarissime comprobatur. Ait enim Doctor sanctus: *Sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires.* Suberat tunc mens Deo ita fideliter ac prompte ut sine ulla ex parte ipsius renuentia mente tanquam dominus uteretur. Similiter suberant menti vires inferiores animae ea felicitate ut sine ullo prorsus obstaculo illi obsequentissimae ministrarent.

Secundo supponendum est: quod quando aliquis dependet ab alio quod exactum ab ipsius natura non est vel si exactum sit, non ad nutum ipsius illi obtemperat, tunc sic dependens non procedit tanquam dominus, sed si id a quo dependet est res sibi subdita, dicit dependentiam rigorosam suoque dominio indecorosam. Hoc sic esse ex primo capite inde liquet: quia submittitur rei sibi subiectae et extraneae, quatenus illa ex propria natura non indiget. Idem ex secundo capite evenire constat: quia licet res a qua dependet sit sibi a natura destinata, repugnantia tamen qua illi inservit, manifestat ipsum non ut dominum procedere in usu illius rei, sed potius ut eius subditum.

367. Hincque iam pervia est difficultatis propositae enodatio. Dependebat Adam ante lapsum a phantasmatibus, sed illa dependentia non erat rigorosa, sed nominetenus, proprie tamen erat usus domini, eo quod phantasmata sibi erant a natura in ministerium destinata et aliunde phantasia sibi fidelissime ac promptissime famulabatur. Non eguit status innocentiae sacramentis: quia si haec pro eo statu data fuissent, ab illis dependerent homines illius status dependentia rigorosa, eo quod ab eorum natura non erant exacta sacramenta et aliunde erant domini illarum materialium rerum quibus sacramenta constarent. Subindeque foret illa dependentia rigorosa et indecorosa excellentiae illius felicissimi status. Egemus nos post labem originem phantasmatibus ab iisque proprie dependemus, eo quod licet sint a nostra natura prout in hoc statu necessario petita in nostrumque famulitium destinata, at quia ex aggravatione corporis et ex terrena inhabitatione sensus deprimitur, idcirco non ut domini illis utimur, quin potius ut servi quandoque famulamur. Subindeque dependentia quam ab illis dicimus, rigorosa ac propria est insimulque indecorosa, utpote per tenebrosam manum peccati originalis introducta.

368. Solvimus argumentum et exposuimus D. Thomae mentem, discrimen inter sacramenta et rem quam controvertimus assignantes. Superest ut ad discursus supra factos et e (440) textu D. Thomae deductos respondeamus. Ad primum eorum dicimus: quod non erat congruum dari sacramenta in statu iustitiae originalis; quia si darentur, illius status homines dependerent ab illis dependentia rigorosa pugnanteque cum illius status excellentia, quod de phantasmatibus non verificatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod homo spectans ad statum iustitiae originalis non potest perfici quantum ad scientiam per aliquid corporale *quod sit in sacramentis,* propter rigorosam ac repugnantem dependentiam quae ab illis rebus materialibus inde resultaret, quae nunquam ex phantasmatum usu resultare potuit. Unde non est similis ratio. — Ad tertium dicas quod discrimen inter animam hominis viatoris et pertinentium ad statum innocentiae consistit in eo quod licet in utroque statu concurrant mate-

(440) « *e* » deest in ed. 1730.

rialia ad perficiendam partem superiorem ipsius animae, in statu innocentiae non dependeret anima ab eorum concursu dependentia rigorosa, qua rigorosa dependentia dependet in nostro statu propter dicta. Solutionem inter arguendum datam approbamus. Ad obiecta in illam dicimus quod ad primum patet ex dictis. Ad secundum dicimus quod sunt eiusdem lineae perfectae aut imperfectae dependentiae. Unde contradictoria non sunt.

369. Et quia numero 353 retulimus opinionem dicentem Caietanum nobis in praesenti contrariari, videre placet quid in expositione huius 2 articuli D. Thomae doceat Caietanus. Vidit eminentissimus hic theologus difficultatem et quasi oppositionem doctrinae praesentis sancti Thomae cum illa quam de phantasmatibus tradiderat I[a] parte et alibi et, proposita obiectione, respondet sic (441): *Ad obiectionem autem in oppositum dicitur, quod intellectio Adae, quia ex speciebus non acquisitis ex sensibus, sed infusis a Deo procedebat, non dependebat a phantasmatibus: sed utebatur phantasmatibus, ut inferioribus, sicut anima utebatur corpore subdito.* Hoc ipsum de Adami tanus idipsum quod traditum est a nobis. Videlicet, quod Adam res ipsas materiales cognovit per species sibi per accidens infusas et mysteria fidei aliaque similia cognovit per species infusas per se. Unde in neutra earum cognitionum desumpsit species a rebus; quocirca non intellexit cum dependentia a phantasmatibus ut extractis ab acquisitis speciebus; habuit tamen dependentiam a phantasmatibus in utraque cognitione: quia nullum obiectum cognoscere potuit sine connotatione ad phantasmata. Quae dependentia impropria erat: quippe procedebat ut dominus et ut talis *utebatur phantasmatibus, ut inferioribus, sicut anima utebatur corpore subdito.* In quibus docet Caieposteris, si status ille durasset, ipsum sentire non est dubium. Cum hoc solo discrimine quod isti in cognitione naturali procederent per species a rebus desumptas. Verum cum ipsae res et species essent illis subiectae, propterea dependerent ab illis dependentia impropria; illis quippe uterentur *ut inferioribus.*

Quibus visis, videtur aliqualiter excedens censura qua Caietanum vexat sapientissimus Magister Soto (442), quam approbat Magister Bañez (443) pariter sapientissimus. Ille (444) *nervum tetigisse* addubitans et pro comperto statuens Caietanum in hoc discriminasse Adam a filiis, si durasset ille status, quod Adam non dependebat a phantasmatibus, sed illis ut inferioribus utebatur. Posteri autem a phantasmatibus dependerent. Unde tibi haec doctissime ac venerabilis Pater? In Caietano nec verbum est quod tibi praesto esse queat. Audi Caietanum de posteris scribentem dicentemque (445): *Est ratio dubii: quia in statu innocentiae filii Adae acquisivissent scientiam ex sensibilibus, ut auctor dicit I part., quaest. 101, ac per hoc superiora aliquo modo dependebant ab inferioribus.* Audi ipsum Caietanum immediate de Adami cognitione loquentem (446): *Sed nec de ipso Adam verificantur; quia animae primi hominis competebat modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, ut auctor dixit in I part., quaest. 94, art. 2. Intellectio enim per conversionem ad phantasmata dependet a phantasmatibus, ac per hoc* (observa) *superiora dependent aliquo modo ab inferioribus.*

Vide quod ipsissimis verbis exprimit Caietanus dependentiam a phantasmatibus intellectionis patris ac filiorum. Ex qua identica locutione non licet inferre illud discrimen inter filios et patrem. Unde dicimus quod tam absolute quam ex mente Caietani, licet inter Adam

(441) III[a], quaest. 61, art. 2, num. 3; ed. Leon., t. XII, p. 16[b].

(442) SOTO (Dominicus—), O. Pr., *Commentarii in Quartum Sententiarum,* dist. 1, quaest. 2, art. 2, §. *Vide;* Salmanticae, 1570, t. I, p. 35[a]. — In ed. 1730 legitur: « *Scoto* ».

(443) I[a], quaest. 94, art. 2, §. *Pro decisione;* Duaci, 1614, t. I, p. 468[a].

(444) SOTO, l. c.

(445) l. c., num. 2; t. XII, p. 16[a].

(446) *Ib.*

eiusque posteros discrimen adfuisset quoad acquisitionem specierum deservientium pro cognitione naturali, nullum tamen discrimen interfuisset in dependentia a phantasmatibus. Omnes enim a phantasmatibus dependerent dependentia impropria; uterentur quippe phantasmatibus *ut inferioribus, sicut anima corpore sibi subdito.* Et hanc impropriam dependentiam insinuavit Caietanus utrobique dicens *aliquo modo.* Et licet Caietanus dicatur non ad modum recte explicasse illum art. 2 quantum ad rem in illo disputatam, quod nostra non refert, quia de sacramentis non scribimus; noluimus tamen quantum ad phantasmata invindicatum relinquere, ut ostenderemus tantum theologum nobis in iis quae de phantasmatibus diximus, non contrariari.

370. Ex dictis in hac quaestione, quae caliga Maximini difusior est, necdum finita, habes Christum Dominum per ordinem ad phantasmata et etiam sine tali ordine intellexisse; quod, licet obiter, dictum a nobis est et auctoritate D. Thomae comprobatum. Habes etiam beatos eadem libertate gavisuros ut iam per ordinem ad phantasmata, iam sine phantasmatibus contemplentur. Habes etiam serio et fusissime expensum omnem hominem venientem in hunc mundum, dummodo secundum leges proprias huius status procedat, phantasmatibus indigere ad contemplandum, sive eliciat contemplationem naturalem, sive supernaturalem, sive affirmativam, sive negativam, sive acquisitam, sive infusam, sive contemplatio non sit vehemens, sive vehemens aut extatica sit, sive minus perfecta sit, sive omnium perfectissima. Et hoc ob motiva saepissime inculcata; quae omnia ad illud generalissimum principium revocari valent, nempe quaecumque illa contemplatio sit, est contemplatio hominis puri et viatoris, actus intellectus coniuncti corpori mortali, subindeque ab anima rationali unione amissibili informato. Haec omnia ex dictis habes et utinam ea pro votis dedissem. Sed a me factum quidquid meae tarditati concessum est, potes credere.

371. Sed rogas: Ex dictis non haberi quid dicendum sit de miseris damnatis post suarum animarum ad putrida sua corpora miseram reunionem. Intelligent cum conversione ad phantasmata, necne? Ratio dubitandi pro parte negativa est: quod intellectio illorum non erit actus intellectus coniuncti corpori mortali, nec istud informabitur unione amissibili ab anima rationali. Unde videtur quod iuxta principia a nobis iacta phantasmatibus non indigeant.Et augetur difficultas. Nam vel unio amissibilis animae rationalis ad corpus radicat indigentiam phantasmatum, vel non. Si non, corruit praecipuum fundamentum omnium nostrarum assertionum, ad quod, ut nuper dicebamus, alia omnia revocantur. Videlicet, quod unio amissibilis animae hominis illum constituit viatorem, cuius non est contemplatio sine ordine ad phantasmata. Si sic, ergo Christus Dominus apud nos manens ex indigentia usus est phantasmatibus.

Dicendum nihilominus est illos miserabiles intelligere non posse sine conversione ad phantasmata. Et absdubio durissimum foret concedere tristissimae illi turbae quod beatis concedimus et animabus in via perfectissimis et supremum virtutis apicem incolentibus denegamus. Sicque sentire omnes theologos non dubito. Sicque reipsa sentiunt nostri philosophi et Complutenses nostri, lib. III *De anima,* disp. 21, num. 125, (447), ratioque nostri Philippi (448) intentum suadet. Etenim damnati, dum superstites fuere, caelestium spiritualiumque obliti, toto conatu visibilibus ac corporeis dedebantur (449). Unde sicut semper cor-

(447) Disp. 21, quaest. 7, num. 125; Lugduni, 1637, t. IV, p. 574b.

(448) i. e. PHILIPPI A SSMA. TRINITATE. Frustra eius opera philosophica, theologica et mystica perlustravi; hanc rationem nullibi invenire potui.

(449) « *debebantur* » pro « *dedebantur* » in ed. 1730.

poreis intendebant, sic et in aeternum non nisi per ordinem ad corporea intelligere poterunt, puniti in eo ipso in quo peccaverunt. Ita laudatus theologus, cuius discursus pro re directe ad nos non spectante sufficiat.

Ad rationem dubitandi respondetur: quod unio inamissibilis animae rationalis ad corpus influit quidem in hoc quod intellectio sine phantasmatibus habeatur. Verum illa indissolubilis unio debet esse animae totale praedominium habentis in corpus hocque immortale et impassibile reddentis. Quod habebunt animae beatorum et non habebunt damnatorum animae. Ex quo in via corporibus non dominatae sunt, quinimmo ipsis miserabiliter inserviebant, consequens est quod ipsis reunitae nullatenus dominentur. Quod demonstrat illorum corporum passibilitas, quam quidem non haberent, si animae subderentur. Maneat ergo quod non quaevis inamissibilis unio animae ad corpus phantasmatum necessitatem excludit, nec omnis unio amissibilis phantasmatum indigentiam inducit. Primum patet ex dictis de damnatis. Et secundum in Christo Domino visum est, qui cum ex parte animae perfecte comprehensor foret, phantasmatibus non indigebat, quanquam unio animae ad corpus amissibilis erat. Et quia in beatis datur unio inamissibilis cum perfectissimo praedominio animae, propterea phantasmatibus non indigent. Econtra vero, quia in corpore hominum pure viatorum anima praedominium non habet, ut recte ponderant laudati nostri Complutenses (450), ideo indigent phantasmatibus. Per quae patet ad rationem dubitandi.

§. XXIV. An pro omnibus dictis contemplationibus ultra phantasmatum concursus requiratur actualis cooperatio phantasiae?

372. Ex omnibus dictis patet phantasmata necessaria esse pro hominis viatoris quacumque contemplatione. Non tamen constat an phantasmata sola sufficiant; an vero necessaria sit pro omni contemplatione actualis cooperatio phantasiae. Posseque unum sine alio considerari res certissima est. Quandoquidem licet in acquisitione scientiae aut cum contemplatio est circa obiectum cuius species non praesupponitur in thesauro contemplantis conservata, omnes teneant intellectum non posse contemplari sine phantasiae cooperatione phantasmata ministrante et cum intellectu activo species intelligibiles producente; dubitare tamen potest an cum iam scientia supponitur acquisita et species praeacceptae supponuntur conservatae in memoria intellectiva, possit intellectus scientia iam acquisita uti et in contemplationem exire quin phantasia actu aliquid operetur. Phantasiae nomine non intelligimus facultatem animae determinatam quae sic ob nominum penuriam nominetur, sed intelligimus phantasiam communiter dictam, quae praeter communem omnes sensus internos comprehendit, iuxta dicta a num. 174, de quaque in tota hac quaestione locuti sumus. Est ergo in praesenti duplex sententia. Prima tenet concursum phantasiae necessarium non esse pro quacumque contemplatione viae, etsi requiratur phantasmatum concursus. Hanc sententiam defendunt Magister Torre, II^{a} II^{ae}, quaest. 95, art. 6, disp. 14, conclus. 4 (451); P. Valentia, I^{a} part., disput. 6, quaest. 1, punct. 3 (452). Discriminantur autem ii auctores inter se: quia primus tenet quod contemplatio, etiam si vehementissima sit, dummodo per species acquisitas habeatur, requirit phantasmata, eo quod *necesse est, intelligentem phantasmata speculari.* Cooperationem tamen phantasiae non exposcit, immo nec dabilis est ea cooperatio, quia

(450) l. c., num. 122-125; t. IV, pp. 574^{a}-575^{a}.

(451) disp. 4, §. *Dico quarto* et §. *Ad primum;* ed. 1614-1612, t. II, pp. 301^{a}-302^{b}; ed. 1630, t. II, pp. 213^{b}-214^{b}.

(452) §. 2 et §. 3, *Ex tertio loco* et *Ex quarto loco*; Lugduni, 1603, t. I, col. 1108 et 1116-1119.

impetus contemplationis ita ad superiora rapit animam et absorbet ut non valeat in phantasiam influere, sine quo influxu dabilis non est operatio phantasiae, ut supra dictum a nobis est. Secundus autem discrimen etiam constituit inter contemplationes, sed quod non in vehementiam ipsarum revocetur, sed quod in contemplationum obiecta refundatur. Quodcumque enim sit obiectum, sive materiale, sive immateriale, si species ipsius non praesupponitur in intellectu contemplantis, exigitur necessario phantasiae concursus pro huiuscemodi obiecti intellectione. Si vero species supponitur praeaccepta et conservata in contemplantis memoria, tunc vel obiectum quod illam speciem immisit, materiale est, aut immateriale. Si primum, non habebit homo viator illius obiecti cognitionem sine phantasiae concursu. Unde ad acquisitionem notitiae obiecti materialis et ad usum notitiae comparatae debet cooperari phantasia. Si secundum, non potest, ut dictum est, intellectus illud obiectum immateriale primo intelligere sine phantasia, at postmodum non exigitur phantasiae concursus ut iterum illud cognoscat, sed sufficit species conservata et concursus phantasmatum. Haec sunt horum theologorum placita in aliquo reciproce discrepantia, verum in eo quod ad praesens litigium spectat, convenientia. Conveniunt siquidem in hoc quod phantasiae actualis operatio necessaria non est pro omni contemplatione hominis viatoris.

373. Secunda sententia extreme opposita docet idem prorsus esse quod contemplatio phantasmatibus indigeat ac quod indigeat cooperatione phantasiae. Unde si non est dabilis contemplatio viae sine phantasmatum adiutorio, nulla eo ipso erit viae contemplatio quae necessario non exigat phantasiae cooperationem. Et haec est nostra nona et ultima conclusio. Moveorque ad illam statuendam, quia video Philosophum et Divum Thomam clarissime stare pro hac sententia. Illos sequuntur Caietanus, I[a] part., quaest. 80, art. 2, ad 3 (453); Ferrara, lib. I et II *Contra gentiles,* cap. 65 et 73 (454); Bañez, I[a] part., quaest. 84, art. 7 (455), asserens sic intelligere D. Thomam omnes eius discipulos, excipi tamen debet adductus Magister Torre. Idem docet eximius Suarez, tom. II *De religione,* lib. II, cap. 17 (456) et Aegidius, lib. III *De anima,* text. 39 (457), innumerique alii. Unde conclusio nostra potius est auctoritatibus Philosophi et D. Thomae suadenda quam discursibus comprobanda.

Probatur ergo primo conclusio auctoritate illa Philosophi quam dedimus numero 329, in qua docet quod sine intellectu passivo *nihil intelligit anima,* ibique ex D. Thoma vidimus hunc intellectum passivum esse sensum internum, qui communi vocabulo dicitur phantasia et proprie est cogitativa, ut inibi D. Thomas insinuat et clare dicit capite 73 citato ex libro *Contra gentiles* (458). Si ergo sine cogitativa *nihil intelligit anima*

(453) num. 17 sqq.; ed. Leon., t. V, pp. 286[b]-287[b].

(454) Romae 1570, fol. 69[c]-71[c] et 177[a]-181[b]. — *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIII, pp. 180[a]-184[b] et 463[a]-469[b].

(455) dub. 3, §. *Altero modo*; Duaci, 1614, t. I, p. 388[a].

(456) T. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 17; ed. Vivès, t. XIV, pp. 194[a]-197[b].

(457) AEGIDIUS DE COLUMNA (dictus ROMANUS), O. Erem. S. Aug., *In libros tres Aristotelis De anima,* lib. III, cap. 8, quaest. 4, art. 1, §. *Pro explicatione*; Ursellis, 1604, p. 794: *Intelligentem igitur phantasmata speculari, non est aliud quam intelligentem operari circa phantasma eiusdem obiecti, unde Aristoteles* in cap. 8. *docuit, opus esse, intelligentem simul cum phantasmate intelligere, id est, concurrente simul phantasmate ex parte phantasiae. Et hic sensus ponitur ab Scoto* in Sent. dist. 3. quaestione 6. *parum ante finem quaestionis, et videtur esse D. Thomae,* prima secundae, quaestione 130. art. 7. ad 1. *et Ferr.* I. cont. gent. cap. 65. — Cf. etiam AEGIDIUS DE PRAESENTATIONE, O. Erem. S. Aug., *Disputationes de animae, et corporis beatitudine,* lib. VI, quaest. I, art. 4, §. 5; Conimbricae, 1609-1615, t. II, pp. 29[a]-37[b]; maxime num. 33, p. 30[a]: *Verus igitur sensus est, ut intellectus etiam constitutus in actu primo per species a phantasmatibus abstractas necessario exigat concursum phantasiae, quae obiectum, quod debet intelligi, in seipsa phantasietur in aliquo singulari. Oportet igitur intelligentem intelligere obiectum phantasia illud idem speculante, & phantasiante. Ita communiter explicatur in eodem loco, ubi D. Thomas lectione 13 ad textum 39. Aegidius ib. Cursus Conimbric. & Toletus cum caeteris.*

(458) II *Contra gentiles,* cap. 73, §. 2 *Si autem;* ed. Leon., t. XIII, p. 460[a]; ed. Vivès, t. XII, p. 196[b].

viatoris, ergo nulla cognitio hominis viatoris datur sine cooperatione cogitativae. Subindeque sive mediis speciebus modo habitis, sive prius acceptis et conservatis contempletur, sive obiecta materialia, sive immaterialia cognoscat, semper cum concursu cogitativae cognoscit.

374. Itidem probatur assertio textu illo posito numero 331, ubi expressissime dicit Aristoteles quod *nihil sentiens nihil utique addiscet, neque intelliget.* Ubi per ly *nihil* omne obiectum tam materiale quam immateriale excludit. Per ly *addiscet* de actu quo scientia acquiritur se loqui ostendit et per ly *intelliget* usum scientiae iam habitae denegat. Subindeque homo viator *nihil addiscet* scientiam de novo comparando et *nihil intelliget* scientia iam acquisita utendo, si sit *nihil sentiens,* hoc est, si actu sensus non cooperetur. Sed iustum est ut D. Thomam Aristotelem declarantem audiamus, ait quippe ibi, lect. 13 (459): *Et propter hoc sine sensu non potest aliquis homo addiscere, quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium: sed in hoc differunt ab eis, quod sunt praeter materiam: nam sensus est susceptivus specierum sine materia, ut supra dictum est. Phantasia autem est motus factus a sensu secundum actum. Patet autem ex hoc, falsum esse, quod Avicenna ponit, quod intellectus non indiget sensu, postquam acquisivit scientiam. Manifestum est enim, quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc, quod speculetur, quod utatur phantasmate. Et propter hoc per laesionem organi impeditur usus scientiae iam acquisitae.* Haec D. Thomas; in quibus clarissime suam et Aristotelis mentem nobis revelat.

375. Probatur tandem assertio ex eodem Philosopho, qui III *De anima,* text. 57 et 58 (460) docet opinionem universalem non movere nisi mediante opinione particulari. Quam doctrinam admittit D. Thomas, I[a] part., quaest. 80, art. 2, ad 3 et mentem Angelici Doctoris et Philosophi aperit nobis inibi Caietanus (461), dicens: *Oportet enim partem sensitivam esse in actu, quando intellectus est in actu, quia oportet, intelligentem phantasma aliquod speculari.* Non potest opinio universalis movere sine concursu exercito opinionis particularis, ait Aristoteles et admittit ut verissimum sanctus Thomas; et quod uterque in hoc significare intendit, nihil aliud est, nisi quod intellectus hominis viatoris intelligere non valet quin phantasia operetur et hoc est quod Caietanus declarat. Sufficere oblatos Philosophi textus iudicamus pro asserti ex ipso comprobatione. Alios praeterimus, ut ad probationem eiusdem asserti ex D. Thoma accedamus.

376. Probatur secundo conclusio auctoritatibus S. Thomae. Et in primis reproducimus modo quas a numero 373 obtulimus; in illis enim ostendit Doctor sanctus idipsum quod pro conclusione statuimus, ita perspicue, ut mirum sit aliquem de angelica ipsius mente dubitare. Nec ea quibus eludere curant aut poterunt iuxta ipsorum positionem curare in expressissimam claritatem datarum auctoritatum aliquid valent, ut postmodum demonstravimus. Etiam exhibemus in eiusdem asserti comprobationem duo illa integra capita ex lib. I et II *Contra gentiles,* quae supra (462) allegavimus et inter omnia quae ibi habentur, maxime adiuncta explicatione Ferrariensis (463), eminet quod in fine dicti capitis 73 docet per haec verba nulla expositione indigentia. Ait (464) enim :

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet:

(459) *De anima,* lib. III, lect. 13; ed. Vivès, t. XXIV, p. 178[b].

(460) *De anima,* lib. III, cap. 11, num. 4; Didot, t. III, p. 473; Bekk., 434[a], 16-21.

(461) num. 17; ed. Leon., t. V, p. 286[b].

(462) num. 373.

(463) *Contra gentiles,* lib. I, cap. 65; lib. II, cap. 73; Romae, 1570, fol. 69[c]-71[c] et 177[a]-181[b]. — *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIII, pp. 180[a]-184[b] et 463[a]-469[b].

(464) Ed. Leon., t. XIII, p. 462[b]; ed. Vivès, t. XII, p. 200[a].

cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per se ipsum, ut dicit Aristot. in III de Anima. Unde videmus, quod illud, cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare, cum volumus, nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est (nota) *formare phantasmata accommodata considerationi, quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi, cuius est, sicut accidit in phreneticis, et in lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae, et memorativae.* Hic textus evidens pro nobis est. In eo siquidem manifeste traditur non posse hominem viatorem contemplari sine phantasiae concursu. Cum de novo accipit species, supponitur; cum autem utitur iam habitis, etiam non potest; nec per hoc dicendum est intellectum non posse contemplari cum vult: eo quod in ipsius potestate est uti illa specie quam praehabet et etiam ipsius dominio subest formare phantasmata considerationi cui vacare desiderat inservientia. Haec phantasmata quae intelligens potest debetque formare ut intelligat, qua alia facultate utitur ut efformet, nisi phantasia? Est igitur necessarius phantasiae concursus pro omni contemplatione hominis viatoris.

Ad haec: Phrenetici et lethargici contemplari minime possunt, etiam si in ipsis praesupponantur species contemplabilium; quod non provenit ex defectu specierum, ut supponitur; nec ex defectu phantasmatum, quae pariter conservari queunt in phantasia, sicut species in intellectu conservantur. Aliunde ergo provenire non potest illa ad contemplandum inhabilitas, nisi ab organi laesione; qua durante, impossibile est quod phantasia operetur ordinate. Est igitur verum quod ad omnem contemplationem hominis viatoris exigitur concursus actualis phantasiae secundum sententiam Angelici Praeceptoris.

377. Probatur rursus conclusio ex eodem S. Doctore; ex quo etiam quae modo dicebamus, magis declarantur. Etenim Iª parte perpetuus est D. Thomas in tradendo eandem doctrinam, praecipue in plurimis illis articulis et quaestionibus in quibus de intellectu humano disputat. Unum tamen vel alterum textum seligemus. Quaest. 84, art. 7, in corp. ait: *Cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit.* Prosequitur sanctus Doctor eandem veritatem docens, tum ex experientia quam quisque habet, dum aliquid intelligere satagit, quod ut exsequatur, efformat sibi aliqua phantasmata per modum exemplarium, in quibus inspiciat id quod desiderat intelligere. Quae etiam est doctrina Extatici nostri Doctoris edocentis idipsum quod experimur. Videlicet quod, dum Deum apprehendere nitimur, vel ignis immensi, vel immensi oceani phantasmata efformamus, in quibus Deum, cuius apprehensioni insistimus, contemplemur. Tum etiam ex eo quod etiam experimur, dum alicuius instructioni incumbimus: tunc enim exempla ei offerimus, ex quibus phantasmata sibi construat ut intelligat.

His similia sunt omnia quae in illo art. 7 dictat sanctus Thomas. Unde totus ille articulus textus est quo assertio nostra probatur ex D. Thomae doctrina. Videamus tamen quid primum argumentum solvens edoceat. Argumentum illud videtur ab iis theologis qui modo a nobis dissident, fabricatum. Illudque solvit in

hunc modum: *Id 1 ergo dicendum, quod species conservatae in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc, quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet, quod eis utamur secundum quod convenit rebus, quarum sunt species.* Quod est idem ac dicere quod non sufficiunt species conservatae, sed insuper requiritur phantasiae cooperatio. Videatur Angelicus ipse Doctor, art. 8 sequenti et quaest. 12, art. 9 et 11 et, ut supra diximus, in omnibus fere quaestionibus et articulis in quibus de intellectu nostro nostroque modo intelligendi disputat. Nos autem illos textus non adducimus, tum quia dicta sat sunt; tum quia doctores contrarios veluti impatientes contemplor, donec dicant quod

378. In omnibus textibus ex Philosopho ac D. Thoma depromptis nec vestigium adest quo ostendatur sermonem esse de contemplatione illa vehementissima animam penitus absorbente et vires sensitivas, etiam internas, suspendente, nec de contemplatione circa obiectum immateriale procedente ex praehabitis speciebus. Loquuntur enim illae auctoritates de contemplatione mere naturali et circa obiecta materialia; quod de Aristotele certissimum est: ille enim nullam aliam contemplationem praeter naturae viribus habitam cognovit. De D. Thoma idem constat ex articulo illo 8, cuius numero praecedenti meminimus, ubi veluti concludens ait: *Non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur.*

Ad hoc suspicor posse adversarios recurrere. Quod si faciant, ipsos huius difficultatis nervum non tetigisse verebor. Et quia in hac evasione profliganda tota nostrorum discursuum sollicitudo consistet, idcirco modo solum dicimus: Primo, quod in praesenti supponenda sunt quae in superioribus disputavimus.Et hoc in praesenti § satis insinuatum est. Unde supponimus nullam contemplationem hominis viatoris dari sine phantasmatibus. Modo autem directe ac formaliter disquirimus an idem sit pro contemplatione quod ad ipsam phantasmata requirantur et quod necessaria sit phantasiae cooperatio. An vero possit contemplatio illa quae dicitur phantasmatibus indigere, dari sine cooperatione phantasiae. Unico verbo: inquirimus an aliud sit quod phantasmata concurrant et aliud quod concurrat phantasia. An vero idem omnino sit et inseparabile. Nos consequenter ad asserta praecedentia dicimus ad omnem contemplationem viae desiderari phantasiae concursum: quia ad omnem viae contemplationem desiderantur phantasmata. Alii auctores dari plures viae contemplationes autumant sine phantasiae phantasmatumque concursu. Contra quos modo non procedimus: tum quia impertinens prorsus foret talis controversia in praesenti; tum quia iam supra hoc factum a nobis est. Alii autem theologi, ut sunt illi duo a nobis allegati (465), aliquas status praesentis contemplationes contendunt esse sine concursu phantasiae, non tamen sine phantasmatum adiutorio. Contra hos nobis in praesenti res est. In ipsos procedit resolutio nostra, ut vidimus numero 372. Unde aëreum prorsus reputari debet recurrere ad contemplationem vehementissimam aut ad illam cuius obiectum immateriale est. Has duas contemplationes dicitis non dari sine phantasmatibus et eo ipso assero non dari sine actuali cooperatione phantasiae.

Secundo dicimus et praecipue contra Mag. Torre: In praesenti sumus inter duo extrema valde distantia. Primum est natura, ad quam spectat quod intellectus in suis actibus dependeat a phantasmatibus, quae etiam naturaliter a phantasia dependent. Aliud extremum est ipsa contemplationis supernaturalis gratia ac impulsus vehemens animam faciens deserere sensibiles omnes sibi subditas facultates. Quo motivo ductus decernis il-

(465) i. e. Torre et Valentia; cf. supra, num. 372.

lam vehementissimam contemplationem procedere supra omne id quod natura exposcit. Ego nullam video auctoritatem, cui assurgere aequum sit, a te exhibitam qua doceamur omnem illam naturalem potentiarum dependentiam a vehementia illius supernae contemplationis dispensari. Quod cum ita sit, scire debes tuum istum processum non esse veri discipuli D. Thomae, qui I[a] part., quaest. 101, art. 1, ait: *Dicendum quod... de his, quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde, ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini, ut scientiam per sensus acquirat... Et ideo anima unitur corpori, quia eo indiget ad suam propriam operationem.* Supra naturae conditionem prorsus est illa independentia quam inter animae facultates constituis, nullamque ad id faciendum auctoritatem adducis. Ergo rotunde in D. Thomam procedis.

Pondere huius discursus nihil aut parum gravari Gregorium de Valentia cognoscimus, cui non multum negotium facessit auctoritas D. Thomae. Dicimus tamen hoc refugium sibi prodesse non posse, ut a facti discursus efficacia liberetur. Quandoquidem ad statuendum quod numero 372 retulimus, inniti necessum erat in gravissima auctoritate et urgentissima ratione. Neutrum facit in re maxime cum naturae conditione pugnante. Cur ergo pythagorico silentio suae illi conclusioni assensum praestabimus? Probet quae statuit et videbimus quanti sint aestimanda sensa sua. Et obiter observet D. Thomam in dicto art. 7 non loqui solum de obiecto materiali, sed etiam de immateriali: quippe argumentum tertium quod suae resolutioni opponit, loquitur de veritate ipsa, de angelis, de Deo. Et argumentum, quod de his spiritualibus agit, iuxta doctrinam in corpore articuli datam, quam nos exhibuimus, solvit. Quod etiam fecisse Aristotelem liquet ex iis quae dedimus num. 332. Est ergo sine fundamento evasio tradita et falso motivo ducitur. Verum quia, ut diximus, praecipue illius impugnatio consistet in discursibus nostri asserti probativis, ideo ad huiuscemodi impugnationem accedentes,

379. Probatur tertio conclusio ratione eruta ex datis auctoritatibus: Etenim idem omnino est contemplationem phantasmatibus indigere ac indigere phantasia. Ergo omnis illa contemplatio quae dabilis sine phantasmatibus non est, non est sine phantasia dabilis. Consequentia legitima est. Et antecedens probatur primo: quia testimonia exhibita penitus indifferenter loquuntur de phantasia et phantasmatibus, iam unam, iam alia nominantia, uti in ipsis cernere est. Quod aliunde provenire nequit, nisi ex eo quod idem sit phantasiae phantasmatumque concursus. — Probo secundo antecedens: quia in omnibus allegatis textibus expresse significatur actus ipsius phantasiae, ut liquet ex illo Philosophi *nihil sentiens,* etc. Sentire enim actus potentiae sensitivae est, non rationalis. Idem evidentissime constat in auctoritatibus ex D. Thoma desumptis; in omnibus enim illis de actu phantasiae sermo est. Ergo tenet antecedens. — Probatur tertio: quia phantasma est opus obiectumque phantasiae; ergo ista non potest non actualiter concurrere, cum concurrit illud. Patet ista ex reciproca connexione quae versatur inter obiectum et potentiam, ob quam non potest potentia in actum exire nisi per ordinem ad obiectum, nec hoc potest movere nisi potentiam. Unde visus non elicit visionem per ordinem ad audibile, nec visibile auditum movet, sed visum.

380. Dices: antecedens primum huius discursus vel esse falsum, vel si verum est, ea ratione solummodo erit verum, quatenus concurrente phantasmate, quod quidem opus phantasiae est, verificari potest ipsius phantasiae concursus. Quod sexcentis exemplis comprobare queit. Unde nec illud antecedens suadet concursum actualem phantasiae, nec ipsius probationes. Non prima: quia ad illam illorum auctorum indifferentem locutionem sufficit quod in aliquo proprio

sensu verificetur phantasiae concursus ex concursu phantasmatum. Quod ita esse dicebamus modo. Sed nec secunda propter idem motivum. Verificatur quippe phantasiam proprie concurrere ex quo concurrat phantasma, quod est phantasiae factura. Nec tertia quidem propter eandem rationem.

Urgebis: Quia ipse D. Thomas, qui exposcere videtur actualem concursum phantasiae ad contemplationem, in dicto art. 7 (466) docet etiam requiri actualem concursum ceterarum virtutum sensitivarum. Verba ipsius reproduco (467): *Unde manifestum est, quod ad hoc, quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis, et caeterarum virtutum.* Est autem prorsus a ratione alienum quod actus ceterarum virtutum concurrant ad contemplationem, quamvis proprie dici valeat ipsas facultates concurrere, quatenus concurrunt species quae in ipsis prius fuerunt et in intellectu conservantur. Ergo similiter dicendum est de phantasia.

Respondetur hanc obiectionem esse malae causae peius patrocinium. Ille enim modus intelligendi falsissimus et impropriissimus est. Quod inde constare potest primo: quia per hoc quod concurrat aliquid ad cuiusvis effectus productionem, non censebitur concurrere actualiter id cuius illud opus est, sed solummodo virtualiter et hoc praecise est quod sexcentis iis exemplis suaderi potest. In praesenti autem non est sermo de virtuali concursu, sed de actuali; hunc enim significant omnes auctoritates allatae, quod ex modo adducta notum est illis verbis: *requiritur actus imaginationis.* Cur aut qua veritate ac proprietate dicetur concursus phantasmatum actus imaginationis? Concursus phantasmatum est concursus obiecti et concursus phantasiae est concursus causae efficientis. Neutiquam ergo illorum concursus potest dici actualis concursus istius. — Constat secundo: quia illa exempla illud suadebunt de causa efficienti instrumentali, non de alia. Phantasmata autem nec sunt instrumenta phantasiae, nec efficienter concurrunt. Ergo nec vere, nec proprie procedit, qui illud asserit. — Tertio constat: quia connexio penitus necessaria quae est inter obiectum et potentiam, non patitur quod obiectum moveat et non moveat potentiam, nec quod ista operetur et non sit per ordinem ad obiectum; phantasmata sunt obiectum phantasiae; ergo nequit dari phantasiae concursus, quin phantasia moveatur, eoque actu operetur.

Per quae patet ad omne id quod continetur in facta obiectione, quae ultimam probationem nostri antecedentis nec levissime tangit. Unde ex illa sola inconcussa maneret nostri antecedentis veritas. — Ad urgentiam nihil urgentem dicas: desiderari quidem ad contemplationem actum imaginationis et ceterarum virtutum, quod nobis nequaquam obest. Nam vel per imaginationem intelligit D. Thomas phantasiam communiter sumptam, vel particulariter acceptam. Si hoc secundum dicatur, ceterae virtutes quarum actus ad contemplationem requiruntur, sunt cogitativa et reminiscentia. Si, quod verum est, dicatur primum; tunc dicimus quod actus sensus communis et sensuum externorum concurrunt et necessario exiguntur pro contemplatione acquisita; procedit enim per species a rebus desumptas, quae species per sensum externum et communem transeuntes usque ad phantasiam perveniunt et ibi, efformato idolo seu phantasmate, elaborantur species intelligibiles, quae influunt in illam contemplationem. Unde actus omnium illarum facultatum requiruntur, aliter tamen et aliter: nam actus phantasiae requiritur actualiter, cum intelligit intellectus. Est enim phantasia quae idolum efformat et quae ad productionem speciei intelligibilis concurrit. Quod neutiquam convenit aliis facultatibus; quocirca ipsarum actus praesuppositive tantummodo requiruntur.

(466) I^a, quaest. 84, art. 7.

(467) *Ib.*, corp.

381. Quae diximus, vera sunt, non solum quando intellectus accipit species de novo, verum etiam quando utitur speciebus praeacceptis. Ratio, quae iam supra data a nobis est cum Mag. Bañez ad art. 7 citatum D. Thomae (468) breviterque proposita, consistit in eo quod non potest intellectus perfecte cognoscere naturam, quin cognoscat modum quo illa natura subsistit in singularibus. Hunc modum non repraesentat species apud ipsum conservata: est quippe abstracta ab omni singularitate et solummodo naturam communem repraesentat. Subindeque intellectus eget adiutorio phantasiae phantasma offerentis, in quo modus quo natura subsistit, directe repraesentatur. — Nec intelligas quod si phantasma illud a quo extracta est species, periit, nullum aliud poterit cum illa specie conservata deservire, eoque illa species ad nihilum valet ultra, quocirca necessaria erit nova alterius speciei productio. Non, inquam, hoc intelligas: quia cum modus quo natura subsistit in singularibus, sit unus, licet ipsa singularia suis reciproce haecceitatibus distinguantur; idcirco per phantasma causatum ex visione unius individui naturae humanae cognoscit intellectus modum subsistendi illius naturae in omnibus individuis. Unde non requiritur nova species, quanquam phantasma novum et semper phantasiae cooperatio requiratur. Videatur ille art. 7 D. Thomae, ubi haec omnia angelice tradita reperiuntur. Videantur etiam Caietanus (469) et Bañez ibi (470).

Quia autem video nonnullos cespitantes ubi nihil metuere debuissent, suspicantur enim rem esse longe diversam quoad hoc quod est phantasmatibus indigere, contemplari per speciem de novo habitam ac per speciem praehabitam contemplari; operae pretium duxi doctrinam D. Thomae proponere, in qua perspicue traditur differre quidem inter se duos illos modos contemplandi, non tamen penes hoc quod est phantasmatibus indigere. Audiatur Doctor sanctus sic procedens in II *Sent.*, dist. 23, quaest. 2, art. 2 (471): *Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmate, quod est obiectum eius, in duobus : scilicet in accipiendo scientiam secundum motum, qui est a rebus ad animam : et in circumponendo illud, quod apud se tenet phantasmatibus, sicut in quibusdam exemplis patet, secundum motum, qui est ab anima ad res. Dico ergo: quod intellectus Adae in primo statu non indigebat phantasmatibus quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum: nec oportebat, quod illud phantasma esset a sensu acceptum; alias non potuisset intelligere nisi rem, quam prius vidisset: contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imaginatione aliquod phantasma, quod nunquam per sensum est acceptum.* Plura in his documenta nobis offert Angelicus Doctor, quibus non pauca dubia eaque non vulgaria extricentur. Quod pro praesenti materia observandum est, consistit in illo duplici modo quo phantasmatibus indiget intellectus. Si species acquisitas non habet, indiget phantasmatibus ex duplici illo capite. Si praehabet acquisitas vel supponit infusas, adhuc indiget phantasmatibus, non tamen indiget ex primo capite, sed ex secundo. Ex quibus evidenter constat quam aëreum sit discrimen inventum quoad hoc inter contemplationem per species novas et per iam habitas. Utrobique enim phantasmata necessaria sunt, consequenterque et phantasiae concursus.

382. Probatur quarto assertio ratione fundamentali: In omni contemplatione pro qua requiritur phantasmatum concursus, datur conversio ad phantasmata. Ergo ad omnem illam contemplationem exigitur concursus phantasiae. Antecedens est omnino certum: idem enim est apud omnes quod phantasmata concurrant ac quod detur conversio ad phan-

(468) I^a, quaest. 84, art. 7; dub. 3, §. *Altero modo;* Duaci, 1614, t. I, p. 388^a.

(469) I^a, quaest. 84, art. 7; ed. Leon., t. V, pp. 326^a-328^b.

(470) l. c.

(471) Ed. Vivès, t. VIII, p. 302^b.

tasmata. Et consequentia probatur: quia conversio ad phantasmata non est sine actu phantasiae; ergo ubicumque datur conversio ad phantasmata, datur concursus actualis phantasiae. Patet ista: quia concursus actualis phantasiae nihil est aliud quam ipsius phantasiae ad proprium obiectum conversio; cum autem obiectum phantasiae sint phantasmata, inde est quod nunquam datur concursus actualis phantasiae, quin haec ad phantasmata convertatur. Antecedens autem, in quo est difficultas, probatur: conversio ad phantasmata non est actus solius intellectus; ergo conversio ad phantasmata non est sine actu phantasiae. Consequentia est legitima: quia non est alia potentia qua intellectus associetur, dum phantasmata speculatur. Antecedens autem probatur primo: quia Aristoteles et D. Thomas sic intellexerunt hanc conversionem ad phantasmata, ut testatur Mag. Bañez (472) confirmantque Caietanus (473), Ferrara (474) et Aegidius (475) laudati supra (476). — Probatur secundo antecedens: conversio ad phantasmata dicit actum potentiae directe cognoscentis singularia; ergo dicit actum phantasiae. Patet antecedens: quia ipsa phantasmata singularia sunt, ut patet; et insuper attinguntur directe, dum ad illa fit conversio. Consequentia autem continet receptissimam doctrinam inter thomistas, quam a suo Angelico Magistro didicerunt pluribus in locis, inter quae I[a] part., quaest. 86, art. 1 (477) ait: *Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium; indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare; quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur III de anima.* Ergo cum, dum fit conversio ad phantasmata, haec directe cognoscantur, fit consequens quod ibi detur actus phantasiae.

Confirmatur et declaratur haec ratio: Dum intellectus contemplatur, datur actus phantasiae. Iste actus est conversio ad phantasmata. Ergo in conversione ad phantasmata adest actus phantasiae. Consequentia bona est; et praemissae sic suaderi queunt: maior quidem: quia, iuxta Aristotelem et D. Thomam citatos, dum contemplatur intellectus, datur sensatio, quae absdubio est actus alicuius sensus, nec alterius quam phantasiae, ut de se et ex dictis liquet; unde verum est quod phantasia tunc aliquid operatur. Deinde minor etiam constat: quia non est imaginabile quod talis actus non sit conversio ad phantasmata. Quod si adversarii id negent, dicant ad quid actus ille deservit. Neque multum immorabimur in eo quod dicatur vel non dicatur conversio ad phantasmata, dummodo enim, cum intellectus contemplatur, actus phantasiae verificetur, assertum nostrum in suo robore perseverat. At quia ille actus vere est conversio ad phantasmata, idcirco manet etiam in suo robore factus noster discursus.

383. Contra dicta tamen obiicies: Conversio ad phantasmata est phantasmatum speculatio. Speculatio phantasmatum est actus intellectus et non phantasiae. Ergo. Minor liquet: tum quia speculari idem est ac contemplari, propterea translatio alia operum Aristotelis apud Patres Conimbricenses, lib. III *De anima* (478), ubi nos legimus *speculatur*, legit *contemplatur;* absurdum est autem

(472) l. c.

(473) l. c.

(474) *Contra gentiles*, lib. I, cap. 65; lib. II, cap. 73; ed. 1570, fol. 69*c*-71*c* et 177[a]-181[b]. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIII, pp. 180[a]-184[b] et 463[a]-469[b].

(475) Cf. supra nota 457.

(476) num. 373.

(477) corp.; ed. Leon., t. V, p. 347[a]: *... species intelligibiles abstraxit* [« *abstraxerit* »PB] *non potest... dicitur in III de Anima.*

(478) *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. In tres libros de Anima, Aristotelis Stagiritae*, lib. III, cap. 8, text. 39; Conimbricae, 1598, p. 366; Lugduni, 1600, p. 419: *Et qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur.* — Versio antiqua apud D. Thomam, *De anima*, lib. III, lect. 13; ed. Vivès, t. XXIV, p. 177[a]: *Sed cum speculetur, necesse simul phantasma aliquod speculari.* — Didot, lib. III, cap. 8, num. 3, t. III, p. 471[b]: *Atque ubi quis contemplatur, necesse est una imaginem quamdam contempletur.* — Bekk., 432[a], 8-9.

dicere contemplationem esse actum phantasiae. Tum etiam, quia sic omnes intelligunt cum Aristotele (479) dicente: *Oportet intelligentem phantasmata speculari.* Maior autem probatione non indiget.

Ad hanc obiectionem primo responderi poterat distinguendo maiorem: *est* imperative, conceditur; elicitive, negetur maior. Qua distinctione resolvatur minor et prima ipsius probatio. Quandoquidem conversio ad phantasmata est actus elicitus a phantasia et imperatus ab intellectu volente speculari aut contemplari phantasmata, vel, ut proprius loquar, volente in phantasmatibus aut per ordinem ad illa obiectum contemplari. Unde nec speculatio est actus phantasiae, nec conversio ad phantasmata fit sine intellectu talem actum phantasiae imperante.

Ad secundam probationem illius minoris dicas: Aristotelem non dixisse oportet intellectum, sed *intelligentem phantasmata speculari* et alibi dixit *intellectivum.* Quae omnia verificantur sine dispendio exhibitae solutionis. Quandoquidem intelligens et contemplatur obiectum media potentia intellectiva et convertitur ad phantasmata media phantasia. Quocirca verificatur quod idem contemplans ut *quod* et contempletur obiectum, et simul ad phantasmata convertatur, in quibus obiectum contempletur.

384. Dices: Haec doctrina est contra Aristotelem et D. Thomam pluribus in locis, in quibus expresse docent ipsum intellectum esse qui convertitur ad phantasmata. Textus numero 382 ex D. Thoma desumptus hoc clarissime manifestat et haec est communis doctrina theologorum ac praesertim thomistarum. Ergo non intelligens media phantasia, sed intellectus ipse est qui ad phantasmata convertitur.

Respondetur ita esse quod illa est communis thomistarum intelligentia accepta a suo Angelico Praeceptore et ab Aristotele, in qua et nos sumus, addentes quod conversio ad phantasmata non solum dicit actum intellectus, sed habet etiam actum a phantasia elicitum et ab intellectu imperatum. Quae est doctrina D. Thomae lib. II *Contra gentiles,* cap. 73 (480), ubi ait: *Secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo* (481) *resplendet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato, sive imagine.* Hactenus Angelicus Doctor. Quae verba sic exponit inibi Ferrara (482): *Dicitur anima intellectiva cognoscere immaterialia, sive universalia in re materiali, et singulari, non quia simul intellectus videat singulare, et in ipso singulari videat naturam universalem, sicut figura hominis videtur in speculo; sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum imaginatio cognoscit singulare, cuius illud phantasma est repraesentativum et simul per speciem intelligibilem relucentem in illo phantasmate, sicut exemplar in exemplato, sive imagine, intellectus naturam universalem cognoscit; et sic eadem anima intellectiva, quam hic nomine intellectus vocat S. Thomas, non autem eadem potentia cognoscit immateriale, et universale in re materiali, et singulari.* Haec Ferrara omnino videndus, qui, aliquibus interiectis, cuidam argumento factae obiectioni non absimili sic respondet (483): *Unde ad argumentum negatur consequentia, ad cuius probationem dicitur, quod licet non possit videri aliquid in re non visa; non tamen oportet, ut per eandem potentiam videatur utrumque; sed sufficit, quod eadem anima utrumque diversis potentiis videat, sicut vitam videt in motu eius, quod a se ipso movetur, videndo motum oculo corporali, et vitam potentia intellectiva.* Videri etiam debet Magister Bañez, I[a] part., quaest. 84, art. 7, dub. 3, notab. 3 in fine (484) et ad 2 argum. (485), ubi ait: *Ad 2 argumentum respondetur*

(479) l. c.
(480) Ed. Leon., t. XIII, p. 462[b]; ed. Vivès, t. XII, p. 199[b].
(481) « *qua* » pro « *quo* » in ed. 1730.
(482) §. *Pro solutione;* ed. 1570, fol. 180*c*. — *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIII, p. 467[b], num. 16.
(483) l. c., ed. 1570, fol. 180*c*; ed. Leon., p. 468[a].
(484) Ed. 1614, t. I, p. 387[b].
(485) p. 388[b]

ex tertio fundamento, quod conversio ad phantasmata non est, quod ipse intellectus cognoscat phantasmata, aut singularia; sed quod ad imperium partis intellectivae imaginatio cognoscat ipsum singulare, et tunc intellectus cognoscat naturam, ut in aliquo particulari existentem. Haec Bañez. Ex quibus et aliis prius dictis evidens fit conversionem ad phantasmata non dicere solummodo actum intellectus, sed etiam dicere indispensabiliter actum phantasiae ad imperium partis intellectivae operantis. Ex quibus liquet quomodo speculari phantasmata possit esse actus non solius intellectus, sed phantasiae etiam; et qualiter ista conversio sit actus elicitus a phantasia et imperatus ab intellectu, ad cuius imperium phantasia ipsa operatur.

385. Verum brevius et facilius respondetur secundo ad principalem obiectionem ex numero 383 concedendo maiorem et negando minorem. Ad cuius primam probationem dicendum est quod speculari aut contemplari, prout sunt idem ac cognoscere obiectum, non spectant privative ad potentiam intellectivam, sed etiam alias potentias cognoscitivas comprehendunt: istae quippe suum proprium obiectum speculantur contemplanturque, quod nullum aliud portentum retrudit nisi quod facultates illae obiecta sua cognoscant. Quod si tenaciter velis Aristotelem intelligendum esse de contemplatione prout spectat ad lineam intellectivam, tunc dicam loqui non de intellectu, sed de intelligente media anima intellectiva et sua facultate proxima rationali, quin excludatur sensitiva, nempe phantasia.

§. XXV. Argumenta.

386. Contra conclusionem arguitur *primo* ex Aristotele, VIII *Physicorum* (486) dicente: *Cum autem sic se habeat* (videlicet intellectus habens iam species), *si aliquis non prohibeat, operatur, et considerat, aut erit in contradictione, et ignorantia.* Ubi D. Thomas, lect. 8 (487), inquit: Intellectus noster *quando sic se habet, quod habet habitum scientiae, non oportet, quod reducatur in secundum actum per aliquod agens; sed statim per se ipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens, puta occupatio, vel infirmitas, vel voluntas. Vel si non impeditus non posset non considerare, tunc non esset in habitu scientiae, sed in eius contrario, scilicet in ignorantia.* Hoc ipsum docet idem Philosophus III *De anima* (488), quem sic explicat D. Thomas, lect. 8 (489): Intellectus, *antequam haberet habitum scientiae, qui est primus actus, non poterat operari cum vellet: sed oportebat, quod ab altero reduceretur in actum: sed quando iam habet habitum scientiae, qui est actus primus, potest, cum voluerit, procedere in actum secundum, qui est operatio.* Ex quibus liquet quod intellectus noster, antequam actu contempletur, potest considerari dupliciter. Primo, in pura potentia ad contemplandum. Secundo, in actu primo ad contemplationem. Quando est in pura potentia, nullas habet species. Unde indiget alio a se ut contemplari queat. Cum autem est in actu primo, hoc est, cum iam habet species, tunc cum voluerit potest sine alterius indigentia contemplari; quod si volens non facit, erit vel quia infirmitate prohibetur, aut quia occupationibus implicatur. Sin minus falsum erit quod ut verum supponitur, scilicet ipsum esse in actu primo per species constitutum. Et ex his deducitur haec consequentia nostri asserti destructiva: ergo cum intellectus species praehabet, potest sine phantasia contemplari. Patet: quia in datis textibus

(486) Ita apud D. Thomam, lect. 8; ed. Leon., t. II, p. 390b. — Didot, lib. VIII, cap. 4, num. 6; t. II, p. 349; Bekk., 255b, 3-5.

(487) Ed. Leon., t. II, p. 392a: ... *infirmitas aut voluntas. Vel...*

(488) lect. 8 apud D. Thomam; ed. Vivès, t. XXIV, p. 160. — Didot, cap. 4, num. 6; t. III, p. 467; Bekk., 429b, 5-10.

(489) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 160b.

nulla mentio phantasiae fit. Et solummodo occupatio, infirmitas ac voluntas posse contemplationem impedire dicuntur.

Confirmatur: Si quoties intellectus speciebus informatus contemplari vult, debet recurrere ad phantasiam, quae cum intellectu agente species illas producit, iam vera erit magna ex parte opinio Avicennae ponentis quod intellectus, sive prius acceperit species, sive non, intelligere nequit quin ad intellectum agentem convertatur. Sed hanc positionem improbant Aristoteles et D. Thomas plurimis in locis et fusissime citato capite 73 ex libro II *Contra gentiles* (490). Ergo secundum ipsorum sententiam non indiget intellectus in actu primo constitutus conversione ad phantasiam, sicut nec ad intellectum agentem.

Hoc argumentum cum sua confirmatione nihil prodesse possunt Patri Valentiae et Magistro Torre; quandoquidem probat plus quam ipsi velint. Probat enim, si quid valet, intellectum speciebus informatum ad nullam contemplationem, sive vehementissimam, sive circa obiectum immateriale, egere concursu phantasiae. Unde vel negare debent necessitatem concursus phantasiae pro omni contemplatione species praeacceptas supponente, vel fateri hos textus nostram resolutionem non impugnare. Itidem nec phantasmatum fit mentio in illis auctoritatibus. Ergo in contemplatione vehementissima aut obiecti immaterialis intellectus informatus speciebus non indiget phantasmatibus.

Respondetur ergo ad argumentum quod sicut, iuxta adversarios, nec Aristoteles, nec D. Thomas iis textibus prohibent aut negant intellectum illum recurrere ad phantasmata, ita nec concursum phantasiae negant. Immo nec negare possunt: quia, ut supra diximus, idem prorsus explicatur per concursum phantasmatum ac per phantasiae concursum. Itaque fatemur intellectum in illo triplici statu reperiri. Primus eorum est, cum caret speciebus. Et tunc est in potentia remota ad contemplandum egetque motore aliquo ut contempletur. Secundus status est, cum iam habet species. Tuncque est in actu primo potens contemplari; quod faciet quoties velit; et hoc est non indigere alio motore: quippe habet in se quidquid requiritur ut in contemplationem exeat; habet enim capacitatem quam a natura obtinuit, habet speciem sua industria acquisitam ac denique habet dominium supra phantasiam, cui cum sibi placet imperat ut phantasmata aptet, ad quorum instar obiectum contemplari queat. Non omnia haec habet in primo statu: caret enim specie; eoque, etsi velit, non valet intelligere, etiam si non adsint occupatio aut infirmitas. Tertius status est, cum iam actu contemplatur. Hoc enim edocetur in illa illorum statuum trimembri divisione; quae nec levissime nobis contradicit.

Ad confirmationem respondetur negando maiorem. Avicenna (491) enim in illa sua positione pluribus erravit. Posuit quippe intellectum agentem separatum ab anima. Posuit ipsum intellectum agentem esse unum, ad quem omnes homines recurrebant veluti ad perpetuum communem rogum, ut lucem accipientes intelligere possent. Posuit tandem species intelligibiles non conservari in intellectu, sed, transacta intellectione, species quae influxit in illam amittitur restituiturque intellectus ad statum quem habebat prius, tabulae in qua nihil est scriptum praeter idoneitatem illam aut habilitatem quam ei continuatus recursus ad intellectum agentem impertiret. Haec Avicenna dixit, quem meritissime reprehendit D. Thomas. Nos autem ponimus intellectum agentem diversum in quolibet naturae humanae individuo. Et licet ponamus necessarium recursum ad phantasiam, etiam cum praehabentur species, nec superfluit specierum conservatio, nec incidimus in Avicennae existimationem. Phan-

(490) Ed. Leon. t. XIII, pp. 459ª-463ᵇ; ed. Vivès, t. XII, pp. 195ª-200ᵇ.

(491) Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Summa creaturarum*, part. II, tract. I *De homine*, quaest. 55, art. 3, num. 6 sqq.; ed. Vivès, t. XXXV, p. 462ª sqq.

tasiae quippe phantasmatumque concursus nedum requiritur ut scientia de novo comparetur, verum etiam ob illud aliud munus quod D. Thomas numero 381 assignavit. Unde nec concursus phantasiae, nec species conservata se solis sufficerent ad contemplationem, et ideo utrumque concurrit, quin sit necessaria nova species pro quacumque contemplatione.

387. Arguitur *secundo:* Quia phantasia nequit operari sine animae influxu. Ergo cum contemplatio est summe vehemens, non datur cooperatio phantasiae. Antecedens est certum et secundum se et iuxta D. Thomam pluribus in locis illud edocentem. Nosque illi innixi plura asserta quaestionibus praecedentibus statuimus. Et consequentia probatur: in contemplatione summe vehementi ita anima totaliter absorbetur erga fruibilia, ut sibi ipsi non sufficere videatur; ergo non potest influere in phantasiam; sine quo animae influxu in illam impossible est phantasiam operari posse.

Confirmatur: Quia cum virtus superioris agentis potentissime imprimitur, exhaurit vel quasi exhaurit capacitatem animae. Ergo tunc ista eget totaliter tota sua virtute, ut impetum illud superioris agentis insequatur. Ergo si tunc potentia aliqua ei inferior, qualis phantasia est, operaretur, animam impediret in sua illa efficacissima contemplatione.

388. Hoc argumento cum sua confirmatione nititur Magister Torre (492) suam illam positionem suadere intendens fundareque, ut dictum est, phantasiam huic vehementissimae contemplationi obesse, ipsi vero phantasmata non obstare. Contra quem sic breviter ante solutionem disputo primo: Respectus ad phantasmata petit animae attentionem sicut et influxus in phantasiam. Sed attentio seu respectus ad phantasmata non tollit animae velocissimum cursum ad superiora, nec impedit ipsius conatum ad fruibilia, nec opponitur illi exhauritioni aut quasi exhauritioni quam tunc anima patitur cogitque ut tota illa sibi soli non sufficiat. Ergo nec respectus ad phantasiam.

Disputo secundo: Concursus phantasmatum ad contemplationem idem omnino est ac phantasiae concursus, ut liquet ex dictis num. 379; et dato quod non sit idem, videtur tamen certum quod eodem impulsu, eodem, ut sic dicamus, dispendio et in phantasiam et in phantasmata influit, ut concurrant. Ergo si hic impulsus in phantasmata derivatus non obest vehementiae illius contemplationis, nec illo anima indiget ut totis suis viribus in superiora feratur, idem dicendum erit de illo ut ad phantasiam terminato.

Disputo tertio: Phantasiae concursus sicut et phantasmatum iuvat, fovet confortatque intellectum hominis viatoris ut veritatem contempletur. Ergo quo maior fuerit impetus veritatis vires animae ad se rapientis, eo magis indiget confortante, fovente, adiuvante. Antecedens continet doctrinam theologi quem impugno. Et consequentia videtur per se nota. Si enim pro obiecto attrahente ut duo egeo adiuvante et confortante, potiori iure pro eodem obiecto attrahente ut quatuor confortans mihi opus erit. Nec memineris modo, ut opponas, visionis beatificae homini viatori communicatae quae mentem a phantasia alienaret; nam tibi dicam quod etiam a phantasmatibus. Tu vero ponis contemplationem abstrahentem a phantasia et a phantasmatibus non ita : cum illa sicut et ista sint in sententia, quam nobiscum amplecteris, confortativa intellectus contemplantis. Praeterquam quod visio beata est contemplatio alterius lineae et excludentis velum phantasmatum fideique. Contemplatio autem de qua loqueris, ex genere et perfectione sua phantasmata non excludit, sed solum propter ipsius vehementiam. Quam vehementiam sic metiris, ut phantasiam eliminet, non phantasmata. Circa quod non

(492) II^a II^{ae}, quaest. 95, art. 6, disp. 14, §. *Ad primum;* ed. 1611-1612, t. II, p. 302^a; ed. 1630, t. II, p. 214^a.

possum inobservatum relinquere id quod ex hac positione inferri videtur. Sicque illud proponens,

389. Disputo ultimo: Quia ex data doctrina videtur colligi ad nullam contemplationem viae requiri phantasiae concursum contra idipsum quod dictus auctor supponit. Assumptum probo: Etenim omnis contemplatio viae reducitur ad contemplationem illam vehementissimam et ad contemplationem minus vehementem. Sed nec magis, nec minus vehemens contemplatio requirit concursum phantasiae, si vera est data doctrina. Ergo. Minor pro prima parte est doctrina adversarii nostri. Pro secunda autem parte probatur: Concursus phantasiae necessarius est ut confortet intellectum possitque hoc vigore adiutus obiectum sibi proprium contemplari; sed pro contemplatione minus vehementi hoc vigore non indiget intellectus; ergo. Probo minorem *primo:* quia ideo contemplatio simpliciter vehemens egeret phantasia, quia indiget phantasmatibus, quae sunt obiecta motiva phantasiae, quibus actu moventibus, nequit illa non moveri, atque adeo sentire, sicut inductive demonstrari valet in omnibus potentiis earumque obiectis. *Insuper,* ideo in contemplatione simpliciter vehementi illud eveniret, quia requirit phantasmata, quae directe attingi debent et speculari a contemplante; quod non potest facere intellectus, qui, ut dictum est, directe nequit attingere singularia. *Itidem,* ideo in contemplatione simpliciter vehementi illud eveniret, quia est actus intellectus coniuncti, cuius obiectum intensivum, immo et, attenta huius status conditione, extensivum est quidditas materialis; et aliunde ipsa contemplatio non extrahit hominem supra leges status viatoris. Modo subsumo sic: sed omnia illa inconvenientia cessant, si contemplatio summe vehemens requirit phantasmata et non phantasiam. Ergo.

Probo minorem pro prima parte: Quia etiam contemplatio vehementissima phantasmata per te requirit. Ergo illa phantasmata quae necessaria sunt pro contemplatione vehementissima, vel movent aliquam potentiam, vel non. Si non, ad quid necessario requiruntur? Si sic, quae est illa potentia? Si est phantasia, ergo ipsa tunc sentit; non est enim imaginabile quod potentia cognoscitiva actu ab obiecto moveatur et quod obiectum actu illa non cognoscat. Si non est phantasia, ergo motivum unius potentiae potest actu aliam potentiam movere; quod haud facile suadebis. Ergo vel contemplatio vehementissima ex quo requirat phantasmata, requirit etiam phantasiam; vel minus aut etiam nullatenus vehemens non indiget phantasia, etiam si phantasmatibus indigeat.

Probo minorem pro secunda parte: Quia illa phantasmata requisita ad contemplationem vehementissimam vel cognoscuntur directe ab intellectu, vel non. Si non, a qua potentia attinguntur? illa enim directe attingibilia sunt. Ergo a phantasia. Si sic, ergo intellectus directe cognoscit singulare materiale, contra D. Thomae et thomistarum chorum. Vel et proximius: ergo sicut illud facit intellectus in contemplatione vehementissima, similiter et in non vehementi faciet. Subindeque non indigebit phantasia. — Si dicas: in contemplatione vehementissima non directe, sed indirecte cognosci illa phantasmata ab intellectu; quem modum cognoscendi singularia materialia ab intellectu nunquam D. Thomas nec thomistae negavere. — Contra: nam (pluribus praetermissis, quibus ille dicendi modus convinci poterat falsitatis) idem dicemus de contemplatione non vehementi. Quia, si pro vehementissima sat est quod intellectus cognoscat indirecte phantasmata, quae tunc a nulla potentia directe cognoscuntur; hoc ipsum de minus vehementi affirmari poterit, donec disparitatem exhibeas.

Probo minorem pro tertia et ultima parte: Quia etiam contemplatio vehementissima est actus intellectus coniuncti, etc. Et insuper non elevat hominem contemplantem supra statum viatoris, ut modo supponi debet. Ergo vel contemplatio vehementissima non fit sine concurrente

phantasia; vel sine illa concurrente fit contemplatio minus aut neutiquam vehemens.

390. Igitur ad argumentum negetur illa duplex consequentia. Est quippe verum quod phantasia non potest operari sine animae influxu, quem praestat, etsi vehementissima contemplatione absorbeatur; nec hoc minuit animae activitatem, quin potius, ut dictum est, illam confortat. Quod si contemplatio illa ita mentem a phantasia segregaret ut in illam non influeret, tunc eo ipso extraheret animam a modo proprio contemplandi animae corpori viatoris coniunctae. — Per quod patet ad confirmationem. Quotiescumque enim potentia inferior confortativa est potentiae superioris, eius cursum in superiora non impedit, sed fovet. Non retardat, sed sternit. Nec tunc phantasia intellectusque duplex potentia dici debet, cum utraque sit propter unum contemplabile. Quae solutio est D. Thomae *De veritate,* quaest. 13, art. 3, in corp. (493), dicentis: *Ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio, ut probat August. in lib. de Trin. Intentio autem unius non potest ferri ad multa simul. Nisi forte illa multa hoc modo sint ad invicem ordinata, ut accipiantur quasi unum; sicut nec alicuius motus, vel operationis possunt esse duo termini non ad invicem ordinati.* Haec D. Thomas, cum negat concursum phantasiae pro contemplatione de qua ibi agit; sed agit de contemplatione intuitiva, ad quam homo viator elevaretur. Et ad istam contemplationem nec phantasia, nec phantasmata requiruntur. Immo ad illam concurrere est penitus impossibile: eo quod tunc casus nec potentiae, nec obiecta essent ad invicem ordinata; subindeque pluralitas adesset animae intentionem, attentionem et activitatem minuens. Ast in casu nostro non adest illa pluralitas, cum detur praeiacta subordinatio inter phantasiam et intellectum et inter obiecta utriusque; unde *accipiuntur quasi unum.* Atque adeo nec una potentia aliam impedit, nec respectus ad obiectum unius obest plenissimae ac totali tendentiae in obiectum alterius.

391. Arguitur *tertio* (494): Anima rationalis est per se subsistens. Ergo in omni statu habet operationem aliquam penitus independentem a corpore. Ergo dum utitur specie praehabita ad cognoscendum obiectum immateriale, non eget concursu phantasiae. Antecedens certum est et prima consequentia tenet: quia sic sentire debent omnes vere philosophi; alioqui nulla daretur differentia inter animam nostram et brutorum animas. Secunda consequentia probatur: quia ex quo aliqua operatio animae nostrae debeat esse prorsus independens a corpore, nulla alia assignari potest cui hoc congruentius conveniat quam cognitio obiecti immaterialis, ut ex se et ex iam dicendis constabit.

Confirmatur primo (495): Ad cognitionem obiecti immaterialis ex specie praehabita non exigitur concursus phantasiae ex parte potentiae, nec ex parte obiecti cogniti, nec ex parte speciei in cognitionem influentis. Ergo nullatenus requiritur. Patet ista: quia talis indigentia aliunde provenire nequit nisi ab omnibus vel ab aliquo ex propositis capitibus. Antecedens autem pro prima parte probatur: quia totum fundamentum ob quod noster intellectus eget concursu phantasiae, est quia eius obiectum materiale est; ergo cum obiectum est immateriale, illum phantasiae concursum haud petit. — Probatur idem antecedens pro secunda parte: quia obiectum immateriale est penitus extra sphaeram phantasiae; ergo. — Probatur pro tertia parte: quia licet illa species, dum acquiritur, sit phantasmatibus obvoluta, semel tamen ab illis denudata per intellectum agentem et in possibili conservata, est omnino a phantasmatibus phantasiaeque concursu independens; ergo.

Confirmatur secundo (496): quia quo-

(493) Ed. Vivès, t. XV, p. 3b.

(494) Cf. VALENTIA (Gregorius de —), S. I., *Commentariorum Theologicorum tomi quatuor, In Iam*, disp. 6, quaest. 1, punct. 3, §. 3, *Ex tertio loco;* Lugduni, 1603, t. I, col. 1117.

(495) Cf. VALENTIA, l. c.

(496) Cf. VALENTIA, l. c.

ties *cogitamus ens in communi, vel Deum ut sapientem, vel Angelos ut substantias intellectuales, et alia huiuscemodi, si procedimus ex specie praehabita, tunc nos ea obiecta cognoscere experimur sine ulla praesenti conversione mentis ad obiecta sensibilia; atque adeo sine concurrente actione corporis, cuius est sentire.* Ergo huiuscemodi obiecti immaterialis contemplatio est sine concursu phantasiae.

Confirmatur tertio (497): Quia, debilitato corpore, solet cognitio rerum esse perfectior. Ergo cognitio illa non dependet a corpore. Patet ista: si namque a corpore dependeret, eo debilitato, debilitaretur; ergo si non debilitatur, quin potius perficitur, signum evidens est talem contemplationem a corpore nullatenus dependere. Antecedens autem probatur: quia senes, quorum corpora ipsa annorum multitudo debilitat et pene exanimat, perfectius seipsis iuvenibus et corpore robusto praeditis res cognoscunt et contemplantur; ergo. Probatur antecedens: tum quia sic docet Cicero in libro *De senectute* (498); tum quia idem tradit D. Hieronymus, *Epistola ad Nepotianum* (499); tum et praecipue, quia sic habetur apud *Iob,* cap. XII (500), ubi dicitur: *In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia.*

392. His suam opinionem stabilire conatur P. Gregorius de Valentia (501). Ad cuius argumentum concedatur antecedens et consequens distinguatur iuxta dicta num. 336, ubi a D. Thoma audivimus quod operatio propria animae rationalis coniunctae dependet a corpore ut ab obiecto seu ministrante, non autem ut ab organo et instrumento. Et ut anima nostra sit per se subsistens et a corpore separabilis, sat est quod non dependeat a corpore ut ab organo; et non obest quod ab illo ut ab obiecto dependeat. Vide quae numero citato et sequenti scripsimus. Modo enim solummodo ultima verba auctoritatis D. Thomae ibi exhibitae reproducimus: *Sic autem,* ait, *indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.*

393. Non placuit Valentiae haec sancti Thomae doctrina, nec exemplum quo illam declarare adnititur, placuit. Unde contra solutionem obiicit (502): quod, ea doctrina admissa, non ita pervie explicatur separabilitas animae rationalis a corpore; ergo ab hoc illa nec tanquam ab obiecto dependet. Probatur antecedens: quia negantes animae separabilitatem a corpore ex eo quod non habeat operationem sibi privative propriam, dicent quod si anima separaretur, nullatenus posset contemplari, non quia deficeret organum, sed quia non haberet obiectum. Unde separari nequiret, supposito illo principio notissimo pariterque certissimo, videlicet quod illa anima inseparabilis a corpore est, quae in statu separationis operari non potest.

394. Quod declarari et confirmari potest. Etenim brutorum animae separabiles non sunt ex quo dependeant a corpore ut organo: quia separatae operari nequirent ex defectu organi ab ipsis indispensabiliter exacti. Sed anima rationalis coniuncta petit indispensabiliter corpus ut obiectum. Ergo separata non operabitur ex defectu obiecti. Praemissae notae sunt. Probatur consequentia: adeo intrinseca est dependentia animae rationalis a corpore ut ab obiecto, sicut dependentia animae sensitivae a corpore ut organo; ex defectu organi non posset anima sensitiva separata operari, atque adeo separabilis non est, nec per se subsistens; ergo pariformiter de anima rationali ex defectu obiecti.

(497) Cf. VALENTIA, l. c.
(498) *Cato maior seu De senectute,* §. 9-11; *Opera,* Lipsiae, 1827, pp. 1096b-1097b.
(499) *Epistola 52* (al. 2), num. 3; Migne, P. L., t. 22, col. 528-530.
(500) v. 12.
(501) l. c. Cf. nota (494).
(502) l. c., §. 3, *Sed certe;* Lugduni, 1603, t. I, col. 1118.

395. Secundo obiicit (503) ex ipso exemplo quo utitur D. Thomas: Etenim si animal nullas alias operationes haberet praeter sensitivas, nullatenus posset subsistere, repugnante sensibili externo; eo quod deficeret obiectum necessario exactum ad suas operationes. Ergo si anima rationalis nullas operationes habet quae non dependeant a corpore ut ab obiecto, si separaretur a corpore, operari nequiret. Ergo esset inseparabilis. Ergo exemplum D. Thomae suam ipsam doctrinam destruit.

Ad primam obiectionem constat ex dictis num. 336. Ex quibus negatur antecedens. Ad probationem negetur suppositum antecedentis, videlicet quod obiectum animae separatae sit aliquid materiale. Unde tunc non repugnat animam contemplari ex defectu obiecti, nec ex defectu concursus phantasiae; quandoquidem concursus phantasiae non exigitur ab entitate animae seu intellectus, sed ab ipsis ut corpori corruptibili coniunctis. Et tunc non exigunt illum concursum nisi ex parte obiecti; et ex hoc quod anima, etiam ut munus formae exercet, non dependet a corpore nisi tantum ut obiecto, optime demonstratur ipsam animam ponibilem esse in tali statu quod sit a corpore penitus separata, in quo nullatenus a corpore dependeat, eo quod dependentiam quam ab ipso ut obiecto dicit, non est dependentia ut ab eo quod est obiectum ipsius animae simpliciter sumptae, sed ab eo quod solum est obiectum animae quatenus reduplicat munus et exercitium formae et statum coniunctionis non qualiscumque, sed ad corpus corruptibile.

Haec est D. Thomae doctrina, quam supra dedimus et modo explicatius exhibemus; illique nullus qui Philosophi vere sectator sit, inficias ibit; quandoquidem num. 338 vidimus Aristotelem docentem nostrum intellectum esse et non esse separatum. Quam oppositionis umbram doctrina tradita, ex D. Thoma desumpta, dissipavimus. Nec eadem soliditate poterit illam eliminare Valentia. Quia iuxta positionem suam videtur mentem Aristotelis esse quod intellectus, adhuc in statu coniunctionis, dicitur separatus, quatenus in eo statu habet operationes omnino a corpore independentes. Quod sane principium peripateticum vel ab ipso admissum plane evertit. Quippe operari sequitur ad esse, hoc est, operatio sapit conditionem principii illam elicientis. Unde cum intellectus, etiam dum illas operationes elicit, sit coniunctus materiae, debet operatio hanc coniunctionem ad materiam sapere. Subindeque nequit intellectus, illam operationem eliciens, separatus dici; nec ipsa operatio valet esse omnimode independens a materia. Nos autem facillime eos textus consiliamus sine alicuius principii metaphysici aut veritatis querela. Et volentium ex allegato principio denegare animae rationalis separabilitatem, osse supra negati suppositi ora contundimus.

Ad obiectionis confirmationem negetur consequentia; quae neutiquam formalis est. In maiori enim fit sermo de anima sensitiva simpliciter et in minori de anima rationali non simpliciter, sed ut coniuncta. Unde committitur manifestum sophisma. Ad probationem consequentiae negetur maior. Dependentia enim animae sensitivae a sensibili convenit ipsi animae simpliciter; dependentia autem animae rationalis a corpore convenit ipsi sub reduplicatione status coniunctionis. Unde maior et magis intrinseca est prima dependentia quam secunda. Quamobrem non potest anima sensitiva separata consistere: quia dependet ab organo corporeo ipsi animae simpliciter sumptae convenienti. Et potest anima rationalis separari: quia simpliciter sumpta non dependet a phantasmate. Ut autem paritas teneret, sic procedendum erat: non potest anima sensitiva esse absolute sine corpore : quia a corpore simpliciter et absolute sumpta dependet; ergo non potest anima rationalis, ut exercet munus formae, esse aut ope-

(503) l. c.

rari sine phantasmate: quia ab illo, prout exercet tale munus, dependet. Quam consequentiam admittimus in totaque hac quaestione propugnavimus.

Ad secundam obiectionem respondetur cum Caietano alias dicente: *Exemplum allatum in littera non currit quatuor pedibus.* Subsistit per se animal, quamvis ut ab obiecto dependeat ab externo sensibili. Ergo subsistit per se anima nostra, quamvis ut ab obiecto dependeat a phantasmate materiali. Et haec est paritas intenta inductaque a D. Thoma. Quod autem illud animal subsistere non posset, omni sensibili pereunte, planum est: quia, ut supponitur, nullas alias operationes praeter sensitivas haberet. Et istae operationes illi absolute sumpto conveniunt et circumscripta cuiuscumque status reduplicatione; quapropter sine sensibili, quod etiam est absolute obiectum earundem operationum, repugnant operationes illae; quibus repugnantibus, animal subsistere nequit. In hoc igitur non est paritas inter exemplum et rem de qua agimus. Discrimenque inter utrumque iam assignatum est consistitque in eo quod sensibile est obiectum simpliciter et absolute operationis sensitivae; phantasma autem est obiectum contemplationis pro hoc statu. Unde licet in hoc statu non detur contemplatio sine illo, datur tamen sine eo in alio statu. Quem alium statum ipsi animae competere demonstratur ex quo, etiam pro hoc statu, non dependet a corpore nisi ut ab obiecto.

396. Ad primam confirmationem argumenti ex numero 391 respondetur: ex omnibus illis tribus capitibus exigi concursum phantasiae ad contemplationem. Requiritur ex parte obiecti contemplati, non absolute, sed quatenus attingitur ab intellectu coniuncto; quam indigentiam refundi fatemur in ipsam potentiam illud attingentem, quod nobis obesse nequit. Requiritur ex parte speciei; tum quia, ut supponimus, est a rebus accepta; tum quia recepta est in intellectu phantasmata exigente; eoque recipi debet ad modum recipientis. Requiritur denique et praesertim ex parte potentiae, cuius obiectum materiale est, per ordinem ad quod percipere debet quidquid pro hoc statu percipit, ut supra ex D. Thoma didicimus.

397. In secunda confirmatione recurrit P. Valentia ad experientiam quam repetit nos habere, dum obiecta immaterialia cognoscimus ex specie prius habita. Et absdubio huic experto theologo associari in hac experientia non valeo: quia quoties immaterialia contemplor, semper phantasmata efformo. Quod quidem propriae materialitati adoptarem, nisi gravissimum theologum et in mysticis expertum invenirem qui illam Patris Valentiae experientiam et aliam quam circa eandem independentiam a phantasmatibus introducere satagit pro perfectissima contemplatione Dionysius Cartusianus, impugnatus supra, solidissime explodit. Sic enim loquitur eximius Suarez, tom. II *De religione,* cap. 17, num. 7 (504): *Hoc in primis dicitur sine fundamento* (id nempe, quod illa experientia suadere volunt illi doctores), *quia, ut videbimus, neque experientia, neque aliquo signo nobis noto potest probabiliter colligi talis exceptio. Denique ratio potius ostendit contrarium, quia si intellectus operatur per species acquisitas, et modo illis conaturali, saltem quantum ad apprehensionem, necesse est, ut apprehendat, vel materialia, vel res spirituales cum aliqua habitudine, vel proportione ad res materiales; quia cum illae species a phantasmatibus acceptae sint, non possunt aliter repraesentare. Ergo ex natura rei talis contemplatio intellectus potius excitabit operationem phantasiae quam illam impediet.* Et inibi, num. 9 (505), subdit: *Opinor, nulla experientia posse satis constare, quod anima in tali contemplatione abstrahatur ab omni actu phanta-*

(504) T. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 17, num. 7; ed. Vivès, t. XIV, p. 196ª.

(505) Ed. Vivès, t. XIV, p. 196ª.

siae; quia ex signis externis, quae solent esse in homine, quando actu est in tali extasi, ad summum ostenditur suspensio externorum sensuum, ut infra dicam: interius autem solus ipsemet, qui contemplatur, potest tunc experiri quid sentiat. Non potest autem postea per experientiam certus esse, quod nullam operationem phantasiae habuerit: tum, quia potest esse operatio adeo simplex, ut nulla postea illius memoria relinquatur, ut contingit in aliquibus somniis. Tum etiam, quia si operatio intellectus non sit de re spirituali, prout est in se, vix discerni potest per experientiam a consortio operationis phantasiae. Quapropter nulla ratione potest cum fundamento affirmari ex vi contemplationis huius viae sequi aliquando talem extasim, quae operationem etiam phantasiae omnino impediat.

Haec gravissimus hic theologus contra illam experientiam qua se munire intendunt Carthusianus et Valentia. Et ultimi experientia, quam repetit, forsan fuit privilegium sibi soli concessum, de quo alii gloriari haud possumus, ut testatur praeter allegatum Suarez, Caietanus, I[a] part., quaest. 84, art. 7 (506), dicens: *Quidquid enim de Deo, aut Angelis naturaliter attingimus causalitatis, aut excellentiae, aut negationis respectu, sensibilium conditione vestitum cognoscitur, ut experimur.* Hanc ipsam experientiam habuit D. Thomas, qui loco immediate allegato, ad 3 (507), docet: illa ipsa obiecta immaterialia, quae recenset Valentia in sua hac confirmatione verbis ipsius a nobis constructa, non posse ab hominibus viatoribus cognosci sine concursu phantasiae. *Et ideo* (concludit (508) illius argumenti solutionem) *cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.* Eandem experientiam habuit Philosophus supra adductus et vel ipsa indivisibilia non posse cognosci a nobis sine phantasmate ratus. Idem supra docuit Theodidactus N. P. S. Ioannes a Cruce. Cum quibus et innumeris aliis in forma respondemus ad illam secundam confirmationem negando antecedens, quod sane probari debuisset solida aliqua experientia vel supprimi: illam quippe quam arguens repraesentat, admitti a nobis non posse vel quia sibi propriam, vel quia inanem certum est.

398. Ad tertiam confirmationem respondet D. Thomas, *Disp. de anima,* art. 14 (509), sic: *Ad 18 dicendum, quod anima non debilitatur debilitato corpore; nec etiam sensitiva, ut patet per id quod Philosophus dicit in I de anima, quod si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Ex quo manifestum est, quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi.* Ex quibus dicimus quod si corpus debilitetur quoad organum deserviens administrationem phantasmatum, tunc erit operatio debilis, sive a sene, sive a iuvene eliciatur. Quod si organum penitus, sive ad tempus, sive absolute impeditur, tunc, impedito organo, repugnat intellectio relate ad quaecumque obiecta, sive materialia sint, sive immaterialia, et etiamsi species praeacceptae in intellectu conserventur, ut supra de epilepticis et lethargicis docuit sanctus Thomas. Si autem corporis debilitatio non sit in organo sensus, tunc illa corporis debilitatio non aufert rerum contemplationem; quam quidem, ceteris paribus, perfectiorem esse in senibus non diffitemur; ad illam tamen prorsus impertinenter se habere corporis debilitationem quis non videat? Provenit quippe haec maior perfectio contemplationis in senibus non a corporis aegritudine, sed a longi temporis experientia et exercitio, quibus uberes sapientiae prudentiaeque thesauri comparantur. Et hoc est et nihil aliud quod inductae auctoritates suadent. Quibus addere possumus Philosophum in II *Ethi-*

(506) num. 11; ed. Leon., t. V, p. 327[a].
(507) I[a], quaest. 84, art. 7, ad 3.
(508) D. THOMAS, l. c.
(509) Ed. Vivès, t. XIV, p. 127[b].

corum (510) dicentem quod virtus intellectualis indiget experimento et tempore, et D. Thomam, I[a] II[ae], quaest. 40, art. 5, docentem: *Ad 1 ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem.* Et Terentius in *Adelphi* (511) ait:

Nunquam ita quisquam bene subducta ratione ad [vitam fuit,
Quin res, aetas, usus semper aliquid adportet novi.

Et Ovidius, lib. II *Metamorphoseon* (512):

Seris venit usus ab annis.

Et Manilius, lib. I *Astronomicon* (513):

Per varios usus artem experientia fecit,
Exemplo monstrante viam.

Et Propertius, *Eleg.* XI, lib. III (514):

Venturam melius praesagit navita mortem:
Vulneribus didicit miles habere metum.

Ex iis innumera passim apud sacros prophanosque auctores reperiuntur. Quibus et fundamentis P. Valentiae occurrisse eaque diluisse putamus; et controversiae de phantasmatibus finem imponimus. Utinam in illa aliquid ad publicam utilitatem conducens dixerimus.

QUAESTIO QUINTA

Utrum vehemens contemplatio impediat operationes appetitus sensitivi?

Comparavimus vehementiam contemplationis cum viribus vegetativis ac sensitivis cognoscitivis. Modo vero cum appetitivis inferioribus comparamus, inquirentes an, dum anima vehementi contemplatione absorpta est, abstrahat ab operatione appetitus sensitivi, illum ligans, ita ut tunc temporis nihil operari queat.

§. I. Statum controversiae expono dubiumque resolvo.

399. Ex dictis circa vires sensitivas cognoscitivas facile est intelligere quid sit vehementem contemplationem vires appetitus sensitivi ligare. Ubi pro certo habendum est litigium non esse de ligatione illa negativa, quam supra explosimus (1), hucque etiam introducere satagit eius auctor P. Suarez (2); sed loquimur de ligatione positiva, orta ex eo quod anima ad fruibilia vehementissime rapta in appetitum sensitivum influere nequaquam potest, sine quo animae influxu appetitus sensitivus in actum exire nequit. Similiter non est sermo impraesentiarum de operatione appetitus sensitivi animae operationi inimica, qualis est appetitus rei prohibitae, aut etiam illa appetitus operatio quae limites sphaerae sensitivae non transcendit, aut illa qua caro concupiscit adversus spiritum, quasque habere solet, dum anima caelestibus deliciis pascitur. De his quippe diffusa manet disputatio in IV praedicabili disceptanda. Praesens ergo luctamen est circa operationem appetitus quodammodo ad superiora elevati animamque vehementi contemplatione absorptam comitantis, ad eum modum quo phantasia comitatur intellectum altissime contemplantem. De hac operatione appetitus sensitivi loquimur. Unde ad resolutionem accedentes,

400. Sit nostra conclusio: *Vehemens contemplatio ligat appetitum sensitivum.* Assertio haec est ad mentem D. Thomae, tum iis locis in quibus animam in vehe-

(510) cap. 1, num. 1; Didot, t. II, p. 14; Bekk., 1103[a], 16-17.
(511) *Adelphi*, act. V, scena IV, v. 859-860; collect. Nisard, p. 108[b].
(512) v. 29; collect. Nisard, p. 342[a].
(513) Lugduni Batavorum, 1600, p. 3.
(514) *Opera*, lib. III, elegia XI, v. 5-6; collect. Nisard, p. 509[a].

(1) Cf. supra, quaest. 3, num. 133 sqq.
(2) T. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 18, num. 2; ed. Vivès, t. XIV, p. 197[b].

menti contemplatione positam vires sensitivas cognoscitivas ligare diximus: inde enim sumitur argumentum quo etiam ligare vires appetitus sensitivi demonstretur, ut iam clarius ostendemus. Tum etiam quia, ut vidit Pater Suarez (3), mox afferendus, Angelicus ipse Doctor IIª IIᵃᵉ, quaest. 175, art. 2, ad 2, ait quod per contemplationem et amorem Dei causatur extasis secundum appetitum. Non autem huiuscemodi extasis causaretur, quin ligaretur appetitus sensitivus. Ergo iste, iuxta D. Thomam, ligatur in contemplatione extatica. Verba D. Thomae (4) offero: *Ad 2 dicendum, quod in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini, ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra se ipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit praetermissis his, in quae inclinat appetitus sensitivus. Et sic Dionysius dicit in 4 De Divin. Nomin. quod « Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit: Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus. » Alio modo, etc.*

401. Vidit P. Suarez hanc D. Thomae sententiam et ait: sanctum Doctorem intelligendum esse de operatione appetitus sensitivi circa obiecta inferiora, in quae naturaliter inclinat; non autem de operatione erga obiecta superiora, quae ipsum appetitum superant, ad quorum attingentiam elevatur, subindeque extasim patitur; ex quo enim ad talia obiecta elevetur, fertur aliquo modo supra seipsum et extra se. Igitur talis extasis appetitus operationem non aufert, sed transfert in obiecta nobiliora. Sic allegatus theologus tom. II *De religione*, lib. II, cap. 18, num. 3 (5). In quibus duo esse videntur de mente ipsius.Primum est, appetitum sensitivum vere ligari in contemplatione extatica quoad proprias operationes circa obiecta inferiora. Secundum est, quod remanet expeditus circa obiecta superiora, ad quorum attingentiam elevatur impulsu appetitus rationalis.

402. Contra quae plura videntur militare. Primum sit: quod numero praecedenti (6) dixerat contemplationem more divino aut angelico habitam ex seipsa non ligare positive appetitum sensitivum, sed tantum negative, hoc est, permittit quod circa obiecta ipsi appetitui propria, si ei proposita fuerint, operetur. Modo vero asserit quod vi amoris extatici appetitus rationalis ligat sensitivum ne tendat in obiecta inferiora. Rogo: haec ligatio est positiva, an negativa? Si positiva, ergo destruit numero 3 quae dixerat in 2. Insimulque destruit suam illam divisionem, qua frequenter in hac materia utitur, alienationis in positivam negativamque; hanc et non illam concedens vehementiae contemplationis et amoris. Si negativa, ergo manet appetitus sensitivus expeditus ut in obiecta inferiora feratur, si proponantur sibi. Ubi est ergo extasis illa quam patitur appetitus sensitivus impulsu appetitus rationalis? Aut quomodo extra se et supra se alienatus dicitur appetitus, qui expeditus supponitur ut inferiora obiecta insequatur?

403. Secundum sit: quod adductus sanctus Thomas, ipso Suario confitente, docet impetu amoris extatici suspendi sensualitatem. Ergo tunc nec per ordinem ad obiecta nobiliora operatur. Probatur primo consequentia: Facultas ligata implicat quod tempore ligationis operetur; alioqui contradictoria admitterentur. Ergo. — Secundo probatur consequentia: Facultas in actu circa obiecta nobiliora neutiquam potest dici ligata, immo nunquam est minus ligata, tametsi tunc temporis elicere nequeat actus circa obiecta infima, incompossibiles cum illis in quibus circa nobiliora occupatur. At-

(3) l. c., num. 1 et 3; t. XIV, pp. 197ª-198ª.
(4) IIª IIᵃᵉ, quaest. 175, art. 2, ad 2; ed. Leon., t. X, pp. 403ᵇ-404ª: *... Et sic dicit Dionysius, IV cap... faciente, dixit: Vivo ego,...*
(5) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 197ᵇ-198ª.
(6) num. 2; p. 197ᵇ.

qui P. Suarez ponit sensualitatem circa obiecta nobiliora occupatam in concursu absorptionis animae. Ergo tunc non est alienata sensualitas, uti docet D. Thomas. Ergo explicatio illa D. Thomam non exponit, sed impugnat aut non serio scribentem introducit. Cetera omnia constant; et maior nobis per se nota est potestque inductive ostendi. Etenim intellectus, dum procedit ut intellectus, non operatur ut ratio, hoc est, dum simplici intuitu contemplatur, non meditatur aut discurrit, nec potest tunc temporis meditari: sunt enim ii actus simul incompossibiles. Sicut incompossibile est quod cum ipse intellectus apprehendit, discurrat. Sed nemo hactenus dixit quod intellectus, dum contemplationi incumbit, seipsum ut est ratio liget aut econtra; quod idem de illo alio exemplo ac de innumeris aliis quae afferri poterant, dicendum est. Ergo tenet maior.

Urgetur hoc ex iis quae iam insinuavimus. Etenim quanquam posset dici (casu negato) facultatem circa obiectum magis nobile non operantem esse ligatam, etsi operaretur circa obiectum minus nobile; e converso autem res est prorsus inaudita. Sed P. Suarez ponit sensualitatem operantem circa obiecta superiora, licet circa inferiora non operari dicat. Ergo minus recte dicitur sensualitas tunc ligata. Maior, in qua poterat esse difficultas, probatur: quia, ligato sensu, impeditur rationis usus, ut docet D. Thomas I^{a} part., quaest. 84, art. 8, licet, ligato sensu, intellectus habeat plures actus, ut apparet in dormientibus, qui certe ad modum quo sensus solvuntur in somno, operatur et quandoque syllogizat; ast illi quibus haec accidunt, cum excitantur a somno, *semper recognoscunt se in aliquo defecisse*, ait Angelicus Doctor. Hincque provenit quod iudicium rationis dicatur impeditum, ligato sensu, eo quod licet tunc iudicet, iudicat imperfecte et per ordinem ad obiecta imperfecta. Si vero perfecte tunc iudicaret aut quando perfecte iudicat, nemo hactenus dixit quod tunc est ligatum iudicium rationis, per hoc quod tunc non iudicet, nec valeat imperfecte iudicare. Ergo similiter.

404. Tertium sit: Quod maius fortiusque est dominium voluntatis ut liberae in sensualitatem quam dominium sensualitatis inordinate dominantis in voluntatem. Atqui, iuxta D. Thomam loco ipso quem Suarez (7) exponit, impulsus vehementissimus sensualitatis ligat voluntatem ut liberam seu libertatem voluntatis. Ergo potiori iure impulsus vehementissimus divini amoris quo voluntas extatice amburitur, suspendit sensualitatem. Ergo minus bene glossatur a P. Suarez auctoritas D. Thomae. Omnes propositiones probaturus ingredior et primum maiorem. Nam imperium voluntatis in sensualitatem est consonum rationi rectae et rerum naturis conforme; dominium autem sensualitatis in voluntatem est tyranicum aut ex inordinatione ortum. Manifestum est autem quod primum dominium potentius efficaciusque secundo est. Quod in casu praesenti certissimum est. Quandoquidem cederet in dedecus providentiae quod principatum conferret illi facultati, quae neutiquam sibi subditis anteiret. Et insuper dominium voluntatis in sensualitatem est a providentia ordinatum; dominium sensualitatis in voluntatem est ab inordinatione introductum. Ergo hoc potentius illo est. Quod insinuavit D. Thomas datus numero 400 (8) iis verbis: *Est autem proprium homini, ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem.* — Persisto in probatione maioris: Voluntas in casu de quo agimus, suspendit sensualitatem impetu divini amoris quo vehementissime flagrat; sensualitas vero dominatur voluntati impetu inordinati amoris. Sed impetus divini amoris cuiuscumque alterius amoris impetu potentior est. Ergo nedum absolute et secundum se sumptis voluntate ac sensualitate, verum et maxime considerata activitate impulsus quo utraque agitur et agit, praestat prima secundae.

Minor autem propositi syllogismi in-

(7) 1. c., num. 3, pp. 197^{b}-198^{a}.

(8) In ed. 1730 erronee legitur: « *num. 16* ».

dubitabilis est. Probatur tamen ea ipsa auctoritate D. Thomae, qui postquam dixerat hominem dupliciter secundum appetitum pati extasim et qualiter secundum appetitum intellectivum rapitur proposuisset verbis adductis numero 400 (9), ad modum quo secundum appetitum sensitivum rapitur declarandum accedens, subiungit (10): *Alio modo* (homo extasim secundum appetitum patitur) *quando praetermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea, quae pertinent ad appetitum inferiorem. Et sic ille, qui porcos pavit, sub semetipso cecidit. Et iste excessus, vel extasis magis appropinquat ad rationem raptus, quam primus: quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo, quod est sibi proprium: quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus: nisi forte tam vehemens passio sit, quod usum rationis totaliter tollat. Sicut contingit in iis, qui propter vehementiam irae, vel amoris insaniunt. Considerandum tamen, quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivae virtutis, vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus, vel quia rapiatur ad imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.* Haec D. Thomas. Quibus et glossema Suarii ipsi textui quem exponere nititur, contrarium rotunde ostenditur; et minor nostri syllogismi verissima demonstratur. De duplici consequentia ex illis praemissis deducta ambigendum non est. Unde totus efformatus discursus intentum absdubio suadet.

405. Probatur insuper assertio ratione eruta ex verbis propositis D. Thomae: Etenim, iuxta D. Thomam, sicut sensualitas vehementissima passione acta alienat voluntatem, sic et voluntas extatico divini amoris impulsu procedens ligat sensualitatem. Sed sensualitas ita tunc absorbet voluntatem, *quod usum rationis totaliter tollat:* eo quod *homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris,* ut ait Angelicus Doctor, et hoc relate ad quodcumque obiectum. Ergo pariformiter voluntas impetu divini amoris procedens abstrahit a sensualitate ita ut nullum actum elicere tunc queat, sive per ordinem ad obiectum nobilius, sive per ordinem ad obiectum minus nobile. Maior certissima est, nec illam P. Suarez negat, sicut nec minorem negare poterit. Tum quia ex se est verissima ab omnibusque scholasticis et moralibus admissa. Tum quia ex verbis ipsissimis D. Thomae constructa a nobis est. Consequentiam vero suadet clarissime paritas, maxime si considerentur ea quae numero praecedenti disputata relinquimus de superioritate voluntatis, tum attenta ipsius natura, tum considerato excessu impulsus divini supra naturam sensualitatis et supra activitatem amoris inordinati quo rapitur rapitque voluntatem.

406. Probatur tertio conclusio ratione fundamentali, qua in superioribus usi fuimus: Etenim anima totaliter in Deum rapta nequit attendere ad appetitum sensitivum. Ergo tunc iste ligatus est, ne per ordinem ad quodcumque obiectum operetur. Utraque propositio liquet ex dictis quaestionibus praecedentibus, maxime 2 et 3, ubi ex D. Thoma et a ratione demonstravimus quod quanto anima occupatur circa operationem unius potentiae, tanto minus attendere valet ad alias. Unde si circa divina penitus absorbetur, implicat quod tunc sensualitas operetur. Cuius doctrinae ratio a priori, exhibita iam supra, consistit in eo quod nullum principium proxime operativum operari valet, quin in ipsum anima, quae est principium radicale, influat. Quocirca, dum est penitus absorpta circa operationem alicuius proximae facultatis, est pro tunc incapax influendi in operationes alterius

(9) In ed. 1730 eronee legitur: « *num. 316* ».
(10) Ed. Leon., t. X, p. 404ª: ... *vel extasis plus appropinquat ad... violentia, quia* [« *eo quod* » PA] *voluntas... vehemens sit passio quod...*

facultatis; alioquin non esset anima bene absorpta, contra idipsum quod supponitur. Unde tunc temporis facultates aliae positive ligatae sunt. Hincque supra cum D. Thoma et experientia dicebamus hominem prorsus ad audiendum applicatum esse veluti caecum et elinguem et e converso. Et etiam visum supra est in contemplatione extatica ligari sensus proprios et communem. Quorum omnium eadem ratio est; illaque suadent veritatem propositi antecedentis affirmantis non posse animam penitus in Deum raptam influere in operationes appetitus sensitivi. Ex quo ostenditur bonitas consequentiae. Etenim dum anima influere nequit in sensualitatem, ligata ista est, ne per ordinem ad quodvis obiectum operetur; dum est extatice erga fruibilia absorpta, nequit in illam influere: cum tum ipsa anima pene sibi non sufficiat suisque omnibus viribus indigeat ut impetum illam rapientem insequatur. Ergo tunc ligatus est appetitus sensitivus.

407. Dices: datam doctrinam verificari inter potentias quarum una potest aliam impedire aut interdum retardare, quales sunt operationes sensus et intellectus extatice contemplantis; secus autem inter illas quae reciproce sibiipsis subsidio sunt. Harum enim unius operatio non solum impedit aut retardat aliam, quin potius per hoc quod una operetur, alia ad operandum pariter roboratur. Quod liquet in operationibus intellectus et voluntatis, quarum nulla aliam impedit, sed fovet. Hoc ipsum reperitur inter operationes intellectus et phantasiae, quae non ad invicem impediuntur, sed foventur, ut dictum est quaestione antecedenti. Et hoc est quod inter operationes voluntatis sensualitatisque reperitur: quippe servatur inter illas reciproca connexio. Unde nequit una alteram retardare et minus impedire. Quandoquidem ex voluntate Deum extatice diligente derivatur in sensualitate virtuositas, qua non solum tunc temporis operatur, verum etiam elevatur ad attingentiam obiectorum sphaeram ipsius sensualitatis transcendentium.

His se munit P. Suarez (11) ut suam positionem defendat. Illis tamen suum intentum non probari suadet manifestum discrimen quod inter exempla illa et rem de quâ agimus, versatur. Etenim contemplatio, licet essentialiter sit actus intellectus, est etiam actus voluntatis: habet enim principium in affectu, ad quem etiam terminatur. Concurrit ad ipsius elicientiam donum sapientiae, quod subiectatur utique in intellectu, sed habet consummationem in voluntate. Quae omnia edocentur a D. Thoma de illisque iam in suis locis actum a nobis est.Similiter quia oportet intelligentem phantasmata speculari, propterea qui contemplatur, phantasmatibus eget. Haec non verificantur in appetitu sensitivo, cuius actus non est actus voluntatis, nec econtra, nec voluntas indiget appetitu sensitivo ut saucia extatice feratur in Deum. Unde totam attentionem quam anima erga sensualitatem collocaret, a voluntate auferret; subindeque non esset haec totaliter absorpta, nec anima esset prorsus in Deum rapta.

408. Et quia sententia opposita totam suam sollicitudinem collocat in eo quod operatio sensualitatis non impedit voluntatis operationem, unde non apparet fundamentum ob quod impediri dicatur, sicut reipsa non impeditur contemplatio volitione aut actu phantasiae; idcirco operae pretium rati sumus in hoc aliquantulum immorari, quo hactenus dicta penitius explicemus et plurium argumentorum solutiones praeveniamus.

Igitur quia obiectum nostrae divinae contemplationis est Deus prout amabilis, ut patet ex dictis I tomo, disp. 1, quaest. 5 (12) et fusissime tom. II, disp. 12, quaest. 3 (13) contra quemdam theologum, cui illa displicuerunt; idcirco ad contemplationem concurrunt intellectus

(11) l. c., num. 1 sqq.; ed. Vivès, t. XIV, pp. 197ª sqq.

(12) num. 91 sqq.; ed. 1924 sqq., pp. 149ᵇ sqq.
(13) num. 40 sqq.; ed. cit., pp. 600ª sqq.

voluntasque; ille entitatem et ista sapiditatem causans. Et similiter quia obiectum nostri intellectus pro hoc statu est quidditas materialis, propterea nequit noster intellectus in statu praesenti contemplari sine conversione ad phantasmata. Subindeque phantasma requiritur ex parte obiecti contemplationis, sin minus intellectus hominis pure viatoris neutiquam contemplabitur. Unde voluntas ponit aliquid in ratione *sub qua* contemplationis divinae; haec enim terminatur quidem ad veritatem, cuius contrarium nunquam diximus; verum terminatur ad veritatem mystica affectuositate sapidam. Quam sapiditatem a voluntate habet; eoque tantum abest quod volitio contemplationi obsit, quod repugnat sine volitione contemplatio. Idemque dicimus de phantasia: quia cum intellectus noster nequeat sine phantasmatibus etiam obiecta immaterialia contemplari, idcirco requiritur ad contemplationem phantasia phantasmata illa construens offerensque.

Nil horum habet sensualitas relate ad voluntatem. Quandoquidem nec sensualitas ponit aliquid ex parte rationis *sub qua* voluntatis indispensabiliter exactum ut actus a voluntate eliciatur, nec ipsa sensualitas aliquid fabricat ad cuius instar obiectum voluntatis ab ipsa diligatur. Haec enim, etiam in via, Deum immediate prout est in seipso diligit, quanquam intellectus noster non cognoscat Deum immediate, ut docet D. Thomas in III *Sent., dist.* 27, quaest. 3, art. 1 (14) et II^{a} II^{ae}, quaest. 27, art. 4. Si ergo nihil horum facit sensualitas, ut quid adeo indispensabilis societas inter ipsius actus et actus voluntatis asseritur?

409. Respondet opinio adversa: vera esse praeiacta, at remanent motiva alia ob quae, etiam in contemplatione extatica, actus sensualitatis comitetur voluntatis actum. Quorum omnium caput est quod actus sensualitatis non potest impedire actum voluntatis, propter colligantiam et connexionem quam natura statuit inter tales appetitus. Ex quo ortum ducit quod, operante seu concurrente voluntate ad contemplationem extaticam, derivetur ab ipsa voluntate quaedam virtuositas, qua excitatur, elevatur eiusque adiutorio suffulta operatur sensualitas. Ex quo videtur quod haec sententia iam deserit recursum illud ad paritatem phantasiae contemplationem extaticam non impedientis et in hoc alio principio suffugium quaerit.

Quae si ita sunt, faciliter actum erit de opinione adversa. Dicimus enim veram esse sympathiam connexionemque illorum appetituum ac dependentiam sensitivi a rationali. Dicimus etiam actum sensualitatis non impedire voluntatis actum. Haec et huiuscemodi alia concedimus. Verum adiicimus id quod bona philosophia docet, nempe sensualitatem operari non posse sine influxu animae. Et addimus animam totaliter in Deum raptam nullatenus posse (15) influere nisi in illas facultates sine quarum cooperatione impossibilis redderetur tendentia animae in Deum. Ad haec duo revocamus fundamentum positionis nostrae. Illaque probare conati sumus. Unde sive sensualitas sit connexa cum voluntate, sive non, nihil pro materia praesenti conducit. Permittimus colligantiam illorum appetituum esse duplo maiorem quam a Suario ponitur, adhuc autem dicemus quod in contemplatione extatica suspenditur positive sensualitas; nec huius alia ratio quaerenda est nisi quod anima, dum est extatice plene absorpta, non potest influere in alias facultates praeter illas quae sibi necessariae sunt pro illo raptu quem patitur. Quod fundamentum de se ex dicendis constabit.

§. II. Argumenta.

410. Eximius Suarez supra adductus contrarius nobis est et contra assertionem nostram arguit *primo* (16) ex D. Thoma dicente illo textu quem dedimus

(14) Ed. Vivès, t. IX, pp. 439^{a}-440^{b}.
(15) « *posset* » pro « *posse* » in ed. 1730.
(16) l. c., cap. 18, num. 1; ed. Vivès, t. XIV, p. 197^{a}.

num. 400 (17) : *Est autem proprium homini, ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem.* Ergo si hoc est homini proprium, etiam si appetitus superior sit amore extatico raptus, movebit inferiorem isteque per consequens operabitur. Eandem doctrinam tradit Angelicus ipse Doctor, I^a^ part., quaest. 81, art. 3, ubi expressissime agit de imperio quod ratio voluntasque habent in sensualitatem. Unde huic naturalissimum est sequi ductum rationis et voluntatis. Insuper III^a^ part., quaest. 21, art. 2, ad 1 explanat illud *Psalmi* (18): *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et ait (19): *Caro exultat in Deum non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.*

Verum quam parum Suario prodesse valeat primus ille textus, liquet ex dictis § praecedenti. Ad illum et ad alios duos quos in ipsius gratiam addidimus, respondetur: iis textibus probari quidem dependentiam sensualitatis a voluntate et a ratione, at quod anima totaliter absorpta valeat influere in voluntatem et intellectum ita ut queant sensualitatem excitare et movere, iis textibus non probatur. Influit quidem tunc anima in intellectum et voluntatem, quatenus iis pennis indiget ut supra seipsam elevata vocem activissimam Numinis sequatur. Ad hanc promptissimam velocissimamque sequelam non indiget anima concursu sensualitatis; ac proinde non influit anima in illas suas facultates, quatenus possint sensualitatem excitare; et ideo tunc remanet suspensa.

411. Arguitur *secundo* (20): Sicut comparatur intellectus ad phantasiam, ita ad sensualitatem voluntas. Sed intellectus in contemplatione extatica non abstrahit ab operatione phantasiae. Ergo nec voluntas a sensualitate. Maior liquet: quia radicantur in eadem anima, habent inter se connexionem ac dependentiam et sibi invicem deserviunt. Minor certa est et consequentia constat a paritate: ob illa enim motiva non abstrahit intellectus extatice contemplans a phantasia.

Respondetur distinguendo maiorem : *intellectus* naturali modo procedens, concedo; extatice procedens, nego maiorem. Et concessa minori, distinguo consequens: *nec voluntas* naturali modo procedens, concedo; extatice, nego consequentiam. Tam intellectus quam voluntas possunt operari extatice et non extatice. Si non extatice procedant, qualiter modo naturali aut regulari procedere dicimus, tunc nec intellectus abstrahit a phantasia, nec voluntas a sensualitate. Unde sicut se habet intellectus ad phantasiam, ita, etc. In hoc enim datur paritas inter utramque potentiam; atque ideo in hoc sensu concedimus consequentiam. Si vero de processu extatico earum potentiarum sermo sit, tunc nulla paritas adest: quia intellectus non abstrahit a phantasia sibi, etiam extatice contemplanti, necessaria propter dicta; voluntas vero abstrahit a sensualitate: quia cum omni illa connexione ac intima dependentia sibi necessarius non est sensualitatis concursus. Si namque ex dependentia et connexione posset argumentum desumi ad excludendam alienationem sensualitatis, nec sensus pariter alienarentur in extatica contemplatione: quippe inter ipsos ad invicem et cum facultatibus rationalibus ac denique cum anima omnium origine datur similis connexio ac dependentia. Abstrahit tamen ab illis anima penitus absorpta: tum quia sensuum actus quietem contemplationis impedirent. Tum etiam, quia illi sensuum actus necessarii non sunt ut anima contempletur. Tum denique, quia sine animae influxu dari nequeunt, nec anima tunc influxum praestare valet, ut liquet ex dictis. Ex omnibus his capitibus incompossibiles sunt sensuum actus cum contemplatione ex-

(17) In ed. 1730 erronee legitur: « *num. 316* ».
(18) *Ps.* 83, v. 3.
(19) Ed. Leon., t. XI, p. 253^a^: *Caro exultat in Deum vivum, non...*
(20) Cf. SUAREZ, l. c. num. 1; t. XIV, p. 197^a^.

tatica. Cum ipsa etiam incompatibilis est actus sensualitatis propter eadem motiva, praeter primum. Quod dico non quia reipsa contemplationem extaticam non impediret, sed quia non impedirent quietem contemplationis simpliciter. Actus sensuum contrarii sunt quieti contemplationis. Actus sensualitatis impedit contemplationis extasim, quatenus facultas illa ut operetur animae attentionem exposcit, qua attentione posita, falsum est quod sit totaliter ad fruibilia elevata.

Nec P. Suarez in hac nostra doctrina offendere debet, suppositis quae diximus num. 405 (21). Ponderet quantum sibi placuerit connexionem, intimitatem, dependentiam sensualitatis a facultatibus rationalibus; post omne studium quod in hac sibi arbitraria expensione collocaverit, reperiet absdubio sensualitatis stateram plus habere quam facultatum rationalium habeat statera: istae quippe minus ab illa quam ipsa ab istis dependet. Demus tamen in obsequium oppositae sententiae quod dependentia inter omnes illas facultates sit aequalis. Quo supposito, reproduco argumentum numero adducto exhibitum : Dum sensualitas amore aut passione alia intensissime agitur, ita facultates rationales ligat *quod usum rationis totaliter tollat,* uti nos ibi docuit sanctus Thomas (22). Ergo idipsum, ut minus, dicendum erit de facultatibus illis relate ad sensualitatem. Ut quid ergo toties in nos illa intimitas, connexio ac dependentia intorquentur, si hoc solummodo telo protelantur?

412. Dicis tamen: intellectus noster absolvi nequit a concursu phantasiae, quia ab illa naturaliter dependet. Sed etiam dependet naturaliter voluntas a sensualitate, ut liquet ex dictis. Ergo. — Respondetur distinguendo maiorem: *naturaliter* prout est idem ac necessario, concedo; prout est idem ac naturali modo procedens, nego maiorem. Deinde distinguo minorem: *naturaliter,* id est, naturali modo procedens, concedo; necessario, nego minorem. Itaque intellectus dependet a phantasmatibus *naturaliter* secundum quod hoc verbum dicit modum naturalem procedendi et insuper exprimit necessitatem indispensabilem. Quapropter nunquam pro hoc statu potest contemplari sine phantasmatibus. Voluntas dependet etiam *naturaliter* a sensualitate, prout ly *naturaliter* exprimit modum connaturalem procedendi; non autem prout dicit praecisionem, propter dicta.

413. Arguitur *tertio* (23): In contemplatione extatica adest concursus phantasiae, ut patet ex modo dictis. Ergo in tali contemplatione non ligatur sensualitas. Probatur consequentia: phantasmata movent sensualitatem ad affectus phantasmatibus proportionatos. Unde vel timorem, vel devotionem percipit, aut voluptatem. Ergo in ea contemplatione suspensa non est sensualitas.

Confirmatur: In contemplatione extatica operatur cogitativa hominis. Ergo et eius sensualitas. Antecedens certum est ex dictis quaestione praecedenti illudque docent PP. Complutenses *De anima,* disp. 21, quaest. 7, num. 117 (24). Et consequentia probatur: cogitativa movet appetitum; ergo, stante motione ex parte cogitativae moventis, nequit non correspondere actus ex parte sensualitatis motae. Patet ista: quia alias darentur movens et motio sine moto. Et antecedens probatur primo: ratio superior movet appetitum rationalem; ergo cogitativa, quae est ratio inferior, movet appetitum sensitivum. — Probatur secundo : cogitativa in homine facit quod in brutis aestimativa; sed aestimativa movet appetitum brutorum; ergo cogitativa movet hominis appetitum. Consequentia bona est et praemissae sunt D. Thomae, I^{a} part., quaest. 81, art. 3.

Respondetur argumento, concesso antecedenti, negando consequentiam. Ad cuius probationem distinguitur antece-

(21) In ed. 1730 erronee legitur: « *num. 321* ».
(22) Cf. supra, num. 405.
(23) Cf. SUAREZ, l. c., num. 1; t. XIV, p. 197^{b}.
(24) Lugduni, 1637, t. IV, p. 571^{a}.

dens: *movent,* si anima expedita est, conceditur; si non est expedita, negatur antecedens. Sensualitas nata est moveri a phantasmatibus ad illos et alios affectus, requirit tamen essentialiter principii radicalis influxum; quem anima, quae totaliter absorpta supponitur, praestare nequit ipsi sensualitati ut phantasiae motionem vitaliter recipiat, nec ipsi phantasiae ut illam motionem praestet sensualitati. Tunc enim solummodo influit anima in phantasiam, quatenus illa indiget ut ad instar phantasmata, quae efformat, proprium obiectum contempletur. — Ad confirmationem concedo antecedens et nego consequentiam. Ad probationem distinguitur antecedens : quod verum est de cogitativa expedita ad movendum et de appetitu potente recipere vitaliter motionem. Quorum neutrum verificatur in contemplatione extatica, ut patet ex dictis ad argumentum.

414. Arguitur *quarto* (25): Sensualitas ex natura sua excitat voluntatem ad amorem. Ergo in contemplatione extatica non abstrahit anima a sensualitate. Antecedens constat ex dictis; et consequentia probatur: ab excitativo voluntatis ad amorem non abstrahit anima; etiam in contemplatione extatica sensualitas excitat voluntatem ad amorem; ergo. Cetera nota sunt. Probatur minor: quod ex natura sua convenit sensualitati, qualitercumque et ubicumque haec consideretur, illi convenit; ergo.

Respondetur, concesso antecedenti iuxta dicenda, negando consequentiam. Ad probationem distinguitur maior: *ab excitativo* proportionato, conceditur; improportionato, negatur maior. Et sub eadem distinctione minoris negatur consequentia. Ad minoris probationem dicas quod sicut sensualitas est ex natura sua excitativa voluntatis, sic etiam ex natura facultatis proximae petit influxum principii radicalis; quod in contemplatione extatica habere non potest ob inculcatum motivum. Itaque ut penitus argumentum solvatur, dicendum est: quod sicut voluntas potest extatice et non extatice amare, ita habet multiplex excitativum. Sed non omnia illam formaliter ac indifferenter excitant; omnia tamen formaliter voluntatem excitantia debent dicere proportionem cum voluntate excitata. Quocirca cum non extatice dirigit, eius excitativum interdum est lectio aut verbi spiritualis auditio et etiam sensualitatis devotio. Haec excitativa et alia huiusmodi proportionata sunt voluntati extra contemplationem extaticam constitutae; a quibus proinde positive abstrahere non dicimus. Abstrahit tamen ab iis omnibus, si sublimetur ad extatice diligendum : sunt enim prorsus improportionata pro extatica dilectione; quanquam negari non debeat quod sunt excitativa antecedentia seu praevia extaticae contemplationis seu quod ad eam formaliter excitent. Cuius signum manifestum est quod illa excitativa, quantumvis vocem elevarent, ab anima in ea extatica contemplatione posita percipi haud valerent sine evidenti dispendio omnimodae occupationis animae erga Deum. Habet ergo tunc anima excitativum longe altius proportinatumque cum sublimitate illius contemplationis; cuius illa alia excitativa solummodo praevie excitativa esse diximus.

Hanc doctrinam ex D. Thoma didicimus, qui II^{a} II^{ae}, quaest. 83, art. 12 (26), inquit: Quod orationi interdum adiungitur vox, et hoc triplici motivo: *Primo quidem,* ait, *ad excitandum interiorem devotionem, qua mens orantis elevatur in Deum; quia per exteriora signa sive vocum, sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis secundum apprehensionem, et per consequens secundum affectionem. Unde Augustinus dicit ad Probam, quod « verbis, et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus. » Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus, et huiusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur, vel qualitercumque*

(25) Cf. SUAREZ, l. c.

(26) corp.; ed. Leon., t. IX, pp. 204^{a}-205^{a}: ... *eletur in... hominis et* [« *et* » om. Pl] *secundum... ad augendum sanctum desiderium nosipsos...*

impediatur, est a talibus cessandum. Quod praecipue contingit in his, quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psalmista dicebat: « Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea. » Et de Anna legitur I Reg., I, quod « loquebatur in corde suo ».

Quae verba ultroneus exscripsi propter doctrinam quam offerunt. Primo enim dicit quod per exteriora signa (idem intellige de interiori appetitus sensitivi devotione) movetur mens hominis ad contemplandum et amandum. Et quia ad hoc voces et signa alia deserviunt, ideo subiungit quod *in singulari oratione tantum est vocibus, et huiusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem.* Unde liquet quod habens mentem interius excitatam huiuscemodi adminiculis non indiget. Quis ergo dubitabit animam evectam ad extaticam contemplationem esse et quidem vehementissime excitatam? Quocirca opus illi non est sensualitatis auxilio. Pergit adhuc Angelicus Doctor: *Si vero mens per hoc distrahatur, aut qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum.* Mentem distrahi, si pluribus intendat, testis est paroemia communis et ea quae praecedentibus quaestionibus diximus, testantur. Unde, quanquam posset ad sensualitatem attendere, deberet, ne attentio ad principale minueretur, ab attentione in appetitum cessare. Secus enim eius virtus non esset totaliter in Deo occupata. Qui autem sint quibus huiuscemodi adminicula plus obsint quam prosint, declarat sanctus Doctor iis verbis: *Quod praecipue contingit in his, quorum mens sine huiusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata.* De quorum numero esse qui ad extaticam contemplationem elevati sunt, ambigere fas non est. Haec docet D. Thomas agens non de contemplatione extatica, sed de oratione mentali, de qua omnia hactenus dicta verificantur; quae eo ipso magis vera erunt, si de contemplatione extatica sermo sit. Tunc enim evidentissime apparet ea signa non esse mentis excitativa, sed destructiva. Et aliunde notum est quod anima illis tunc uti nequit propter totalem traditionem ad superiora saepius dictam.

415. Dices: Postquam D. Thomas primum et secundum motivum ostendit ob quae orationi vox adiungatur, tertium assignavit dicens: *Tertio adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus ex vehementi affectione secundum illud Psalm. « Laetatum est cor meum, et exultavit lingua mea. »* Ergo anima in vehementi contemplatione posita verba profert. Ergo melius poterit ad sensualitatem attendere illamque elevare ut sibi auxilio esse queat.

Respondetur distinguendo primum consequens: *in vehementi* prout est idem quod fervida aut intensa, conceditur; prout est idem ac extatica, negatur consequentia. Et secunda eodem modo resolvatur. Vehemens contemplatio est duplex: alia extatica et alia non extatica, sed valde intensa ac fervida. De hac vera sunt quae obiiciuntur; non de illa. Itaque in fine numeri praecedentis diximus D. Thomam eo loci non agere de contemplatione extatica, immo nec de contemplatione, sed de oratione mentali, cui adiunguntur voces vel ut excitativum, vel ut effectus. Ut excitativum quidem: quia si oratio tepida est, voces aut huiuscemodi alia assumuntur ut ferveat. Si autem fervida est, in voces interdum prorumpit, ne orans nondum tanto rogo ut par est proportionatus ipsius fervoris flammis amburatur, aut etiam ut tanto benefactori debitas gratias rependat et alias creaturas ad sibi subveniendum ut hoc pensum solvat, vocibus suis invitet. Hoc potest facere anima orationi vel tepide, vel ferventissime dedita. At quae extatice contemplatur, neutiquam hoc facere valet: quia nec tepida est, eo quod tali excitativo non eget; nec vires habet quas destinet ad loquendum, cum tota ipsius capacitas (nec sat sibi est) sit erga Deum occupata. Utrumque ab anima orante fieri, docet D. Thomas laudatus, vel si friget, ut ferveat; vel si fervet, ut respiret. De contemplatione extatica hic

illi sermo non est. Aliunde tamen nobis constat sanctissimum Praeceptorem docuisse talem animam extatice raptam viribus tunc carere quibus aliud faciat praeterquam Deum admirata et absorpta contemplari, ut notum est ex pluries dictis in hac disputatione. Testimonium numero praecedenti allegatum ideo adduximus, ut ostenderemus sanctum Doctorem damnasse ut nocivum illorum signorum usum in oratione mentali, praeterquam ob triplex illud motivum ab ipso edoctum. Quorum nullum in contemplatione extatica locum habere constat.

416. Contra hanc doctrinam multipliciter insurgit P. Suarez (27). Primo sic: Anima in contemplatione extatica constituta interdum verba profert vel admirationis, vel laudis, vel humilis petitionis. Ergo attentio ad proferendum verba non impedit contemplationis extasim. Ergo nec attentio ad sensualitatem. Consequentiae bonae sunt. Et antecedentis praecipua probatio est experientia. Illud etiam docent D. Augustinus, D. Thomas et D. Bonaventura.

Secundo insurgit: Contemplatio extatica non impedit corporis motionem; dissonum quippe foret dicere quod extaticus pedem aut manum movere non potest. Ergo nec impedit attentionem ad sensualitatem. — Quod urgemus: quia non raro extaticorum corpora impetum spiritus insequentia in aëra sublevantur. Modo sic: vel anima influit in illum motum corpori violentum, vel non. Si non, quod est principium talis motus? Si sic, ergo potiori iure poterit influere in verborum prolationem et in huiuscemodi alia. Patet ista: quia maior activitas et applicatio requiritur ad sursum movendum velociter corpus quam ad faciendum id quod est connaturale facienti, quale animae est linguam movere et in sensualitatem influere.

Tertio insurgit: Anima ad facialem contemplationem elevata appetit gloriam illam qua fruitur, corpori communicare. Ergo et anima ad contemplationem extaticam sublimata hoc idem appetit. Ergo potest illam communicare. Ergo communicatio illa illeque appetitus vehementiam contemplationis non impediunt. Antecedens certum est edoceturque a D. Thoma I^{a} II^{ae}, quaest. 4, art. 5, ad 5. Prima consequentia bona est: quia anima in extatica contemplatione participat plura quibus fruitur anima beata. Secunda consequentia liquet: quia si non posset, talis appetitus frustraneus foret. Ultima consequentia notissima de se est.

Ultimo insurgit: Anima sive perfecte, sive inchoate beata percipit delectationem beatitudinis, quin huic perceptioni obstet totalis attentio quam habet ad beatitudinem. Ergo pariformiter valet percipere operationem sensualitatis in illamque influere, quin attentio totalis in Deum impediatur. Antecedens est D. Thomae citata quaest. 4, art. 1, ad 3. Et consequentia constat a paritate. Eo enim illud facit anima, quia illa delectatio connexa naturaliter est cum actione in qua beatitudo consistit; sed actio sensualitatis connexa naturaliter est cum operatione voluntatis ad illamque naturaliter consecuta; ergo.

His tamen non obstantibus, doctrina tradita in suo robore perseverat. Ad eorum primum negetur antecedens, quod nec experientia, nec sancti allegati docent, nec hoc poterit P. Suarez probare. Iam vidimus D. Thomam ibi non loqui de contemplatione extatica, immo nec de contemplatione. Et latet sane quo anima allegari queat, cum ipse sanctus clarissime loquatur. Idem dic de D. Augustino ac D. Bonaventura. Quod si interdum extasim patiens verba proferat, id evenire non dubites quia perfecte extaticus non est. Extasis enim suam latitudinem habet. Unde anima plus minusve absorbetur secundum quod extasis causa plus minusve activa est. Nos autem loquimur de anima perfecte extatica, quae an loqui et in corporis motus influere valeat si scire cupis, audi expertissimam M. N. S. Theresiam tom. I, lib. III, num. 66 (28) a nobis da-

(27) l. c., cap. 18, num. 5; t. XIV, p. 198.
(28) Ed. 1924 sqq., p. 83^{b}. Cf. etiam in hoc tomo III, disp. 17, quaest. 2, num. 65, p. 296.

tam, ibique dicentem audies: corpus extasim patientis eo ipso modo perseverare semper quo extasis in ipsum irruens invenerit. Si sedebat, surgere non valet. Si palmis apertis erat, illas occludere, aut si occlusis, illas extendere nequit. Verba caelestis Doctricis idiomate proprio sunt (29): *Pues quando está en este arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de si muchas veces: y como le toma, se queda siempre, si sentado, si las manos abiertas, si cerradas, etc.* Contra hanc expertissimae caelestis Magistrae experientiam quam experientiam inducere potest, vel propriam, vel extraneam eximius Doctor, quae praevalere queat? Nec negamus possibile esse quod perfecte extaticus quandoque in verba prorumpat. Sicut corpus ipsius interdum contra propriam gravitatem elevatur. Hoc tamen evenit vel ex divina dispensatione, cui omnia vivunt obediuntque; vel quia ad illam sanctitatis apicem pervenit, ut iam portionem aliquam gloriae qua corpora gloriosa gaudent, percipere incipiat. Unde horum corpora in aëra sublevantur ac si corporum gloriosorum dotibus ornarentur, uti dicemus cum de matrimonio spirituali egerimus. Ad huncque modum et ob idem motivum verba proferre possunt. Quod nobis obesse nequit: quia loquimur de perfecte extatico secundum ea quae ex se petit viatoris conditio, ad illum modum quo sine phantasmatibus intelligere posse denegavimus. Per quae etiam ad secundam impugnationem et ad urgentiam quam addidimus, patet solutio, quatenus praesentem materiam concernit. Quid autem revera tenendum sit circa illorum corporum elevationem citato loco aperiemus.

417. Ad tertiam impugnationem, concesso antecedenti, negetur consequentia. Discrimen est quod anima beata consecuta iam est id pro quo suspirabat, videlicet Dilectum suum facialiter contemplari. Unde ne societatis foedera vulnerentur, gloriam qua fruitur, corpori prout valet communicari desiderat, eo quod in gloriae comparatione adiutor ipsius fuit. Anima autem carcere huius saeculi detenta gloriam suam adhuc adepta non est. Quocirca dum extatice contemplatur, tota suae activitatis sollicitudo in id collineat ut Deum suum facie ad faciem intueatur, immemor ceterorum. Subindeque delicias quibus extatica perfunditur, communicatum iri corpori non sollicitat; hanc quippe sollicitudinem pro tunc habere non potest, alioqui conatus in superiora minueretur. Gloriam, quam sperat, etiam non sollicitat quod corpori conferatur. Tum ob datam rationem. Tum etiam, quia illa gloria adhuc anima non fruitur et prius est quod illam in se habeat et mox quod corpori concupiscat. Unde tunc toto suae activitatis torrente clamat (30): *Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis.* Et etiam (31): *Indica mihi..., ubi pascas, ubi cubes in meridie, ne vagari incipiam.* Quos aliosque animae affectus mirissime expressit Theodidactus noster Doctor pluribus in locis, quae inter sua *Egloga* cant. X (32), sic procedit:

Apaga mis enojos
Pues que ninguno basta a deshacellos,
Y veante mis ojos
Pues eres lumbre de ellos,
Y solo para ti quiero tenellos.

Et cant. sequenti (33) ait:

Descubre tu presencia,
Y mateme tu vista, y hermosura.
Mira que la dolencia
De amor no bien se cura,
Sino con la presencia, y la figura.

Eundem conceptum passim exprimit. Quod perspicue ostendit animam tunc temporis nullatenus occupari in iis quae sententia opposita meditatur.

Et P. Suarez, qui D. Thomam allegat (34), mirum est quod in ipso textu quem producit, D. Thomam sibi contra-

(29) *Vida*, cap. 20, §. *Ahora;* ed. crit., t. I, p. 153: *Pues cuando está en el arrobamiento...*
(30) *Cant.*, c. I, v. 1-2.
(31) *Ib.*, v. 6.
(32) *Cántico espiritual* (I y II escrit.), canc. X; ed. crit., t. II, pp. 211 y 524.
(33) *Op. cit.* (II escrit.), canc. XI; t. II, p. 214: *De amor, que non se cura*
Deest in *El primer Cántico espiritual*. Cf. supra, t. I, p. 7, nota (43).
(34) l. c., cap. 18, num. 2; t. XIV, p. 197ᵇ.

rium non viderit. Quod ut calleas, observa Angelicum Praeceptorem in eo articulo (35) quaerere *Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus?* Resolutio negativa est, in quam sic 4 procedit tur (36): *Secundum Philosophum in X Ethicor. « operatio felicitatis », in qua consistit beatitudo, est « non impedita »; sed operatio animae separatae est impedita; quia, ut dicit Augustinus, 12 de Genes. ad lit., « inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum », idest in visionem essentiae divinae; ergo, etc.* Vides argumentum ostendere satagens animam non esse perfecte beatam, dum habet appetitum ut gloria qua fruitur, corpori conferatur: quia hoc appetitu non potest non quodammodo retardari, ne tota intentione in Deum tendat? Videamus quid huic argumento respondeat D. Thomas. Ait enim (37):

Ad 4 dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cuiusdam defectus: quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur. Et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio animae a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae: appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere. Plane D. Thomas concedit quod anima beata, licet non impediatur a visione Dei impeditione contrarietatis, retardatur tamen impeditione defectus cuiusdam; quae impeditio facit quod anima *non tota intentione tendat in visionem divinae essentiae.* Si ergo anima quae iam a carnis ergastulo absoluta canit, quae corporis captivitatem molemque deposuit, quae Deum suum facialiter contemplatur, si haec, inquam, anima non habet *quidquid ad omnimodam eius perfectionem requiritur. Si impeditur, si retardatur, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae,* et hoc propter appetitum quo flagrat, ut ipsius gloriae particeps corpus fiat. Si hoc de regnante anima asserit D. Thomas, quid asseret de anima quae non gaudet in caelo, sed carceratur in solo, quae corporis sarcina oppressa suspirat? Indubie de hac anima docebit sanctus Doctor quod reipsa docet, videlicet quod si, dum extatice contemplatur, delicias quibus perfunditur, corpori impertitum iri appeteret, attentio in Deum proculdubio minueretur. Iamque falsum esset quod supponitur verum, nimirum quod illa anima est totaliter dedita superioribus. Est ergo textus D. Thomae argumentum in producentem.

418. Ad quartam impugnationem negetur consequentia et paritas. Etenim beatitudo animae est quies ipsius in centro. Unde modo quo in centro est, sunt deliciae quibus gaudet. Quocirca anima perfecte beata, quia perfecte et simpliciter est in termino, deliciis ineffabilibus abundat; nec aliter beata esset. Unde idem prorsus est animam esse beatam ac affluere deliciis; eoque potest bene anima delectari sine eo quod eius totalis tendentia in Deum in aliquo minuatur, cum hoc ipsum quod est tendere totaliter in Deum sit ipsi maximopere delectabile; atque ideo implicat felicitas sine delectatione. Vide quae diximus tomo II, disp. 9, quaest. 3 et 4 (38). Hoc non invenitur in operatione sensualitatis, sine qua dabilis omnino est, etiam in sententia Suarii,

---

(35) I^{a} II^{ae}, quaest. 4, art. 5.

(36) arg. 4; ed. Leon., t. VI, p. 42^{a}: *Secundum Philosophum, in VII Ethic., « felicitatis operatio », in qua...*

(37) Ed. Leon., t. VI, p. 43^{a}: *... ad omnimodam sui* [« *eius* » Pa] *perfectionem... separatio* [« *animae* » addunt Pa] *a corpore... in eo quod habet* [« *quod habet* » omitt. Ps F et a], *quod tamen...*

(38) Ed. 1924 sqq., pp. 357^{a}-386^{b}.

perfectissima contemplatio. Unde licet dicantur eae operationes naturaliter connexae, est, ut supra dicebamus, quia iuxta modum connaturalem operandi dantur simul; non autem quia necessario desideretur actus sensualitatis, et actus voluntatis, et contemplationis. — Adde et est maior huius doctrinae explicatio: quod idem est obiectum beatitudinis animae et delectationis quam percipit. Nihil ibi est quod non sit sublimissimum et spiritualissimum. Quare nil mirum quod delectationis perceptio non impedit animae traditionem totalem. Diversissimum omnino est quod invenitur in re de qua agimus: quia sensualitas est facultas materialis, eius obiectum materiale est. Unde nullum est fundamentum quo suaderi aliqualiter queat paritas illa.

419. Sed contra et arguitur *ultimo*: Sensualitas attingit obiectum spirituale. Ergo non est contemplatio per ordinem ad phantasmata sine sensualitatis concursu. Patet ista: tum ex se; quia si obiectum sensualitatis spirituale asseratur, non adest motivum ut a contemplatione, etiam extatica, excludatur. Tum etiam patet: quia discrimen positum consistit in eo quod sensualitatis obiectum spirituale non sit. Antecedens probatur primo: sensualitas dicitur concurrere ad contemplationem extaticam ut elevata a facultatibus rationalibus; sic enim ait P. Suarez, ut antea diximus; ergo tunc attingit obiectum spirituale. Probatur consequentia: ad attingendum obiectum materiale nulla elevatione indiget sensualitas; ergo. — Probatur secundo antecedens absolute: sensualitas est facultas libera; ergo attingit obiectum spirituale. Antecedens liquet: quia appetitus sensitivus in homine peccare potest, etiam sine actuali influxu voluntatis, ut cum suo Angelico Praeceptore tenet selectior thomistarum manus. Potentia quae peccare potest, absdubio libera est. Unde verum est antecedens; et consequentia constat: quia libertas est res spiritualis; dicit enim excessum supra materiam. — Probatur tertio: sensualitas Deum offendit, ut dictum est; ergo (primo) Deum attingit; ergo (secundo) aliquam legem violat; ergo (tertio) bonum honestum deserit; ergo (quarto) quando recte operatur, ipsum bonum honestum, ipsam legem, ipsum Deum (quae omnia spiritualia sunt) attingit. — Probatur quarto antecedens: sensualitas est subiectum virtutis, ut modo suppono; ergo attingit bonum illius virtutis, quod sane honestum et spirituale est.

Respondetur distinguendo antecedens: *attingit* mediate, concedo; immediate, nego antecedens et consequentiam. Ut aliqua paritas adesse posset inter sensualitatem et contemplationem extaticam ex una parte et inter contemplationem ipsam et delectationem quam ex ipso contemplationis actu experitur contemplans, deberet sensualitas attingere obiecta spiritualia immediate: quippe mediata attingentia non sufficit. Hancque et non illam sensualitati concedimus. Ad primam probationem antecedentis nego consequentiam. Nunquam enim potest sensualitas, quantacumque elevatione fulgeat, attingere immediate obiectum quod materiale non sit. Sicut non potest visus elevari ad audiendum, nec auditus ad gustandum, nec intellectus ad amandum, nec voluntas ad intelligendum. Quorum omnium eadem ratio est, quam iam dedimus in superioribus; nec modo ad illam iterum adducendam compellimur: quia negamus sensualitatem concurrere ad contemplationem extaticam. Et huius primae probationis antecedens praetermisimus: quia etiam dissimulato modo illo quo P. Suarez tenet concurrere sensualitatem, intentum non suadere dicimus: eo quod post elevationem non potest immediate attingere obiectum, quod corporeum aut materiale non sit. Unde ad P. Suarez, qui sensualitatem hac elevatione venustam ad contemplationem extaticam concurrere autumat, edisserere spectat quid elevatio illa appetitui sensitivo, prout in homine, conferat, quod ipse a sui exordio non haberet. Et post huius sollicitum examen inveniet quod non potest attingere immediate nisi obiecta materialia.

Consequenterque inveniet paritatem illam contemplationis et delectationis ab ipsa resultantis esse prorsus voluntariam. Quid autem sit sensualitatem attingere mediate obiecta spiritualia, iam subiicimus.

Ad secundam probationem antecedentis distinguitur antecedens: *libera* secundum quid, concedo; simpliciter, nego antecedens et consequentiam. Ad probationem antecedentis dic quod sensualitas est libera secundum quid: quia potest peccare secundum quid, hoc est, venialiter; non autem potest peccare simpliciter, hoc est, mortaliter, sine influxu actuali rationis et voluntatis. Sine quo actuali influxu potest venialiter peccare per hoc solum quod sit potentia naturaliter subordinata voluntati ut liberae. Itaque in homine datur libertas simpliciter et secundum quid. Prima competit voluntati, a qua secundam participat sensualitas. Voluntas, quia simpliciter libera, attingit immediate spiritualia. Sensualitas, quia solum secundum quid et participative est libera, tantummodo mediate attingit spiritualia. Quod nihil aliud est (et sic quod promisimus adimplemus) nisi quod terminetur ad bonum correspondens ipsi appetitui prout habitualiter subordinatus est voluntati ab eaque habet virtutem ut bonum illud attingat. Quae virtus, in se considerata, spiritualis est et ad attingendum spiritualia idonea. At cum unumquodque recipiatur ad modum recipientis, ut supra de speciebus intelligibilibus receptis in intellectu hominis viatoris dicebamus, ideo illa ipsa virtus, in se spiritualis, in appetitu residens spiritualis non est. Unde non potest attingere immediate nisi obiectum sensibile. Licet, quia, ut dictum est, connotat voluntatem a qua est et dependet, attingat etiam mediate spiritualia. Et hoc ipsum invenitur in sensu interno, qui quidem ob illud quod participat a synderesi, a prudentia et intellectu, potest cognoscere rem spiritualem, connotative tamen et mediate propter eandem rationem, videlicet quia illud quod a ratione in ipsum derivatur, prout in ipso sensu recipitur, materiale est.

Constat ergo ex dictis appetitum sensitivum homini dupliciter operationem elicere. Primo, sine actuali influxu voluntatis. Et tunc nullatenus mereri potest, nec lethaliter peccare. Potest tamen peccare venialiter. Secundo potest operari cum actuali voluntatis influxu. Et tunc, si ex virtute operatur, meretur. Sin autem operatur prave, potest delinquere venialiter. Nunquam tamen attingere potest immediate obiecta spiritualia; non sub prima consideratione: quia solum secundum quid est liber et adeo debili libertate liber est ut nec minimum mereri queat. Sed nec sub secunda: quia libertas quam tunc habet, sive ad recte, sive ad prave operandum, descendit a voluntate. Subindeque ex hac parte etiam est libertas secundum quid. Per quae patet ad id quod in probatione consequentiae huius secundae probationis dicebatur de libertate; haec quippe, si sit simpliciter talis, excessum supra materiam dicit. Secus autem, si sit talis secundum quid. Sicut discursus simpliciter talis spiritualis est. At discursus quos efformat cogitativa, sicut non sunt simpliciter discursus, sic non sunt spirituales.

Ad tertiam probationem antecedentis principalis, concesso antecedenti in sensu explicato, negetur prima consequentia: quippe Deum offendere non est Deum attingere, sed ab ipso recedere. Deinde concedatur secunda consequentia cum nostris Salmanticensibus tract. XIII, disput. 19, num. 10 (39). Concedatur et tertia. Sed ultima propositio distinguatur: *attingit* exercite, concedo; signate, nego. Omnia illa attingit appetitus sensitivus hominis recte et ex virtute procedens. Ad quod non est necessarium quod aliquid attingat quod sensibile non sit. Sed quod ad bonum sensibile terminetur connotans in ratione regulam, legem et bonum honestum, quibus illa sensualitas recte procedentis operatio conformetur. Quorum omnium aliorumque plurium cum ipsis

(39) Tract. XIII, disp. 19, dub. 1, num. 10; t. VIII, pp. 455b-456b.

connexorum gravissimamque difficultatem praeseferentium examen non est huius loci, nec nostri instituti, qui haec adduximus occasione illius elevationis et paritatis, inde excogitatae a Doctore Eximio ut ostenderemus quod, etiam illa elevatione admissa, nulla adhuc paritas interveniret inter delectationem contemplationis et ipsam contemplationem ex una parte et contemplationem extaticam et sensualitatem ex alia.

Ad ultimam antecedentis probationem dicas appetitum sensitivum hominis attingere quidem bonum illud virtutis in ipso appetitu residentis. Ast illud bonum sensibile est, ut nervosissime convincunt nostri Salmanticenses dicto dub. 2, n. 25 et 26 (40).

QUAESTIO SEXTA

Utrum abstractio a sensibus et ab appetitu sensitivo sit effectus naturaliter ortus ab extatica contemplatione?

Ultimum huius disputationis complementum est quaestio praesens, quae plures alias in toto disputationis discursu agitatas comprehendit. Vidimus quippe extaticam contemplationem plures facultates ligare et modo qua virtute hoc faciat, exploramus.

§. I. Post tituli explicationem dirimitur controversia.

Ad diversos terminos comparavimus in hac disputatione robur efficaciamque divinae contemplationis, quorum aliqui reperti sunt a divina contemplatione extatica ligari. Hi sunt sensus externi et communis ac pariter sensualitas. In praesenti inquirimus: an hoc quod est praeiactas facultates ligare sit effectus ab ipsa contemplatione extatica proveniens naturaliter; an vero necessaria sit aliqua specialis gratia aut aliquis specialis influxus aliunde habitus, ut dictae facultates suspendantur.

420. Nostra conclusio: *Sensus et appetitum ligare convenit naturaliter divinae contemplationi extaticae.* Assertio haec est D. Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 1 et 2, quem sequuntur Caietanus, ibi (1); Suarez lib. cit., cap. 15 (2); Molina. I^{a} part., quaest. 12, art. 11 (3); sicque sentire videtur D. Augustinus, XIV *De civitate Dei,* cap. 24 (4). Nosque iam idem diximus tomo II, disp. 11, quaest. 2 (5). Probatur ergo conclusio primo sic breviter: Abstractio a sensibus causatur ex hoc quod anima nimium intenta supremo speculabili ad alia attendere nequit. Sed hoc convenit naturaliter contemplationi extaticae. Ergo haec naturaliter causat illam abstractionem. Illatio tenet et maior patet de se et ex iis quae in hac disputatione diximus. Viderique potest Abulensis, *In Genesim,* cap. XIII, quaest. 400 (6) et *Paradoxon* III, quaest. 46 (7). Minor autem probatur primo: contemplatio vehemens ex natura sua totam vim animae attrahit, ita ut eius activitatem exhauriat, ad hunc sensum quod tota sua activitate indiget ut rapientem sequatur erga ipsius contemplationis obiectum; ergo contemplatio illa ex natura sua facit animam deserere facultates inferiores.

Secundo probatur minor: Quod contemplatio mentem abstrahat, interdum provenit ab intensissimo ardore voluntatis. Sed quod contemplatio sequatur ardorem voluntatis, est naturale ipsi con-

(40) i. e., Tract. XII, disp. 1, dub. 2, num. 25-26; t. VI, pp. 250^{a}-251^{a}.

(1) Ed. Leon., t. X, p. 404.
(2) T. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 15, num. 5-6; ed. Vivès, t. XIV, pp. 190^{b}-191^{b}.
(3) disp. 2; Lugduni, 1593, t. I, p. 153^{b}.
(4) Migne, P. L., t. 41, col. 432-433.
(5) num. 42 sqq.; ed. 1924 sqq., pp. 508^{a} sqq.
(6) quaest. 400 sqq.; *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1613, t. I, pp. 317^{a} sqq.
(7) Ed. 1613, t. XII, part. II, p. 61^{b}.

templationi. Ergo naturale est contemplationi dictam alienationem causare. Maior est D. Thomae citati dicentis ad 2: *Considerandum tamen, quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivae virtutis, vel quia mens ad quaedam intelligibilia rapiatur alienata a sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem.* Minor autem etiam liquet ex ipso Angelico Doctore docente voluntatem esse principium terminumque contemplationis; quod a nobis multoties in hoc opere adductum explicatumque est. Est autem naturale contemplationi et cuicumque actui quod habet a proprio sui principio et termino. Ergo tenet minor.

421. Dices: Praemissas immediati syllogismi veras esse; consequentia tamen non est formalis: ex tali enim extasi proveniente ab ardore voluntatis concluditur omnem contemplationem extaticam habere vim naturalem ligandi sibi subditas facultates.

Respondetur: illationem factam esse legitimam convincereque de omni contemplatione extatica, de qua absdubio procedit assertio. Ratio huius ea est quod mentis extasis vel provenit ex illustratione singularissima mentis, aut ex irregulari fervore voluntatis. Naturale est intellectui, ut probatum est, sequi voluntatis ardorem. Ergo magis naturale est ipsi intellectui sequi vehementem impulsum illustrationis in ipso immediate receptae. Ergo si est illi naturale insequi voluntatis irregularem ardorem et sensus sensualitatemque deserere propter sympathiam inter ipsum ac voluntatem versantem, magis, utpote immediatius, naturale erit ad impetum illustrationis alienari. Unde ex propositis praemissis deducitur omnem divinam extaticam contemplationem a sensibus naturaliter abstrahere. Deducitur hoc in contemplatione quae extatica est ex fervore voluntatis, ut vel ipsa obiectio facta supponit. Hincque a fortiori cognoscitur idem evenire contemplationi extaticae ob illustrationis sublimitatem.

422. Ex alio autem capite dices contra rationem factam: Quod contemplatio extatica mentem alienet, est ipsi absdubio naturale. Quod autem contemplatio sit extatica, non est naturale contemplationi. Sicut etiam naturale est intellectui sequi fervorem voluntatis. Quod autem fervor iste sit absorbens seu extaticus, non est ipsi naturale. Ergo ex nullo capite est contemplationi naturale abstrahere a sensibus et sensualitate. Antecedens certum est; et consequentia probatur: quia si naturale esset contemplationi et dilectioni quod extaticae forent, semper et ubicumque darentur extasim causarent; hoc autem est plane falsum, ut de se liquet; ergo.

Respondetur, concesso antecedenti, distinguendo consequens: *contemplationi* secundum se sumptae, omitto; ut extaticae, nego consequentiam. Dum dicimus contemplationem divinam abstrahere a sensibus, non loquimur de ipsa divina contemplatione secundum se; alioqui, ut bene obiiciens dicit, omnis divinorum contemplatio illam alienationem causaret; sed sermo noster est de contemplatione vehementissima, sive eius vehementia oriatur a lumine quo intellectus lucet, sive ab incendio quo voluntas ardet. De hac contemplatione loquimur quae ab effectu extatica dicitur; quia nimirum extasim causat sensus sensualitatemque suspendens. Quae quidem extatica contemplatio naturaliter causat hunc effectum ex quo extatica est, undecumque habeat quod extatica sit. Omisimus primam partem traditae distinctionis propter ea quae in sequenti confirmatione dicemus. Unde ut haec melius percipiantur,

423. Probatur secundo conclusio: Contemplatio supernaturalis extatica non differt specie a contemplatione supernaturali non extatica. Ergo mentem alienare convenit naturaliter divinae contemplationi. Antecedens liquet: quia contemplatio extatica solum addit supra non extaticam maiorem intensionem luminis elicientis aut amoris excitantis. Quae maior amoris aut luminis intensio incapax est

refundendi specificam diversitatem. Hincque probatur consequentia. Etenim licet qualitas non semper et ubicumque datur, sit intensa, v. g., ut quatuor; esse tamen intensa ut quatuor naturaliter convenit qualitati ex quo a propria specie habeat quod intensibilis sit; eoque qualitas magis intensa non differt specie ab entitate qualitatis. Ergo cum contemplatio capax sit recipiendi maiorem impulsum alienandi vel a lumine, vel ab amore supra modum intensis, hoc quod est habere illam alienandi vim est (8) ipsi naturale.

Confirmatur ratio haec: Contemplatio religiosa, qua talis, causat naturaliter extasim. Ergo ipsa, ut vehementissima, causat naturaliter extasim sensus suspendentem. Antecedens certum est de illoque iam egimus loco citato ex tomo II; eget tamen expensione. Etenim omnis religiosa contemplatio extatica est: quandoquidem extasis seu raptus aut mentis excessus (a quibus, ut dictum est, extatica dicitur contemplatio et *omnia in scripturis pro eodem accipiuntur, et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua, quae sunt super hominem,* inquit D. Thomas quaest. 13 *De veritate,* art. 2, ad 9 (9)) sunt in multiplici differentia. Datur quippe extasis quoad intentionem tantum; evenitque cum quis sensibus et rebus exterioribus utitur ita ut in praeiactorum usu eius intentio occupetur in divinorum inspectione: *Quandoque enim,* prosequitur sanctus Thomas (10), *intelligitur abstractio ab exterioribus, quantum ad intentionem tantum, ut scilicet, cum quis exterioribus sensibus, et rebus utitur; sed tota sua intentio divinis inspiciendis, et diligendis vacat.*

Secundo datur extasis, cum contemplatio impedit intensionem actus facultatis inferioris. Non actum impedit, sed intensionem actus; iuxta a nobis dicta tomo II, dicta quaest. 2, num. 46 et 49 (11). Tuncque non solum potentia superior est in actu, verum etiam potentia inferior; quanquam sola potentia superior sit in actu perfecto. Et hoc duplici modo omnis religiosa contemplatio extatica est. Repugnat enim quod contemplatio vere religiosa sit et non sit *elevatio quaedam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua, quae sunt super hominem.*

Ultimo datur extasis adeo vehemens ut non solum auferat intensionem actuum facultatum inferiorum, verum et ipsos actus aufert suspendens vi sua eas facultates ne operentur. Et haec extasis est omnium perfectissima, de quaque agunt quotquot de extasi absolute loquuntur, ac de ipsa loquimur in praesenti.

Qua expensione praemissa, argumentor sic: Omnis religiosa contemplatio, sive plus, sive minus fervida sit, est naturaliter extatica primo et secundo modo. Ergo omnis contemplatio religiosa vehementissima est naturaliter extatica tertio modo. Patet ista: Quia non est assignabile motivum ut denegetur contemplationi vehementissimae quod naturaliter causet modo perfectiori idipsum quod minus perfecte causat naturaliter contemplatio minus perfecta. Haec ex natura sua causat extasim primam secundamque. Ergo illa ex sua natura tertiam causat.

§. II. Argumenta.

424. Contra propositam conclusionem arguitur *primo:* Contemplatio non est causa alienationis a sensibus. Ergo talem alienationem non causat naturaliter. Consequentia est bona: quia prius est quod aliquid sit causa alicuius quam quod tali modo causet. Antecedens autem probatur auctoritate D. Thomae loco citato ex II^{a} II^{ae}, ubi art. 1 (12) assignat causas alienationis a sensibus et inter eas nulla

(8) « *et* » pro « *est* » in ed. 1730.
(9) Ed. Vivès, t. XIV, p. 639^{b}.
(10) *Ib.*
(11) Disp. 11, quaest. 2, num. 46 et 49; ed. 1924 sqq., t. II, pp. 510^{b} et 511^{b}-512^{a}.
(12) quaest. 175, art. 1, corp.; ed. Leon., t. X, p. 402^{b}: ...: *sicut patet* [« *accidit* » Pa] *in his qui... ex virtute daemonum...*

mentio contemplationis reperitur. Verba D. Thomae subiicio: *Huiusmodi autem abstractio ad quemcumque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo ex causa corporali: sicut accidit in iis, qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo ex virtute daemonis: sicut patet in arreptitiis. Tertio modo ex virtute divina. Et sic loquimur de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus.* Vide D. Thomam tres causas alienationis a sensibus assignasse et contemplationis inter illas neutiquam meminisse. Unde vel dicendum processum Angelici Praeceptoris esse diminutum, vel, quod congruentius apparet, contemplationem non esse causam alienationis (12[b1a]) praeiactae.

Huic argumento respondet Caietanus ibidem (13): causam dictarum alienationum esse duplicem. Prima est extrinseca et intrinseca secunda. Causa extrinseca tripartitur in aegritudinem, daemonem ac Deum. Causa intrinseca est vehementia amoris aut luminis intensio seu altitudo. De causa intrinseca alienationis a sensibus agit S. Thomas in articulo 2 illius quaestionis. De causa extrinseca agit in hoc 1 articulo. Unde nec D. Thomas minus recte divisit causas alienationis, nec contemplatio debuit inter causas 1 art. positas recenseri. Sic respondet Caietanus.

Cui si opponas: Corpus infirmum alienationem causans non est causa extrinseca. Ergo S. Thomas non agit in 1 articulo de sola causa extrinseca alienationis. Ergo agit etiam de intrinseca. Ergo, cum nihil de contemplatione dicat, vel diminute processit, vel contemplatio nullatenus illarum alienationum causa est.

Hoc si opponas, respondet distinguendo antecedens: *extrinseca* hominis, concedit; animae, negat antecedens. Corpus certe, ait, est intrinsecum homini; animae vero extrinsecum est. Quiaque anima est quae alienatur et abstrahitur a sensibus, idcirco corpus huius alienationis extrinseca causa est.

425. Verum huius eminentissimi theologi expositioni acquiescere, affectu reluctante, non valeo. Unde displicet primo: quia non ita genuina haerensque litterae est. Habet enim plus de arbitrio quam de sinceritate, quae in textuum expositionibus primas ferre debet. Causas omnes alienationis a sensibus in 1 articulo posuit D. Thomas; qui ad 2 articulum transiens, inquirit: *Utrum raptus magis pertineat ad vim intellectivam quam ad vim appetitivam?* Qui modus inquirendi nec levissime insinuat sanctum Doctorem post assignatas causas extrinsecas alienationis transire ad vestigandas causas intrinsecas. Quin potius sincere ac genuine, ut par est, intellectus indigitat quod D. Thomas decernere vult ad quam e duabus potentiis, intellectu ac voluntate, magis spectet raptus. Raptus, inquam, cuius causas iam articulo praecedenti tradiderat. Hoc nobis manifestat ille inquirendi modus et omne id quod in articulo illo statuit. Et quia de hoc dicturus sum, cum textum obiectum exponam, ideo ad alia transeo.

Displicet secundo: quia dicit (14) corpus esse extrinsecum formae intrinsece illud informanti. — Displicet tertio: quia ponit corpus alienationis causam, cum D. Thomas non dicat, nec veritas patiatur ponere corpus causam alienationis, sed causam corporalem, id est, corporalem infirmitatem. Et sicut impropriissime procederet, qui affirmaret intellectum esse causam alienationis ex quo contemplatio, quae est qualitas intellectus, sit quae alienationem causat. Ita non recte dicitur corpus causa eius quod causatur a corporis qualitate. — Displicet quarto: quia affirmat quod corpus est extrinsecum ei qui alienatur, nimirum animae, tametsi intrinsecum sit homini. Hoc est quod praecipue in hoc glossemate displicet. Patiens alienationem ab aegritudine pro-

---

(12[b1a]) In ed. 1730 legitur : « *contemplationis* » pro « *alienationis* ».

(13) Ed. Leon., t. X, p. 404.

(14) « *dicat* » pro « *dicit* » in ed. 1730.

venientem non est anima, sed homo, cuius sunt passiones sicut et actiones. Infirmus alienatur, non anima, quae illius infirmitatis incapax est prorsus. Unde si corpus est homini intrinsecum et homo est qui alienatur, non de sola causa extrinseca alienationis locutus est D. Thomas in articulo 1 illius quaestionis. — Displicet quinto: quia docet quod D. Thomas in articulo 2 assignat unicam causam intrinsecam alienationis, quae causa, ait, est affectio animae. Quod sane tarditas mea componere non valet cum sancti Doctoris littera. Ibi enim non solum assignat D. Thomas causam raptus id quod se tenet ex parte voluntatis, verum etiam id quod se habet ex parte intellectus; quod vel ex titulo articuli clare constat et clarius ex his quibus corpus claudit; ait enim (15): *Unde et Apostolus dicit se raptum, non solum « ad tertium caelum », quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam « in paradisum », quod pertinet ad affectum.* Ergo causa intrinseca alienationis non solum est affectio voluntatis, sed etiam contemplatio intellectus. Insuper solutione ad 3 ponit timorem causam intrinsecam alienationis: *Sicut amor,* ait, *est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis.* Insuper in solutione ad 2 docet D. Thomas sensualitatem esse causam intrinsecam alienationis, de qua alienatione inquit: *Et iste excessus seu extasis plus appropinquat ad rationem raptus.* Ergo causa intrinseca alienationis est multiplex.

Displicet tandem: quia D. Thomas, ut Caietanus (16) fatetur, ponit in 1 articulo triplicem illam causam alienationis: nempe corporalem infirmitatem, daemonem Deumque. Rogo nunc : cum S. Doctor ponit Deum, v. g., alienationis causam, intendit quod Deus immediate et per se sine medio alicuius formae mentem alienet? Si hoc concederes, absurdum maximum devorares. Est ergo D. Thomae sensus: quod Deus infundens intellectui notitiam subtilissimam aut voluntati amorem fervidissimum, non animam, sed hominem ad se rapit ita fortiter ut quandoque ipsum contemplantis corpus contra proprium gravitatis pondus in astra conscendere videatur. Huius impetuosae alienationis causa extrinseca est Deus. Causa intrinseca est id quod Deus animae imprimit. Idem dic de aegritudine alienante: illa (17) enim alienatio habet pro causa intrinseca infirmitatem et pro causa extrinseca illud principium a quo provenit qualitas illa morbida homini adveniens et ipsum aegrotare faciens. Idem de daemone dic. Et nunquam credas Divum Thomam causas extrinsecas alienationis in 1 articulo assignasse, nisi eo fine ut suae cuique causae extrinsecae intrinseca sua causa responderet. Quod, praeter dicta, notum facit quod dicat Caietanus D. Thomam in 1 articulo tres causas alienationum posuisse et in articulo 2 unicam solummodo intrinsecam assignasse. Methodus haec methodum magistralem sancti Thomae non sapit. Si triplicem causam extrinsecam ponit et triplicem intrinsecam ponere debuisset. Sin minus duplex prima causa, quae directe ad materiam de qua agebat, non spectabat, supprimeret. Verum de his iam satis.

426. Unde ex his quae modo dicebamus, respondetur ad argumentum negando antecedens. Ad cuius probationem dicatur quod D. Thomas in eo 1 articulo posuit unam causam intrinsecam alienationis, nimirum aegritudinem, ex qua causa eius extrinseca venari debet. Et similiter posuit duas causas extrinsecas, ex quibus facile est cognoscere causam intrinsecam cuivis ex iis extrinsecis correspondentem. Quocirca sensus D. Thomae est: quod a triplici causa extrinseca provenire valet id cui naturale est intrinsece causare alienationem. Unde daemon, qui absdubio causa extrinseca est alienationis, imprimit interdum in nonnulla cor-

(15) Ed. Leon., t. X, p. 403[b]: *Unde et Apostolus dixit se...*

(16) Ib., num. 1; ed. Leon., t. X, p. 404[a].

(17) « *illo* » pro « *illa* » in ed. 1730.

pora eam dispositionem cui naturale et intrinsecum est alienare a sensibus. Sicque arreptitii alienantur extrinsece a daemone, sed intrinsece a qualitate illa quam in ipsos impressit daemon. Pariformiter epileptici alienantur extrinsece a causante qualitatem illam morbidam qua laborant; ast intrinsece alienantur ab ipsa morbida qualitate, quae sine adiutorio qualitatis novae naturaliter alienat epilepticorum mentes. Nec isti dicendi sunt sani, dum alienati non sunt; sicut nec nova infirmitate gravari, dum alienati sunt; sed quod ipsa qualitas morbifica magis vel minus intense facit quod simpliciter sint aut non sint, aut quod magis aut minus alienati sint.

Hoc igitur ipsissimo modo Deus est causa extrinseca virtuosae alienationis: quia infundit menti hominis lumen robustum vel exardescere facit iam existens; a quo lumine contemplatio oritur ita fervida ut mentem contemplantis, angelorum aemulam, a sensibus vi sua naturali alienet. Unde contemplatio haec a tali lumine orta est causa intrinseca virtuosae alienationis. Et simul lumen magis intensum elicit naturaliter contemplationem magis fervidam; sic et contemplatio ipsa quo ferventior est, causat naturaliter seu ex se aut sine novae gratiae adiutorio maiorem alienationem. Et hoc est quod in hac quaestione defendimus et quo videtur sincerius ac planius interpretata littera D. Thomae, qui in 1 articulo dixit utique quod Deus est causa extrinseca alienationis, medio scilicet aliquo cui intrinsecum ac naturale sit alienare; quod quidem est contemplatio, ut articulo sequenti declaravit.

427. Arguitur *secundo:* Contemplatio magis perfecta alienationem non causat. Ergo mentem alienare non est effectus naturaliter proveniens a contemplatione, sed aliunde. Utraque propositio est innegabilis. Prima quidem: quia, ut vidimus quaestione 2 huius disputationis ex Seraphica Matre nostra Theresia, ex nostro Doctore Extatico et ex communi nostrorum mysticorum sensu, dum asceta consequitur statum perfectionis, deliquia cessant, extases disparent, raptus abeunt. Ergo cum perfectorum contemplatio sit inter omnes contemplationes perfectissima, infertur non esse effectum naturaliter a contemplatione provenientem contemplantem a sensibus alienare. Per quod probata manet etiam secunda propositio.

Hoc argumentum gravissimum est contra assertionem nostram. Sed quod iam debilitatum sit ex dictis in ea quaestione 2, §. 4 et 5. Ex ibi tamen stabilitis respondetur distinguendo antecedens: quod verum est de contemplatione perfecta, quae non est extatica; falsum vero de contemplatione perfecta quae extatica est. Haec enim, ex quo verificetur quod sit extatica, non potest non causare ex natura sua alienationem. Quod ut plene intelligas, considera ex loco citato assertis quod contemplatio ex duplici causa est extatica seu, et est idem, mentem a sensibus alienat. Primo enim est extatica contemplatio ob subiecti imperfectionem. Secundo ob obiecti nobilitatem. Quod contemplatio sit extatica ob subiecti imperfectionem, cessat, cum subiectum iam perfecte examinatum nanciscitur perfectionem. Extases ergo raptusque provenientes a contemplatione extatica propter subiecti imperfectionem sunt qui dicuntur cessare. Unde illis perfecti carent. Raptus vero quos obiecti contemplati nobilitas causat, non cessant adveniente perfectione. Et hos raptus seu alienationes causari naturaliter a contemplatione extatica dicimus.

428. Arguitur *tertio:* Contemplatio philosophica ex natura sua non alienat mentem a sensibus, etiamsi vehementissima sit. Ergo nec religiosa. Consequentia liquet a paritate; et antecedens probatur primo: quia mentem alienare dicitur esse privilegium privative proprium contemplationis religiosae, ob quod ista ab omnibus celebratur; quod neutiquam fieret, si idipsum philosophicae conveniret. — Probatur secundo: quia ex opposito posset quis pro suo arbitrio a sensibus alienari, videlicet sese totum tradendo speculabilibus.

Respondetur negando antecedens intellectum de contemplatione philosophica summe vehementi: in ea enim, ut probe argumentum probat, idipsum invenitur quod in contemplatione religiosa quoad hoc quod est sensus suspendere. Unde ad primam probationem dicas: privilegium divinae contemplationis ob quod ab omnibus extollitur, stare in eo quod mentem alienet cum singularissima animae utilitate, potentiarum rationalium fructu et in eo etiam quod circa supremum speculabile modo supernaturali procedat; quae in contemplatione philosophica nullatenus reperiuntur.

Ad secundam probationem concedimus quod potest philosophice contemplans pro libito suo alienari ad hunc sensum quod voluntarie se applicat ad speculandum quantum potest. Ex qua applicatione interdum tantum vehementia speculationis crescit, ut mentem a sensibus alienet, ut liquet in illis de quibus locuti fuimus loco allegato ex tomo II, num. 42 (18); inter quos est Restitutus, de quo inibi laudatus Augustinus (19) ait: *Presbyter fuit quidam nomine Restitutus in paroecia Calamensis Ecclesiae, qui, quando ei placebat, rapiebatur. Rogabatur autem, ut hoc faceret ab eis, qui rem mirabilem coram scire cupiebant. Ad imitatas quasi lamentantis cuiuslibet hominis voces, ita se auferebat a sensibus, et iacebat simillimus mortuo, ut non solum pellicantes, atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.* Haec Div. Augustinus; quibus finem imponimus molestissimae pariterque gravissimae praesenti disputationi.

DISPUTATIO XVIII

De efficacia contemplationis perfectorum comparatae cum facultatibus rationalibus animae.

Superavimus Dei Omnipotentis numine (1) difficultatum pondera quae uberi manu nobis obtulit praeterita disputatio. Et illius aemula disputatio praesens non absimili feracitate coruscat. In illa perfectorum contemplationis efficaciam cum animae viribus tum naturalibus, tum sensitivis cognoscitivis, tum appetitivis contulimus. In hac eiusdem contemplationis activitatem viribus rationalibus comparamus. Istae sunt intellectus et voluntas. Nec conferimus perfectissimae contemplationis virtutem cum dictis facultatibus rationalibus, sicut fecimus cum naturalibus et animalibus. Unde disputatio eo tenderet ut an perfectorum contemplatio intellectum voluntatemque suspendat (2) exploraret. Quod secundum ea quae ad voluntatem spectant, dignum non est disputatu. Quandoquidem, ut multoties ex D. Thoma audivimus, contemplatio religiosa principium et terminum habet in affectu. Et contemplatio perfectissima de qua loquimur, est illa ad cuius elicientiam Rex in cellam vinariam animam introducit et ordinat caritatem (3). Eoque dissonum prorsus foret, si hoc ad disputationem admitteremus. Idem dicimus de intellectu. Tum quia tomo praecedenti (4) fusissime stabilitum a nobis est contemplationis essentiam in actu intellectus consistere. Quomodo ergo contemplatio sine eo in quo essentialiter consistit, dari poterit? Et quanquam non desit eximiae notae auctor qui nobiscum tenens contemplationis naturam in actu intellectus sitam esse, docet etiam contemplationem aliquam perfectissimam solummodo di-

(18) Ed. 1924 sqq., pp. 508ª-510ª.

(19) *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 24, num. 2; Migne, P. L., t. 41, col. 432-433: *... placebat (rogabatur... cupiebant), ad imitatas... non solum vellicantes atque...*

(1) « *nomine* » pro « *numine* » in ed. 1730.

(2) In ed. 1730 legitur : « *suspendere* » *pro* « *suspendat* ».

(3) *Cant.*, c. II, v. 4.

(4) disp. 12; ed. 1924 sqq., pp. 577ª-649ᵇ.

cere actum voluntatis; hoc tamen discutere in praesenti non expedit; habet enim infra sedem propriam. Tum etiam, quia licet sit opinio, si sic nominari debet, astruens aliquam perfectorum perfectissimam contemplationem ita abstrahere a facultatibus rationalibus ut solius animae actus sit; hoc tamen ingens absurdum est bonae philosophiae contrarium, sanae theologiae inimicum et pluribus maxime Quietistarum erroribus affine. Quapropter explosum a nobis fuit tomo II, disp. 12, quaest. 1 (5). Unde ut rem praesentem absolvamus, ligatio de qua loquimur, non est quod facultates istae ligentur suspendanturve ita ut nihil faciant, sed est ligatio alicuius praedicati seu formalitatis intrinsece spectantis ad actus harum facultatum; v. g. contemplatio religiosa, qua talis, est actio humana, meriti capax, libera, compatitur cum advertentia ad obtemperandum praelato et ad obsequendum quidquid contemplanti obligatorium est, sive ex praecepto, sive ex proposito, sive aliunde. Exploramus an ipsa contemplatio religiosa, si extatica sit, hoc ipsum habeat? Nimirum an sit libera, meriti capax et indemnem derelinquat attentionem intentionemque contemplantis respectu eorum quae sui muneris et obligationis sunt. Ut autem sine confusione procedamus, speciatim de libertate loquemur. Et quia anima potest considerari vel ut iam extatica, vel ut ad extasim assumitur, ideo de utroque seorsim loquemur. Quae omnia ex ipsa quaestionum serie plana fient.

QUAESTIO PRIMA

Utrum assumi ad superna extatice contemplanda liberum sit contemplanti ?

Ex terminis ipsis in quaesiti titulo positis clarissime constat sermonem esse de eo qui ad extaticam contemplationem elevatur, an videlicet liberum illi sit ad eam contemplationem elevari.

§. I. Statuitur nostra conclusio.

1. Conclusio nostra negat. Eam docet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 1, sanctissima Mater nostra Theresia mox adducenda estque inter mysticos et scholasticos receptissima. Probatur ergo primo sic ratione eruta ex citato Divo Thoma, in corpore articuli et ad 3: Etenim quod contemplans rapiatur ad divina, non est ex intentione contemplantis. Ergo non est ei liberum. Patet ista: quia repugnat libertas sine voluntatis intentione. Probatur antecedens: extasim habere non est ex voluntate contemplantis; ergo nec ex eius intentione. Consequentia liquet: quia intentio est actus voluntatis. Probatur antecedens primo ex definitione raptus quam disputatione praecedenti, num. 81 ex D. Thoma dedimus, ubi diximus: quod raptus *est motio spiritualis, qua anima subito fertur in obiectum superius modo sibi non naturali, et violentia quadam.* Cuius definitionis verba ultima affatim manifestant raptum non esse ex voluntate contemplantis. Quandoquidem non est ex contemplantis aut cuiuscumque alterius operantis voluntate id quod ex violentia operatur. Et hoc expressissime docuit laudatus D. Thomas quasitum illius articuli determinare incipiens hisce verbis: *Respondeo dicendum, quod raptus violentiam quandam importat, ut dictum est.* Probatur secundo antecedens adhuc ex ipsa definitione, in qua dicitur quod raptus est motio *subito* invadens animam; sed id quod est ex intentione voluntatis, nullatenus animam *subito* invadit, ut est per se notum; ergo.

Probatur tertio antecedens: Quod con-

(5) Ed. cit., pp. 577^{a}-585^{b}.

templatio extatica animam ita potenter ad superiora rapiat ut sensus sentiendi vi destitutos derelinquat, est contra influxum voluntatis; ergo non est ex intentione voluntatis. Probatur antecedens: quia vere spirituales enixe a Domino deprecantur ut ab ipsis auferat hos favores his exterioritatibus stipatos; in quo mirissime enituit Seraphica Mater nostra Theresia, ut constat ex libro *Vitae*, cap. 20 (1), uti notabamus in de mystica alienatione tom. I, num. 48 (2) et fuse prosecuti sumus disputatione antecedenti a num. 100 contra anonymum quendam. Ergo est contra influxum voluntatis.

Probatur tandem antecedens ex D. Thoma in illo ipso articulo dicente: *Et ideo quando* (anima) *abstrahitur a sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea, ad* (3), *quae naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione.* Ex quo testimonio et propositum antecedens et ipsa statuta assertio probatur. Etenim dum anima extatice elevatur ad Deum media contemplatione extatica, raptum patitur; ergo illa elevatio non est ex intentione voluntatis elevatae. Probatur consequentia: Dum voluntas elevatur ad id ad quod naturaliter ordinatur, non adest raptus, si elevatio fiat ex propria intentione voluntatis. Dum elevatur ad Deum, ad quem ex natura sua ordinari certum est, raptus adest. Ergo illa elevatio non est ex intentione voluntatis. Ergo nec libera est. Maior est expressa D. Thomae et etiam minor. Ex quibus omnino legitime deducuntur consequentiae.

Confirmatur haec ratio: Libertas actualis dicit influxum potentiae liberae suam libertatem exercentis. Sed ut voluntas rapiatur, nullum influxum ponit; quinimmo, ut vidimus, contrarium exposcit. Ergo hoc quod est elevari, non est ei liberum. Illatio bona est. Minor ex dictis nota et maior continet doctrinam in praesenti materia certissimam.

2. Dices: Sicut contemplatio extatica alienat mentem a sensibus, sic et somnus corporalis. Sed iste est de intentione et ad nutum voluntatis dormientis. Ergo et illa. Cetera nota sunt. Probatur minor: quia qui somno corporali rapitur, somnum intendit eique sese accommodat, ut patet, aliaque facit quibus evidentissime demonstratur somnum illum esse raptum habitum ex voluntatis intentione.

Respondetur primo negando maiorem. Non enim sicut somnus alienat dormientem, sic et contemplatio extatica contemplantem. Quandoquidem, ut dicunt D. Bernardus *In Cant. serm. 52* (4) et Abulensis ad cap. XIII *Genesis*, quaest. 356 (5) et 400 (6), in somno corporali incipit alienatio a sensibus, quibus ligatis, operari nequit intellectus hominis viatoris propter dependentiam quam a sensibus naturaliter habet. Unde alienatio ista a sensibus incipit et terminatur ad intellectum. In raptu autem mystico contrarium evenit: nam alienatio incipit ab intellectu, qui vehementer ad superiora vocatus sensus deserit, qui idcirco nihil sentire queunt. Ex quibus duo discrimina versantia inter raptum et somnum manifesta sunt. Primum est: quod in somno ligatur terminus *a quo* et *ad quem;* ast in raptu solummodo ligatur terminus *ad quem,* videlicet sensus. Terminus autem *a quo,* scilicet intellectus, neutiquam alienatur; quin potius ex nimia applicatione intellectus ad fruibilia oritur sensuum alienatio. Secundum discrimen est: quod terminus alienationis in somno est principium alienationis in raptu. Quae dixi, ut ostenderem maiorem obiecti syllogismi falsam esse. Verum quia sive eodem, sive diverso modo alienet, uterque tamen alienat, ideo

Respondetur secundo, praetermissa maiori, negando minorem. Somnus enim non potest adeo universaliter dici actus voluntatis, quia experimur quod cum necessitate ac voluntate dormiendi somnus

(1) Ed. crit., t. I, p. 147. — Textus iam datus est supra, disp. 17, quaest. 2, num. 78, p. 304.
(2) *Mystica Isagoge*, lib. III, num. 48; ed. 1924, p. 80ª. In ed. 1730 erronee legitur: « *num. 47* ».
(3) « *ad* » deest in ed. 1730.
(4) Migne, P. L., t. 183, col. 1029-1033.
(5) Ed. 1613, t. I, p. 298ª.
(6) T. I, p. 317ª.

abest. Sic apud *Esther*, cap. VI, v. 1, dicitur de Assuero: *Noctem illam duxit rex insomnem;* et de Nabuchodonosor dicitur apud *Danielem*, cap. II, v. 1: *Somnium eius fugit ab eo.* Et econtra, cum positiva voluntatis repugnantia somnus renuentes vincit. Quod quidem signum manifestum est quod somnus non adeo absolute subiacet voluntati. Si namque ad nutum haberetur, nec appetentes fugeret, nec renuentes superaret. In hoc autem adest paritas inter somnum raptumque. Sicut enim somnus lethargicus vel renitentes absorbet, sic et contemplatio extatica contemplantem rapit praeter voluntatis intentionem. At quia obiectio procedit de somno naturali, qui licet quandoque appetentes fugiat, desideratur tamen; ideo

Respondetur tertio, omissis praemissis, negando consequentiam. Discrimen est: quod somnus est penitus necessarius pro vitae conservatione, ut diximus disputatione praecedenti, quaest. 1. Et ideo est de intentione naturae vitam haud potentis sine illo conservare. Raptus autem non est necessarius pro vita spirituali conservanda; aliundeque illud appetere foret contra humilitatem, ut late diximus antecedenti disputatione, quaest. 2. Unde nulla paritas adest quae nobis obesse queat inter raptum mysticum et somnum corporalem.

Hincque colliges: alienationem causatam a contemplatione extatica esse raptum. Quandoquidem illa mens fertur ad centrum sane suae sollicitudinis, at modo non sibi naturali fertur; quocirca raptus dicitur. Ceterum alienatio causata a corporali somno nullatenus, nisi improprie, raptus diceretur. Et ratio huius doctrinae ea est quam obiiciens repraesentat. Quia certe, cum anima alienatur a sensibus, raptus proprie talis datur: *Dum tamen hoc non fiat ex propria intentione, sicut accidit in somno, qui est secundum naturam: unde non potest proprie raptus dici.* Verba sunt Divi Thomae praeallegati. Tam falsum est quod raptus debeat esse ex intentione naturae, quod si alienatio causata a contemplatione extatica foret ex intentione illam patientis, non esset raptus.

3. Probatur secundo assertio ratione fundamentali: Dum mens rapitur ad contemplationem extaticam, passive se habet. Ergo prout sic nullam activitatem dicit. Ergo nec libertatem. Ecce brevissimum argumentum, sed quo solo res tota conficiatur. Antecedens est certissimum: mens enim cum ad raptum assumitur, non agit, sed patitur subitam illam motionem quam recipit et vi cuius alienatur. Et qui de anima sub alia consideratione ageret, nobiscum non loqueretur, qui, ut expressimus supra, loquimur de anima quatenus lucem subitam dicit illam elevantem rapientemque et hoc idem est ac illam sumere prout lucem dictam suscipit; sicque clare constat animam passive se habere et exercere munus causae materialis. Prima consequentia ex antecedenti nota est. Quandoquidem causa materialis totius activitatis expers est. Quocirca si anima illa ut causa materialis concurrit ad receptionem illius lucis, ut concurrere visum est, nullam prout sic exprimit activitatem.

Ultima consequentia innumeris probari poterat, tum a sacra Scriptura, tum a Conciliis, tum a Patribus, tum a ratione, si unicum eximium Suarez, tom. I *De gratia,* prologomeno 1, cap. 2 (7), exscriberemus. Plura enim affert quibus gravissime fundat non dari libertatem sine activitate qua libertas illa exerceatur. Nos autem illam consequentiam probamus ex D. Thoma, quaest. 24 *De verit.*, art. 4 (8), ubi ait: *Ad 15 dicendum, quod ratio procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non producit se ad actum: non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per obiectum.* Ubi clarissime dicitur quod liberum arbitrium, in quo tota libertatis ratio sita est, est potentia operativa *quae ad actum ducitur per obiectum.* Indidem-

(7) Ed. Vivès, t. VII, pp. 4b-10b.

(8) Ed. Vivès, t. XV, p. 207a: ..., *quae non perducit se ad actum; non...*

que discrimen notissimum assignatur inter potentias passivam et activam.

Idem Angelicus Doctor quaest. 22, art. 9 (9), inquit: *Ad 1 ergo dicendum, quod voluntas potest seipsam immutare respectu aliquorum directe, cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur, quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere: quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit acceptum a se ipso, quia violentum est, in quo nihil confert vim patiens; confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere: quia sic se ipsa in illa vi aliquid conferret, in quantum cogeret se, et nihil conferret, in quantum cogeretur, quod est impossibile. Per quem modum probat Philosophus in V Ethicor. quod nullus patitur iniustum a se ipso, quia qui patitur iniustum, patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat iniustum, est secundum suam voluntatem.* In tota hac auctoritate verbum non est quod non doceat libertatem et activitatem indivulse associari, ita ut libertatis expressio non sit sine activitate. Hoc ipsum tradit Doctor sanctus in aliis locis; de quo videri potest allegatus Suarez. Atque ita sentiunt sic communiter theologi, ut superfluum sit aliquem in particulari nominare. Videantur Salmanticenses nostri, tract. XIII, disp. 10, num. 8 et 33 (10) et tract. X, disp. 2, num. 32 (11), ubi docent quod etsi plura ab ipsis inibi enucleata ad libertatem concurrant, *sola tamen indifferentia formalis, quatenus activa est, eam constituit.* Quam veritatem inter alia probant (12) ab exclusione indifferentiae passivae, quae licet ad libertatem creatam requiratur *praesuppositive, non vero formaliter: quia voluntas non est formaliter libera in recipiendo praeviam motionem Dei, sed in eius usu, et applicatione sui ad actum, pro quo exhibetur.* Hoc ergo quod isti gravissimi theologi dicunt de praemotione et voluntate, dicimus de voluntate ipsa et lumine illam extatice elevante. Unde voluntas non est formaliter libera in recipiendo divinum illud lumen. An in eius usu libera sit, ad aliam quaestionem pertinet.

§. II. Contra discursus propositos aliquot obiectiones.

4. In nostrum assertum non est directe opinio aliqua quae probetur auctoribus: quia licet non desit theologus qui ea fundamenta pro libertate iaciat quae ipsum ex adverso militare ostendunt, directe tamen rationem nostram numero praecedenti positam impugnant, quam si reipsa expugnaret, assertum eo ipso destrueret. De hac opinatione agendum nobis est. Verum ipsius singularitas § diversum petit; unde in sequenti examinanda erit. Obiicies ergo *primo* contra rationem num. 1 confectam: Quia dum anima assumitur ad extasim, vel patitur violentiam, vel non. Si non, ergo ratio facta non comprehendit omnem contemplationem extaticam. Patet ista: quia discursus ille fundatur supra violentiam quam anima patitur, dum elevatur; ergo si elevata ad extasim violentiam non patitur, ratio illa non comprehendit contemplationem quae in extasi habetur, a qua omnes contemplationes mentem a sensibus alienantes extaticae dicuntur. Si patitur violentiam, ergo extasis nullatenus differt a raptu, contra communissimum theologorum ac mystarum dictamen, quos secuti fuimus disputatione praecedenti, quaest. 2 et praecipue tomo I, lib. III, lect. 4 (13). Et hoc mystarum theologorumque dictamen expresse edocetur a D. Thoma dicta quaest. 175, art. 2 (14), ubi ait: *Ad 1 ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat excessum simpliciter a se ipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur. Sed raptus super hoc addit violentiam quandam.* Sicque etiam

(9) Ed. Vivès, t. XV, p. 159ª.
(10) Tract. XIII, disp. 10, dub. 1, num. 8 et 33; t. VII, pp. 298ᵇ-299ᵇ et 309ᵇ-310ª.
(11) T. V, p. 431ª.
(12) l. c. t. V, p. 431ª.
(13) *Mystica Isagoge*, lib. III, synt. 2, §. 3, lect. 4, num. 62-66; ed. 1924, pp. 82ª-83ᵇ.
(14) Ex IIª IIᵃᵉ.

sentit Seraphica Mater nostra dicto capite 20 (15).

Respondetur primo quod extasis et raptus frequentissime pro eodem usurpantur; hoc nec a vulgo fit, sed a sapientiae proceribus. D. Thomas, *De verit.*, quaest. 13, art. 2 (16), inquit: *Nono quaeritur, cum Paulus dicatur raptus, in quo differt eius raptus a sopore Adae, et raptu Ioannis Evangelistae, secundum quem dicit se in spiritu fuisse, Apoc. I. Et ab excessu mentis, in quo fuit Petrus, Act. XI.* Cui dubitationi respondet (17): *Ad id, quod ultimo quaerebatur, dicendum, quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in scripturis pro eodem accipiuntur, et significant elevationem quandam ab exterioribus sensibilibus, quibus naturaliter intendimus, ad aliqua, quae sunt super hominem.* Prosequitur sanctus Doctor haec omnia angelice edisserens; quocirca dignissimus est quod ab omnibus videatur. Nobis autem pro nunc sat fuerit quod ex D. Thoma habeamus *quod excessus mentis, extasis, et raptus, omnia in scripturis pro eodem accipiuntur.*

Seraphica Mater nostra, lib. *Vitae*, cap. 20, eandem doctrinam docet, sic procedens (18): *Arrobamiento, ó elevamiento, ó vuelo que llaman de espiritu... digo, que estos diferentes nombres todo es una cosa: y tambien se llama extasis.* Est dicere: *Deliquium, elevatio, volatus spiritus et extasis idem sunt.* Et sanctissimae Matris sapientissimus filius Philippus a Ssma Trinitate, III part. *Theologiae mysticae*, tract. I, art. 3 (19), ait: *Oratio raptus idem omnino est apud Doctores mysticos ac volatus, seu elevatio spiritus, et extasis.* De quo multa apud mystas reperies. Quod ab ipsis assertum sine fundamento gravissimo nefas foret suspicari. Et absdubio illud est quod in explicatione Psalmi (20) *In te Domine speravi, non confundar in aeternum* dicit *Glossa* (21) per haec verba: *Extasis graece latine dicitur excessus mentis.* Quiaque raptus est certissime excessus mentis, idcirco ex hac parte idem sunt extasis raptusque.

Haec omnia in id collineant ut sciamus raptum et extasim idem esse. Subindeque si, dum anima ad raptum sumitur, non libere elevatur; eodem modo procedit, dum elevatur ad extasim. Radixque huius doctrinae ea est: quod dum mens huiuscemodi excessibus elevatur, praetermittitur ille ordo qui est inter animam eiusque potentias: his enim illa utitur in suis operationibus et illa istas animat in ipsas influendo ut operari queant. Hoc, inquam, praetermittitur et quasi invertitur, dum anima quemvis ex iis excessibus patitur. Quia non solum non utitur sensibus, verum etiam illos veluti exanimes deserit. Et in hoc stat violentia ab his excessibus causata. Patiuntur violentiam sensus, quia ab exercita unione cum sua radice denudantur: anima enim tunc illis perinde est ac si esset a corpore separata. Patitur violentiam anima, quia ab exercito consortio suarum potentiarum sensitivarum corporisque secernitur. Haec suspensa manet, quia vi superioris impulsus spiritus ad superiora vocatus, totis suis viribus superioribus traditur supra modum sibi naturalem. In quo consistit violentia a D. Thoma asserta et quam nos comprehendimus in illa ratione quam haec obiectio satagit impugnare. Unde sicut non est liberum animae quod raptum patiatur, sic nec quod ad extasim elevetur; tum quia idem sunt raptus et extasis; tum quia utrobique violentia reperitur.

5. Dices: Haec doctrina est contra D. Thomam. Ergo sustinenda non est. Probatur antecedens primo verbis sanctissimi Praeceptoris in fine argumenti oblatis: ibi enim duo asserit D. Thomas. Primum est raptum aliquid addere supra

(15) *Vida*, cap. 20; ed. crit., t. I, p. 145 sqq.
(16) Arg. 9; ed. Vivès, t. XIV, p. 638ᵇ: *Item quaeritur, cum...*
(17) ad 9; t. XIV, p. 639ᵇ.
(18) *Vida*, cap. 20; ed. crit., t. I, p. 145.
(19) *Summa theologiae mysticae*, part. III, tract. I, disc. 3, art. 3; ed. 1874, t. III, p. 90.
(20) *Ps.* 30, v. 2. — Ps. 70, v. 1.
(21) *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, Ps. 30, v. 1; Antverpiae, 1634, t. III, col. 651: *Excessus enim mentis et extasis idem significant.* — Est glossa Nicolai Lyrae.

extasim. Secundum est quod illud quod raptus ad extasim addit, est violentia. Ergo nec sunt idem raptus et extasis, nec in extasi datur violentia. Antecedens liquet ex verbis D. Thomae et consequentia innegabilis est: quia nec id quod aliquid reale ad aliud addit, est idem cum illo; nec id quod addit, potest in utroque reperiri. — Probatur secundo antecedens: ideo in extasi reperitur violentia, quia illam patiens *extra suam ordinationem ponitur,* ut ait inibi D. Thomas; sed ex hoc non potest dici extasim violentiam animae inferre; ergo. Probo minorem: postquam D. Thomas verba modo recitata dictavit, immediate addidit: *sed raptus super hoc addit violentiam quandam;* ergo ante id quod raptus addit, nulla violentia datur.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem et etiam ad secundam simul dicas: quod similitudo seu potius convenientia quae adest inter ipsas sensationes quoad praecipuum quod in ipsis reperitur, facit quandoque doctores de illis loqui ac si penitus indistinctae forent. Et quandoque considerato eo in quo dissident, de illis tanquam de inter se differentibus loquuntur. D. Thomas dicit in obiecta auctoritate raptum ab extasi differe, fateor. Sed etiam in auctoritate ex quaestione 13 *De veritate* quam obtulimus, docet quod in scripturis atque adeo in sua sententia sunt idem. Quidni, sibimetipsi et scripturis contrarium censebimus D. Thomam? Minime. Sed eo motivo ductum dicimus quod in quasi identitate illarum sensationum innititur. Unde iam de illis quasi de una, iam quasi de diversis loquitur. Cuius mentem ut exponeremus tomo I, lib. III, lect. 2, num. 49 (22), postquam gravissimas auctoritates exhibui quibus idem esse raptum et extasim ostenditur, intuli: *Haec licet ita esse non diffitear, differunt tamen dictae sensationes, ut ex sequentibus constabit; quare licet ex parte luminis et quoad substantiam sint idem, quod adductae auctoritates convincunt, quoad aliqua accidentalia discriminantur.* — Haec tunc dixi et modo repeto operosiusque, Deo concedente, explicabo in V praedicabili, ubi signate de raptus extasisque natura agendum est. Et haec dicta primo sint pro concilianda utraque auctoritate D. Thomae.

Secundo conciliantur directa responsione ad utramque probationem illius antecedentis. Ad primam quidem dicimus quod vere raptus aliquid addit supra extasim, illud tamen prorsus accidentale est. Unde neutiquam errat, qui illas sensationes idem diversasque esse asserit. Sicut nec errat, qui eadem diversitate loquitur de homine albo et nigro. Unde vera est auctoritas ex quaestione 13 *De veritate:* quia respicit substantiam illarum sensationum; et vera est auctoritas ex II^{a} II^{ae}: quia respicit accidentale illud penes quod eae sensationes differunt.

Illud autem quod raptus addit (quae est secunda pars illius probationis) est utique violentia. Sed ex hoc non sequitur quod in extasi non inveniatur violentia. Rem explico: Raptus ex duplici capite violentiam infert. Primo, quia eius impulsu illum patiens *extra suam ordinationem ponitur* per separationem a sensibus et sensibilibus, ut dictum est. Et hanc ipsam violentiam causat extasis: illa etiam *extra suam ordinationem ponitur* qui ipsam patitur. Unde utrobique violentia adest. Consequenterque nullibi adest libertas quoad ipsum elevari. Secundo causat raptus violentiam ex modo veluti terribili, impetuoso, subitaneo quo animam invadit. Et haec est violentia quam addit raptus per quamque discriminatur (23) ab extasi, quae non illo terribili modo animam evehit, sed benigno ac sereno afflatu intima quaeque animae transcendit, veluti avis quae pene immota aëra secat. Vide a nobis dicta in allegato lib. III, §. 3, lect. 4 (24). Et licet ibi num.

---

(22) *Mystica Isagoge,* lib. III, synt. 2, §. 3, lect. 2, num. 49; ed. 1924, p. 80.

(23) « *discriminantur* » in ed. 1730.

(24) num. 62-66; ed. 1924, pp. 82^{a}-83^{b}.

63 (25) dixerimus quod in extasi nulla violentia datur, de hac secunda violentia locuti fuimus, ut ex contextu liquet.

6. Obiicies *secundo:* Necessitas quam raptus causat, est cum addito et imperfecta. Ergo cum illa compatitur libertas. Antecedens liquet ex ipsa raptus definitione, ubi dicitur raptum procedere cum violentia *quadam.* Et consequentia probatur: voluntas praemota ad amandum habet quandam necessitatem ad consensum, ut modo supponimus; sed voluntas sic praemota est simpliciter libera ad consensum; ergo similiter.

Respondetur distinguendo antecedens: *cum addito* extrahente necessitatem illam a linea necessitatis propriae, nego; non extrahente, concedo antecedens et nego consequentiam, cuius probatio eadem distinctione resolvatur. Necessitas quoad praesens est duplex. Prima impropria, quae idem est ac infallibilitas. Cum hac stat indifferentia iudicii aliaque ad veram libertatem necessaria. Et hanc necessitatem habet ad consensum voluntas ad illum praemota. Unde libere simpliciter consentit, quanquam consentiat infallibiliter. Secunda necessitas illa est quae proprie ad speciem necessitatis spectat. Quae adhuc duplex est. Prima simpliciter talis. Secunda quodammodo talis, sed quae inter eandem speciem consistat. Cum neutra compatitur libertas. Cum prima, notum de se est. Cum secunda non compatitur, quia cum illa coniungi haud potest indifferentia iudicii. Et in casu de quo loquimur, nec iudicium datur: mens enim impetu superioris illustrationis assumitur ad caelestia, illa passive se habente. Subindeque nec iudicium indifferens datur, nec iudicium: quia iudicare activitatem dicit. — Dicitur autem haec necessitas *quaedam,* quod diminuere ipsam necessitatem fatemur: quia, ut egregie docet D. Thomas loco citato ex II^{a} II^{ae}, attento termino ad quem elevatur mens, nullam violentiam patitur. Tendit quippe in Deum, in quem de se inclinatur. Verum considerato modo quo in illum terminum fertur, violentia adest, atque ideo necessitas. Exemplo rem illustrat Angelicus Doctor. Si lapis proiiciatur sursum, qualitercumque proiiciatur, violentia simpliciter tali proiicitur; est enim motus ille lapidi simpliciter violentus. Si vero in proprium centrum deiiciatur et velociori impulsu quam a sua gravitate habere possit;tunc etiam violentiam patitur ille lapis, non absolutam: quia tendit in centrum; sed *quandam:* quia modus quo tendit, est supra congenitam gravitatem. Idipsum evenit in nostro casu.

7. Dices : D. Paulus I *ad Corinth.,* cap. XIV, v. 32, ait: *Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt.* Sed hoc stare non potest, si propheta liber non est. Ergo lumen propheticum elevans hominem ad prophetandum non aufert ab illo libertatem. Ergo nec illustratio elevans mentem ad extatice contemplandum. Maior est de fide. Minor certa videtur: quia lumen necessitans mentem potius illam sibi subiicit quam ipsum illi subiiciatur. Prima consequentia legitima est; ex qua recte secunda deducitur. Quandoquidem quidquid invenitur in illustratione mentem ad extatice contemplandum elevante, idipsum in spiritu prophetico in hominem irruente datur: quippe a sensibus alienat et in superiora impetu velocissimo rapit. Ergo si cum his compatitur quod spiritus prophetiae sit subiectus prophetae, pariter et illustratio ad contemplandum subiecta erit contemplanti.

Huius replicae solutio est manifesta demonstratio eorum omnium quae diximus. Replicam solvit D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 173, art. 3, dicens: *Ad 4 dicendum, quod spiritus Prophetarum dicuntur esse subiecti Prophetis, quantum ad propheticam enunciationem, de qua ibi apostolus loquitur: quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quae viderunt: non mente perturbata, sicut arreptitii, ut dixerunt Priscilla, et Montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subii-*

(25) Ed. 1924, p. 83^{a}.

ciuntur spiritui prophetiae, id est, dono prophetico. Habemus ergo ex hac auctoritate quod donum prophetiae quoad acceptionem non est prophetae subiectum, quinimmo sibi subiicit prophetam; atque adeo hic, dum ad illud assumitur, non est liber. Idipsum et nihil aliud dicimus de illustratione ad extaticam contemplationem mentem elevante. An autem sicut donum prophetiae prophetae subiicitur quantum ad enunciandum ea quae in raptu prophetico vidit vel audivit, sic etiam illustratio extatica subiiciatur menti iam elevatae ita ut libere in extasi posita contempletur, mox videbimus.

8. Obiicies *tertio:* Quia sancti Patres Montanum reprehendunt quia dixit prophetas in suis revelationibus ita divinitus rapi ut sui compotes non essent, atque adeo nec libere se habebant. Sed iuxta dicta quod prophetis est donum prophetiae, est illustratio extatica menti contemplantis. Ergo libere suscipit illam.

Confirmabis: Dum dicimus mentem extatice illustratam non libere se habere, vel dicimus mentem sic ad elevationem vocatam non exprimere suam libertatem sub illo conceptu in quo explicat munus causae materialis, vel dicimus nullum alium concursum praestare nisi munus dictum causae materialis. Sed primum est penitus extra rem et secundum est falsum. Ergo mens extatice illustrata libere se habet. Consequentia formalis est: quia maior continet omne id quod pro nostro asserto firmando prodesse potest. Minor pro prima parte probatur: quia nemo cogitare potest quod causa materialis sub munere talis exerceat libertatem. Pro secunda autem parte probatur eadem minor: quod mens extatice elevetur et relate ad receptionem illustrationis sit causa materialis, non tollit quod in alio genere causae exprimat activitatem et libertatem; ergo praeter concursum causae materialis alium activum liberumque potest habere mens, dum extatice elevatur. Probatur antecedens: tum quia quod causae ad invicem sint causae, est communissima philosophia. Tum etiam quia gratia excitans infunditur menti a Deo et gratiam illam recipit mens in genere causae materialis, et tamen libere illam recipit; ergo pariformiter mens illustrationem extaticam recipiens libere illam recipit.

Urgebis: Causa materialis seu eius concursus passivus dividitur in mere passivum et in non mere passivum; inter quos hoc interest quod mere passivus est omnino emortuus, ut est concursus ligni ad constructionem statuae. Concursus non mere passivus activus etiam est et, si alia adsint, liber et meritorius est. Tunc sic: sed concursus mentis ad recipiendam illustrationem extaticam non est mere passivus. Ergo. Probatur minor: tum quia, ut dictum est, est similis concursui praestito ad gratiam vocantem; quia sicut ea media vocat Deus animam ad actus salutares, ita media extatica illustratione vocat animam ad fastigium contemplationis. Tum etiam, quia si sic non esset, omnibus iis divitiis quas lucrari posset, si libere concurreret, privaretur; quod non ita proprium videtur benignitati divinae.

Ad obiectionem respondetur negando consequentiam, quae illis praemissis non infertur. Etenim error Montani fuit quod prophetae loquuntur ut amentes et insani in enunciatione eorum quae vident aut audiunt dum spiritu prophetico rapti sunt. De quo videri possunt D. Epiphanius, *haeresi 48* (26); Hieronymus, in *Prologo Abacuc* (27). Montano Tertulianus adhaesit, qui sex libros scripsit de extasi contra Ecclesiam, ut videre est apud Pamelium in *Annotationibus ad librum de extasi* (28); sed inter omnes

(26) *Adversus octoginta haereses, opus quod inscribitur Panarium sive Arcula,* lib. II, tom. I, haeres. 48, num. 4-8; Migne, P. G., t. 41, col. 861-868.

(27) *Commentariorum in Abacuc libri duo,* prolog.; Migne, P. L., t. 25, col. 1274. — *Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti,* Prologus et lib. I, cap. I, v. 1; Migne, P. L., t. 24, col. 19 et 23.

(28) PAMELIUS (Iacobus —), *Vita Q. Septimi Florentis Tertuliani Carthaginensis presbyteri,* §. 16, num. 36; Migne, P. L., t. I, ed. 1844, col. 82. — *Paradoxa Tertuliani cum antidoto,* num. 18; Migne, P. L., t. I, col. 195-196. — *Tertuliani operum fragmenta et notulae cum adnotationibus,* Migne, P. L., t. II, ed. 1844, col. 1131-1134.

videatur D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 173, art. 3 et 4.

Ex quibus liquet factam obiectionem in duobus peccare. Primum est: quod sumit donum prophetiae quoad enunciationem, qualiter subiectum esse prophetis constat ex numero praecedenti, illudque sic sumptum comparat cum illustratione extatica, quae neutiquem subiecta est contemplanti, sicut nec prophetae prophetiae donum quoad acceptionem. Secundum est: quod non reperit medium inter libertatem et insaniam. Et ideo ex quo dicamus mentem in recipiendo illustrationem extaticam libere non procedere, colligit insanire nosque Montano ac Tertuliano insanientibus insane accenset. Nequit mens extatice elevata insanire, dum elevatur: quia insanire activum est et iuxta nostram sententiam mens illa passive tantum concurrit. Unde longe est ab insania.

Ad confirmationem respondetur eligendo secundam partem dilemmatis et negando minorem pro secunda parte, ad cuius probationem negetur maior. Videlicet quod mens extatice elevata queat alterius causae concursum praestare in instanti elevationis. Ad primam probationem dicas illam philosophiam esse optimam, sed non ad rem. Tum quia illa philosophia non docet quod in eodem instanti finis sit efficiens et econtra, sed quod in eodem instanti materia, v. g., sit causa et effectus et sic de aliis. Et hoc est quod in nostro casu reperitur. Quippe in eodem elevationis instanti mens recipit illustrationem et illustratio recipitur. Illa munus materiae et haec formae munus exercet. Tum deinde, quia illa philosophia non loquitur de causa absorpta et violentia quadam elevata. Unde, si aliqua causa, de qua illa philosophia non tractat, in eodem instanti recipit et agit, est quia alienata non est. Et ideo recipit assensum praestando. — Per quae patet ad secundam probationem. Mens enim gratiam excitantem recipiens non mere passive se habet. Quod ex immediate dicendis explanatur.

Ad urgentiam, concessa maiori, negetur minor. Ad cuius primam probationem dicas: concursus illos similes esse in iis quae e re praesenti non sunt et dissimiles in iis quae ad praesens spectant. Quandoquidem gratiam illam recipiens vocatur a Deo conformiter ad genium illam recipientis; recipit ut iuxta liberum arbitrium, quo gaudet, possit salutariter operari et vitam aeternam mereri. Quod omne requirit consensum recipientis, nedum cum salutariter operatur, verum etiam cum suscipit principium illum elevans ad eliciendum illos actus salutares, sine quo principio supernaturali impossibilis est supernaturalis operatio et coronae aeternae felicitatis assecutio. In raptu autem econtra res se habet. Quippe ad illum vocatus elevatur ad id quod sibi simpliciter necessarium non est ut vitam aeternam consequatur. Vocatur ad singularissimum privilegium; vocatur ad operandum supra propriam facultatem; vocatur ad id quod nescit et a quo non infrequenter ignorat et dum nihil minus cogitabat quam vocari ad illam elevationem. Quae omnia consensum animae non adesse, nec spectari posse clarissime docent.

9. Egregie hanc animae extaticam vocationem explanat expertissima Mater nostra sancta Theresia dicto capite 20 ex libro *Vitae* (29) et *Mansione* VI, cap. 5 (30), ubi ait: *Otra manera hay de arrobamiento, que se puede llamar vuelo de*

(29) Ed. crit., t. I, pp. 145 sqq.

(30) *Moradas VI*, cap. 5; ed. crit., t. IV, pp. 131-132: *Otra manera de arrobamientos hay, u vuelo de espiritu le llama yo; que aunque todo es uno en la sustancia, en el interior se siente muy diferente. Porque muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma, que parece es arrebatado el espiritu con una velocidad que pone harto temor, en especial a los principios; que por eso os decia que es menester ánimo grande para a quien Dios ha de hacer estas mercedes, y aun fe y confianza y resñacion grande de que haga Nuestro Señor del alma lo que quisiere. ¿ Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en su sentido, y verse arrebatar el alma? Y aun hemos leido que el cuerpo con ella, sin saber adónde va u quién la lleva u cómo; que al principio deste momentáneo movimiento no hay tanta certidumbre de que es Dios. ¿ Pues hay algún remedio de poder resistir? En ninguna manera, antes es peor. Que yo lo sé de*

espiritu, que aunque es en substancia arrobamiento, pero en el modo parece algo diferente: porque en él algunas veces se siente un movimiento tan accelerado del alma, que parece es arrebatado el espiritu con una velocidad, y un impetu tan grande, tan accelerado, y fuerte, que pone harto temor en las potencias: y por esso dixe, que era menester grande animo, y aun fee, y cofianza, y resignacion de que haga Dios del alma lo que quiesiere. Pensais, que es poca turbacion estar una persona muy en su sentido, y verse arrebatar el alma, y en algunos el cuerpo? Digo, que se entiende, y que os vereis llevar sin saber adonde, ó quien os lleva, ó como; porque al principio de este momentaneo movimiento no hay tanta certidumbre, de que es Dios. Y esto es en tanto extremo, que no hay remedio, quando los impetus son tan grandes, de poder resistir en ninguna manera; antes es peor: porque parece quiere Dios dar á entender al alma, que pues tantas veces, con tan grandes veras, se ha puesto en sus manos, que entienda, que ya no tiene parte en si, y notablemente con mas impetuoso movimiento es arrebatada. Dicit enim: Est modus alius raptus qui recte potest dici volatus spiritus. In substantia idem sunt; in modo autem discriminari videntur. Aliquoties enim in illo motus habetur animae adeo celer, ut spiritus rapi videatur velocitate et impetu adeo irregulari, vehementi et forti, ut potentias reddat formidolosas. Quocirca monui necessarium esse magnum valorem, fidem firmam, fiduciam constantem et resignationem paratissimam ut animae fiat secundum placitum Dei. Existimatisne esse exiguam turbationem quod, dum quis est plene sui compos,repente videat animam suam ab ipso rapi et in aliquibus corpus? Mihi credite, quia si hunc motum patiamini, vosipsas duci videbitis quin quo ducimini cognoscatis, nec a quo, nec quomodo. Et hoc evenit, quia in initio huius subiti motus non est adeo constans illum a Deo causari. Nec cum isti impetus adeo vehementes sunt, possunt ab anima resisti et peius sibi erit, si illis resistere curat; quia, etc.

Haec santissima Doctrix; quibus quantum discrimen intercedat inter animam recipientem quamcumque gratiam suo connaturali modo operandi proportionatum et ipsam animam illustrationem extaticam recipientem extemplo quisque comprehendet. Ut autem quam conformis est Seraphicae Theresiae doctrinae cum doctrina Angelici Praeceptoris cognoscas mirerisque, audi quid sanctus Thomas dicat eandem materiam versans dicta quaestione 175, art. 1 (31).

10. Ibi inquirit Doctor sanctus: *Utrum anima hominis rapiatur ad divina?* Contra affirmativam resolutionem arguit *primo:* Homo secundum suam naturam habet quod ad divina elevetur. Ergo non per raptum, qui est elevatio ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam. — Arguit *secundo:* Quia modus ac dignitas hominis petit in Deum tendere secundum propriam naturam. Ergo non per raptum. — Arguit *tertio:* Deus non regit hominem violenter et coacte, ut ait Damascenus (32). Ergo non per raptum, qui violentiam importat. — His tribus argumentis in suum catholicum assertum, ut illud melius stabiliat, procedit Angelicus Doctor; in illisque, si recte perpenderis, invenies omne id quod potest in nostrum assertum opponi; maxime quae ad receptionem gratiae supernaturalis spectant. Videamus quomodo haec argumenta solvat.

Ad primum respondet: quod naturale est homini tendere in Deum per sensibilium apprehensionem. Et sic tendit, dum salutariter operatur media gratia super-

---

alguna persona, que parece quiere Dios dar a entender al alma, que pues tantas veces con tan grandes veras se ha puesto en sus manos y con tan entera voluntad se le ha ofrecido toda, que entienda que ya no tiene parte en si, y notablemente con más impetuoso movimiento es arrebatada. — In ed. 1730 erronee legitur: « *cap. 4* ».

(31) Ex IIª IIªe.

(32) *Expositio accurata fidei orthodoxae*, lib. II, cap. 30; Migne, P. L. t. 94, col. 969 sqq.

naturali. Quod autem homo elevetur ad Deum cum sensuum alienatione, non est homini naturale. Unde nihil contra id quod hominis natura exposcit, facit Deus illum media extatica illustratione elevans ad id quod ipsi debitum non est, adhuc ut elevato ad finem supernaturalem et viribus gratiae facienti quod est in se. Vide in hac solutione notissimum discrimen inter gratiam ordinariam homini secundum modum sibi naturalem operandi concessam et gratiam ipsi collatam ut operetur supra modum connaturalem sibi. Primam non recipit, dum alienatus a sensibus est. Secundam alienatus recipit vel ipsa illum alienat. Subindeque consensum eius non petit.

Ad secundum respondet: quod ad modum dignitatemque hominis pertinet quod elevetur ad divina et quia hoc non potest facere ex viribus suae naturae, confertur illi beneficium gratiae supernaturalis quae illum ducat secundum suam dignitatem et connaturalem modum, scilicet per dictam sensibilium apprehensionem ac libertatem. Quod autem ultra hoc detur quandoque illi quod sine libertate elevetur ad contemplandum sine sensibilium apprehensione, non est contra, sed supra eius naturam. In quo nec modo, nec dignitati ipsius fit iniuria, ut evidens de se est.

Ad tertiam respondet: quod Damascenus debet intelligi quantum ad ea quae homo facit iuxta leges liberi arbitrii et modum sibi connaturalem. At quantum *ad ea, quae excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est, quod homo quadam fortiori operatione elevetur: quae quidem quantum ad aliquid potest dici coactio: si scilicet attendatur modus operationis: non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis, et eius intentio ordinatur* (33).

11. Haec D. Thomas, cuius verba non semper dedimus, sensum tamen fideliter retinuimus, ut quisque examinare poterit. Sensum, inquam, dedimus textum quandoque paraphrasantes, quo melius perciperetur et statutum a nobis discrimen et mira consonantia inter doctrinam Doctoris Angelici et Seraphicae Doctricis. Per quae responsum est ad urgentiam quoad primam partem.

Ad secundam respondetur rem ita evenire sicut in nostro asserto dicitur, ut testantur duo caelestia lumina nuper citata et clamant vera philosophia ac theologia. Et magis consonum modo regulari Omnipotentis est conservare illaesa iura naturae, quae in rationali homine puro et viatore petit ut non elevetur vi vehèmentis impulsus ad fastigium contemplationis sine sensuum suspensione, nec quod alienata a sensibus elevetur, ipsa active concurrente. Et sane non admodum munifice misericors Deus noster se gessisset cum D. Paulo, qui, ipso concurrente passive, raptus est usque ad tertium caelum et iam in ipso constitutus, quanquam concursum activum praestiterit Deum videns, non libere eoque nec meritorie Deum contemplatus est. Videturne tibi prudenter ac pie excogitatum quod maiestas Omnipotentis clare visa deponeret vim infinitam qua gaudet ad imponendam necessitatem simpliciter omnibus illam clare videntibus, ut ipsi videntes procedentes meritorie ditarentur? Id ergo quod de D. Paulo assumpto ad tertium caelum dicere debes, dicimus de anima dum impulsu illustrationis extaticae elevatur: utrobique enim assumptio est a Deo supra facultatem arbitrii procedentis.

12. Obiicies *quarto:* Potest quis dicere *volo contemplari ita efficaciter et intense ut nihil aliud cogitem.* Sed hoc est sese in extasim elevari. Ergo in elevatione ad raptum adest libertas. Maior, in qua est difficultas, probatur: ille actus est bonus et honestus, nec habet circumstantiam de se qua vitiari valeat; ergo.

Confirmatur: Quia propter naturalem sympathiam qua gaudent intellectus voluntasque, haec illius cognitionem auget et illi huius amorem accendit. Ergo tantum poterunt harum potentiarum actus

(33) II^a II^{ae}, quaest. 175, art. 1, ad 3.

sese reciproce perficere ut ad extasim perveniatur. Sed tunc extasis foret libera, ut de se patet. Ergo. Antecedens, ex quo aliae propositiones dependent, a pluribus doctoribus maximae notae, quos disputatione sequenti dabimus, edocetur.

Respondetur ad obiectionem cum laudato Suarez, cap. 19, num. 25 (34), dicente: Illud dicere *perinde est, ac si diceretur, volo in extasim rapi. Hanc ergo motionem iudico non solum vanam, et praesumptuosam, sed etiam naturaliter impossibilem,* etc. Et recte doctor iste discurrit in eo quod de vanitate ac impossibilitate illius actus dicit. De vanitate ac praesumptuositate ipsius affatim dictum a nobis est disputatione praecedenti, a num. 100. Impossibilitas inde liquet: quod quantumcumque clarificetur intellectio aut ferveat volitio, absente vi superioris impulsus, nunquam limites aut facultatem liberi arbitrii praetergredientur aut modum sibi connaturalem operandi transcendent. Unde nunquam poterunt ad extasim pervenire, nisi interim impulsus superior affulgeat potentias illas elevans; quin potius, ut ipse P. Suarez observat, affectus ac desiderium conscendendi ad extasim minuet intensionem intellectionis et volitionis fervorem. Unde ex causa ipsa volente extasim extasis ipsa repugnat. Et per hoc patet ad confirmationem. Nunquam enim actus illarum potentiarum ita perfici reciproce queunt ut extatici fiant.

13. Dices: Actus voluntatis simpliciter non distat infinite a seipso ut extatico. Ergo tanta perfectio potest obvenire actui voluntatis ex continuata luce proveniente ab actu intellectus et hic tantam perfectionem obtinere valet a fervore quem actus voluntatis in ipsum derivat, ut uterque actus extaticus sit.

Respondetur, concesso antecenti, negando consequentiam. Quantumcumque enim isti actus a seipsis perficiantur, nunquam extatici fient. Ratioque ea est: quod sympathia harum potentiarum nunquam potest facere quod una sic alteri dominetur ut ipsam alienare queat. Unde perfici ad invicem in suis actibus possunt; in extasi tamen reciproce constitui haud valent. Eo vel maxime quia non est dabile quod isti actus per tantum spatium temporis persistant se ad invicem perficiendo, quin aliqua distractio, ab aliqua causa ex innumeris eam inducere potentibus inducta, illam illorum actuum reciprocationem impediat. Unde, quanquam, circumscripta vi superioris impulsus, posset spatium medians inter hos actus simpliciter et ipsos ut extaticos pertransiri; nunquam tamen pertransiri reipsa posset propter obstacula non quandoque, sed semper impedientia vel, ut minus, retardantia. Et haec est causa quare in seipsa parum durare queat contemplatio. Vide quae diximus tomo II, disp. 10, quaest. 6, §. 3 (35).

§. III. Singularissima opinio adversus praecedentia.

14. Rodericus Arriaga, *De anima,* disp. 10, sect. 1 (36), ea singularissime statuit, quibus et nostri discursus eliduntur et consequenter assertio a nobis statuta ruit. Opinatur quippe causam materialem vere influentem posse esse liberam: eo quod ad libertatem non requiritur activitas, sed causalitas adhuc materialis; quam causalitatem habere causam materialem formae, quam recipit, causativam, certum est. Et haec excogitatio, ait num. 10 (37), *a nullo docetur, quia quaestio haec in terminis, et ex professo vix tractatur.* Duplex genus causae materialis distinguit auctor hic. Primum est causae materialis pure receptivae; quae quidem non causat formam, sed illam ab alio causatam recipit. Et hanc causam mate-

(34) Tom. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 19, num. 25; ed. Vivès, t. XIV, p. 207ª.

(35) Ed. 1924 sqq., pp. 455ª sqq.

(36) ARRIAGA (Rodericus de —), S. I., *Cursus philosophicus, De anima,* disp. 10, §. 1, num. 10; Lugduni, 1669, p. 888ᵇ. — In ed. 1730 erronee legitur: « *disp. 8* ».

(37) p. 888ᵇ.

rialem concedit non esse liberam; liberam tamen concedit esse causam materialem quae formam causat quam recipit. Et haec est huius auctoris singularis excogitatio, quae *a nullo edocetur* et in qua ab omnibus, etiam a Societatis doctoribus, deseritur. Modo autem contra talem imaginationem ex ipso suo auctore

15. Disputo sic *primo:* Idem Arriaga, inibi, num. 1 (38), definiens causam liberam, ait: illam esse *quae, positis omnibus praerequisitis ad operandum, potest operari, et non operari.* Sed causa materialis, quaecumque illa sit, non est causa quae operari queat. Ergo nulla causa materialis libera est. Probatur minor: Operari est privative proprium potentiae effectivae seu operativae; ergo nequit convenire causae materiali, sive causet, sive non causet formam quam recipit. Antecedens est apud omnes indubitatum. Quod si Arriaga causam materialem cudat cuius causalitas operatio sit, illa causa materialis erit utique operativa et efficiens. Consequentia autem inde liquet: ideo recipere nequit convenire efficienti, ut tali, quia est causalitas causae materialis; sed operari est causalitas efficientis; ergo nequit causae materiali convenire.

Disputo *secundo:* Quia ipse num. 14 (39) inquit: *Ex conceptu libertatis veram causalitatem requiri, licet non requiratur efficiens.* Contra quod sic procedo: Ex conceptu libertatis requiritur operari. Ergo ex conceptu libertatis requiritur efficiens. Ergo ad conceptum libertatis non sufficit causa materialis, quaecumque illa sit. Antecedens liquet ex admissis ab Arriaga. Prima consequentia patet ex numero praecedenti. Ex quibus constat huius auctoris inconsequentia in iis quae initio huius numeri ex ipso exscripsimus. Si namque ex conceptu libertatis exigitur operari. Ergo et efficiens. Patet ista: quia operari solius efficientis exercitium est.

Disputo *tertio:* Etenim causa materialis formae, quam recipit, causativa non est libera; et quae non causat formam, quam recipit, libera esse solet. Ergo divisio illa rotunde cum veritate pugnat. Antecedens pro prima parte probatur primo: causa materialis causativa formae non est activa; ergo nec libera. Consequentia liquet ex dictis numero 3. Et videri potest illustr. Castell, *De libero arbitrio,* disp. 1, quaest. 3, sect. 3 (40); in idque conspirant doctores auctoritatibus et discursibus decertantes. Antecedens autem de se constat: quia libertas actualis est actio seu agere; quod absdubio a principio activo provenire debet. — Probatur secundo: Materia prima est causativa formarum materialium quoad entitatem et formae rationalis quoad unionem: haec quippe unio, ut se tenet ex parte materiae, est eius causalitas, de quo physici disputant. Est tamen prorsus absurdum dicere materiam primam libere recipere formas. Ergo. Et observandum est quod auctor sententiae adversae, ut explicet sensum in quo procedit, exemplum ponit in materia prima respectu formarum materialium. Videatur num. 10 (41).

16. Si forsan dicas: sententiam oppositam debere intelligi de materia prima casu quo alia ad libertatem necessaria concurrerent. Contra illud sic disputo primo: Quia sententia adversa hoc non explicat, sed absolute ponit suae doctrinae exemplum in materia prima et aliis subiectis, nec motivum ad illam intelligentiam offert aut insinuat.

Disputo secundo: Quia eadem facultate dicetur materiam primam esse meriti ac demeriti capacem, posse aeternaliter puniri vel beari, aliaque huiusmodi dicerentur vel absolute, si absolute (42) di-

(38) p. 887[a].
(39) p. 889[a].
(40) DIDACUS CASTELL ROS ET MEDRANUS, *Tractatus de arbitrio humano lapso a necessitate libero; a Deo per gratiam praevenientem ad consensum salutarem excitato, et adiuto,* disp. 1, quaest. 3, §. 3, num. 8-9; Compluti, 1690-1697, t. I, pp. 140-143.
(41) p. 888[b].
(42) In ed. 1730 repetitur hic « *si* ».

citur libera; vel cum dicto addito, si cum illo conceditur ei libertas. Sicque tot viis illo ipso addito uti possumus ut deveniamus ad talem materiam primam quae sit subiectum animalitate ac rationalitate constitutum, libero arbitrio praeditum et in finem supernaturalem elevatum. Aliaque innumera de tali materia prima dicere poterimus, cum recursu tamen ad illud additum. Unde

Disputo tertio: Materia prima qualibuscumque circumstantiis exornetur, semper est materia prima. Ergo nunquam potest esse libera. Antecedens liquet; secus enim in vanum laboraremus in vanumque prima materia offerretur in exemplum doctrinae quam disputamus. Si namque illis circumstantiis materia prima non remanet, incassum in exemplum adducitur nosterque labor cassus erit. Probo consequentiam: Semper quod materia prima detur, est primum subiectum formae, causat per exhibitionem suae entitatis aliaque huiuscemodi habet quae sibi necessaria sunt. Sed causa quae sic causat et sic est, libera esse non potest. Ergo qualitercumque componatur, nunquam quod ut materia prima influit, libera esse potest. Cetera clara sunt. Probo minorem: exercitium materiae primae, ut talis causantis, nunquam potest esse voluntarium; ergo nec liberum. Patet consequentia: quia liberum substernitur voluntario, quod ratio communis est ad necessarium et liberum. Unde prius actio est voluntaria quam libera. Probo antecedens a definitione voluntarii, quod est *ab intrinseco cum cognitione.* Causalitas materiae primae, prout sic influentis, omnino repugnat quod sit *ab intrinseco cum cognitione,* ut cuique notum est; nec enim in horum expensione tempus insumere debemus. Ergo.

17. Probatur tertio prima pars illius antecedentis positi numero 15 in fine: Quia vel omnis causa materialis concurrit libere, vel nulla. Per te non omnis influit libere. Ergo nulla. Probo maiorem: P. Arriaga excludit a privilegio causalitatis liberae illam causam materialem quae nullo modo influit, ut patet ex numero 8 (43) et cuius nulla est causalitas propria, ut ait in fine numeri 9 (44). Sed omnis causa materialis, sive causativa, sive non causativa formae, dum formam recipit, influit et habet causalitatem propriam. Ergo vel nulla, vel omnis libere causat. Probatur minor: quia ipsum recipi formae est influxus causalitasque materiae quae illi formae, etiam causatae ab alio, suam entitatem exhibet illamque ut eius subiectum recipit. Quod si non est influere et propriam causalitatem habere, explicet nobis Arriaga quid sit. Sicut et fere omnia quae in illa sectione dicit explicare debuisset. Omnes enim quotquot scribunt, debent perspicuitate possibili exponere sensa sua. Maxime si eam doctrinam tradat quae a *nullo docetur,* de quo in praesenti dictus Pater in Domino gloriatur. Debuisset nobis exponere quid conferat materiae, sive primae, sive secundae, quod formam causet ut influxum et propriam causalitatem habeat. Quia si quae formam causat, libere concurrit, quia causat entitatem formae; quae formam recipit, libere recipiet: quia licet non causet entitatem formae, causat tamen formam ut receptam.

Illa forma causata ab alio et in hac forma recepta vel habet causam materialem, vel non. Si non, ergo non est forma. Patet: quia forma dicitur per ordinem ad materiam. Si non, ergo nullibi recepta est. Patet: quia quodcumque formam illam reciperet, causa materialis foret, sive illam causet, sive non, ut tenent omnes philosophi ac theologi, super quos P. Arriaga sibi intelligere visus est. Si sic, assigna quam. Nec aliam invenies praeter subiectum illam recipiens. Quod si causa est, ergo vere influit in talis formae ab alio causatae receptionem. Ergo propriam causalitatem habet. Si sic, ergo libera est illa causa materialis

(43) p. 888ª.

(44) p. 888ᵇ.

relate ad id cuius est causa, sicut materia formam causans libera est relate ad formam. Quod assignas discrimen inter materiam causantem formae entitatem et materiam formam ab alio causatam recipientem? Si ergo prima libere causat formae entitatem, cur secunda non causabit libere formae receptionem?

18. Duo respondet ad haec numero 9 (45). Primum est: quod receptio formae sequitur ad primam ipsius productionem necessario. Unde cum non habuerit libertatem ad formam causandam, sic nec ad illam recipiendam. Secundum est: quod si ad unionem illius formae ab alio causatae se habet materia illam recipiens causaliter, tunc libere ad receptionem concurrit. Si autem passive se habeat ad unionem, tunc nullatenus libera est.

Haec doctus ille theologus. Quae ex dictis affatim impugnata sunt. Quia illa forma causata ab alio vere ab illo producitur ut ab efficienti; causam vero ipsius materialem quaerimus, quae propria causalitate et influxu concurrere debet ad recipiendam formam, sicut ipsa forma proprio influxu et causalitate informat materiam. Quod et nihil aliud requiri ad concursum liberum causae materialis iam dixit P. Arriaga. Insuper, materia passive se habens ad unionem causat illam in suo genere causae materialis, quae quidem causat praestando concursum non activum, ergo passivum. Quae ergo est in materia diversitas illa secundum quam dicitur materia quandoque causare unionem et quandoque non causare, sed passive se habere? Est ergo vera prima pars illius antecedentis positi numero 15, quae dicit materiam formam, quam causat, recipientem non esse liberam.

19. Pro secunda parte qua dicitur materiam recipientem formam, quam non causat, esse liberam aliquando, subindeque quod illam non causet non esse motivum ut non libere concurrere asseratur, probatur idem antecedens. Primo ex pluribus quae dicta sunt: illam enim quoad hanc partem pariter urgent, nec illis occurrit ille auctor illis quae numero praecedenti dedimus.

Probatur secundo: quia auxilium gratiae moventis hominem ad opus salutare est forma a solo Deo producta. Haec libere recipitur ab homine. Ergo quod forma causata ab alio sit, non arguit subiectum libere illam non recipere. Consequentia bona est et maior prorsus certa. Minor vero inde constat: quod homo talem gratiam recipiens potest illam abiicere; ergo illam libere recipit.

Discursus istius robur innititur auctoritati Synodi Tridentini dicentis sessione VI, cap. 5 (46): hominem recipientem illam gratiam ita se habere in ipsius receptione *ut tangente Deo cor hominis, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, etc.* Quam catholicam veritatem repetens canon. 4 (47) ait: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti... neque posse dissentire, si velit; sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit.* Est ergo etiam vera secunda pars illius antecedentis. Subindeque chimerica illa fabrica divisionis causae materialis in habentem causalitatem et causalitate carentem ruit.

20. Respondet Arriaga (48): Concilium loqui de causa materiali non habente causalitatem, quod ut significaret, dixisse: *Mereque passive se habere.* Homo autem ita passive gratiam recipit quod non *mere passive* illam recipiat. Unde Concilii testimonium illum non tangit.

Sed contra hanc expositionem facit primo quidquid hactenus dictum est con-

(45) p. 888.

(46) LABBEUS-COSSARTIUS, *Concilia ad regiam editionem*, Concil. Trident., sess. VI, cap. 5; ed. Coleti, Venetiis, 1728-1733, t. XX, col. 34: *Ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque...*

(47) Ed. cit., t. XX, col. 40.

(48) *Op. cit.*, disp. 10, §. 1, num. 6 et 13; pp. 888.

tra illam fictitiam causam materialem sine causalitate concurrentem. — Secundo: quia Concilium idem intelligit per *mere passive se habere* ac *nihil agere;* sed omnis causa materialis, qua talis concurrens, *nihil agit:* quia agere est privative proprium efficientis; ergo omnis causa materialis, in quantum huiusmodi, mere passive concurrit. Consequentia est formalis. Minorem non audebit negare Arriaga, qui materiam non ponit agentem, licet interdum nominet producentem. Et maiorem non negabit, nisi qui velit in luce meridiana caecutire. Verba Concilii sunt: *Sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere.* Quae clausularum connexio coniunctioque illum simplicem, planum genuinumque sensum reddunt quem dedimus, nimirum quod idem est, iuxta Concilium, causam *nihil omnino agere* ac *mere passive se habere,* quod exprimitur per illam interiectam coniunctionem utramque clausulam connectentem. — Tertio: Illum concursum damnat Concilium ut libertatis eversivum, qui activus non est. Sed concursus causae materialis, qua talis, sive mere, sive non mere passivus, activus non est. Ergo illatio sine calumnia procedit. Minor est auctoris contrarii, qui libertatem sine activitate invenit, ut patet ex iis quae ait num. 4 (49), et 10 (50), et praecipue ex num. 14 (51). Sicque Suarium impugnat, qui (52) docuit libertatem activitatem requirere. Maior autem certissima est in datis verbis Concilii, quod damnat concursum mere passivum, quatenus hic concursus mere passivus activum excludit. Unde, cum concursus ille non mere passivus ab Arriaga confictus excludat etiam concursum activum, pariter eidem Concilii damnationi substernitur.

Ut quid autem moramur, discursus facientes ut ostendamus mentem Concilii in proscriptione concursus mere passivi fundari in eo quod talis concursus excludat activum? Ipse enim P. Arriaga hoc ipsum fatetur numero suo 6 (53); audiatur: *Immo,* inquit, *ex Concil. Trident., sess. 6, cap. 5, idem confirmo. Ut enim declaret, nos non assentiri necessario Deo vocanti, sed libere; definit, nos non mere passive, sed* (nota) *active habere respondendo Deo.* Ingenue fatetur idipsum quod, ni vehementissime fallor, iugulat confitentem. Argumentor sic: Per te ut Concilium declaret nos libere Deo vocanti assentiri, definit nos concurrere active ad illum concursum praestandum; ergo sentit Concilium non posse concursum illum esse liberum, quin sit activus. Ergo omnem concursum non activum ut pugnantem cum nostra libertate proscribit. Tunc sic : sed per te concursus ille causae materialis, quem fingis, non est activus, ut liquet ex numeris citatis. Ergo talis concursus proscriptus est a Concilio. Antecedens edocetur ab adversario verbis illis quae ex illo transcripsimus. Prima consequentia, nisi terminis ludere velimus, innegabilis est, sicut et secunda. Minor subsumpta negari ab adversario non valet. Et ex illa est prorsus bene deducta consequentia.

21. Plura alia omittimus quibus impugnari posset sententia adversa. Videat, cui complacuerit, laudatum Castell (54) et auctores ab ipso relatos praecipue P. Oviedo (55). Nos autem solum dicimus quod vere admitti potest divisio illa causae materialis seu concurrentis passive in eam quae mere passive influit et in eam quae non mere passive influit. Non illo irregulari sensu quo illam divisionem sumit Arriaga, sed quod causa materialis mere passiva sit illa quae nullum alium concursum praestat nisi concursum materialem, qualiter materia prima ad generationem substantialem concurrit: quippe nullum alium influxum

(49) p. 887[b].
(50) p. 888[b].
(51) p. 889[a].
(52) « *quia* » pro « *qui* » in ed. 1730.
(53) p. 888[a].

(54) l. c. Cf. supra, nota (40).
(55) OVIEDO (Franciscus de —), S. I., *Cursus philosophicus, ad unum corpus redactum,* Controversiae animisticae, controv. XII, punct. III, num. 8-9; Lugduni, 1663, t. II, p. 170[b].

habet praeter concursum causae materialis. Unde mere passive concurrit. Concursus tamen iste mere passivus est per influxum et causalitatem realem et materiae sic concurrentis propriissimam. Causa autem non mere passiva sit illa quae vere et realiter exhibet concursum passivum recipiendo formam. Verum, quia illam formam ad hoc recipit ut ea vel elevata, vel adiuta eliciat operationes quas sine illa forma aut neutiquam, aut aegre elicere posset; idcirco talis causa nec est pure materialis, nec pure materialis est eius concursus. Sed ad duo causarum genera se extendens illa causa iam passive ut causa materialis recipit, iam active ut efficiens operatur, sive in opus media illa forma procedens, ut dictum est; sive ipsi receptioni formae assensum praestans, quod magis ad materiam de qua agimus, accedit.

22. Videamus iam quo motivo ductus viam adeo inviam secutus est Arriaga. Arguit (56) ergo sic: Quando duplex causa exigitur necessario ad aliquem effectum, una non operante, effectus non producitur, nec alia causa operatur. Sed causa materialis et efficiens necessariae sunt ad productionem effectus. Ergo, non operante causa materiali, nec dabitur effectus, nec efficiens operabitur. Ergo influxus quem praestat causa materialis, sufficiens est ut in manu eius sit quod effectus detur et operetur efficiens.

Confirmat (57): Quia causa efficiens et materialis in hoc solum discriminantur, quod ista et non illa influit cum sui intrinseca mutatione. Sed hoc impertinens est ut materia possit cohibere vel non cohibere actionem, in quo libertatis essentia consistit. Ergo ut causa materialis dicatur libera, nihil obstat.

Praeterea (58): Si aliae concausae efficientes quae simul cum subiecto concurrunt, sunt ex natura sua determinatae ad operandum, poterit subiectum, dum exit in causalitatem, illas alias causas secum trahere; sicut de facto voluntas, quando vult, trahit secum habitum et alias causas actus liberi. Ergo poterit esse in potestate causae materialis et impedire effectum, et illum producere, non minus quam in potestate causae efficientis.

Haec et non alia Arriaga; quae debilissima sunt ad pondus adeo ingens fabricae a se constructae sustinendum. Ad argumentum respondetur cum Castell (59): causam materialem esse quidem necessariam ad effectum; determinatur tamen ab efficienti ut suum concursum praestet. Et ideo quod materia recipiat hanc formam et non illam, provenit a determinatione efficientis. Unde dissonum prorsus est dicere quod est in manu materiae effectus productio et operatio efficientis. Quandoquidem materia causat, quia determinatur ab efficienti, ut dictum est; sed efficiens non agit, quia materia recipit. Prius enim est quod materia determinetur quam quod causet. Cum autem determinatio materiae sit ab efficienti, prius intelligitur efficientis operatio quam materiae concursus.

Ad confirmationem negetur maior. Non enim illud solum discrimen datur inter causam efficientem et materialem, sed etiam differunt quia materialis determinatur cum sui mutatione intrinseca ab efficienti, ut liquet ex dictis.

Ultimum despexit Castell (60) et recte propter sui debilitatem. Respondetur negando maiorem: non enim potest materia secum trahere causas efficientes, cum potius illa ab ipsis trahatur determineturque. Probatio maiori inserta praetermitti debuisset. Voluntas enim omnium potentiarum hominis, etiam intellectus, motrix est. Unde nil mirum quod quando amat, ferat secum omnes concausas amoris. Hinc autem nullum argumentum desumi potest ad constituendam causam

(56) *Op. cit.*, disp. 10, §. 1, num. 10; p. 888ᵇ.
(57) *Ib.*, num. 12, p. 888ᵇ.
(58) *Ib.*, num. 11, p. 888ᵇ.
(59) *Tractatus de arbitrio humano lapso a necessitate libero;...*, disp. 1, quaest. 3, §. 3, num. 9; Compluti, 1690-1697, t. I, p. 143.
(60) l. c.

materialem, quae adeo imperfectissima est, motricem causae efficientis.

23.Quia autem, ut diximus, nihil aliud offert Arriaga in patrocinium sui singularissimi asserti; ideo in eius obsequium et contra nostram assertionem nonnulla obiiciemus, quibus et veritas a nobis statuta clarior appareat et aliquot arcana mystica huc spectantia reserentur. Obiicies ergo *primo* contra ea quae diximus: Liberum arbitrium est facultas intrinsece libera, a qua libertas in alias facultates derivatur. Sed liberum arbitrium est facultas passiva. Ergo facultas passiva libera est. Ergo quod causa materialis passive concurrat, non impedit quod sit libera. Vel sic: ergo potest esse causa libera, quin sit activa. Et hoc est quod Arriaga docet.

Respondetur, concessa maiori, distinguendo minorem: *passive* relate ad obiectum, conceditur; relate ad suos actus, negatur minor. Et sub eadem distinctione applicata primo consequenti et ultimo negetur secunda consequentia. Itaque, iuxta D. Thomam, I[a] part., quaest. 80, art. 2 et *De verit.*, quaest. 16, art. 1, ad 13 (61), potentiae animae dividuntur in activas et passivas. Activae sunt, quae non patiuntur a suis obiectis, quin potius obiecta patiuntur a potentiis; et tales sunt potentiae vegetativae et intellectus agens. Harum enim potentiarum obiecta patiuntur et transmutantur ab ipsis. Et quia id quod potentia habet ab obiecto, sibi praecipuum et essentiale est, idcirco istae potentiae non dicuntur activae ab actibus quos vitaliter eliciunt, sed a passione suorum obiectorum. Potentiae passivae sunt, quorum obiecta comparantur ad ipsas ut agentia moventiaque. Sicque facultates sensitivae et intellectus possibilis sunt potentiae passivae: quia licet actus vitaliter eliciant, cum, ut dictum est, quod praecipuum est in potentia, sit quod ab obiecto habet, ideo ab obiecto sunt facultates passivae. Liberum arbitrium ad classem potentiarum passivarum spectat, quia ab obiecto immutatur, elicit tamen vitaliter suos actus. Unde non deficit ei activitas, quae praesupponi debet ad libertatem. Hoc non datur in causa illa materiali; eoque libera non est. Videatur laudatus D. Thomas.

24. Obiicies *secundo:* Si causalitas causae materialis esset *agere,* haberet sufficientem activitatem quae ad libertatem requiritur. Sed potest causalitas causae materialis esse *agere.* Ergo. Probatur minor: *agere* non est causalitas propria efficientis, sed communis illi et aliis causis; ergo potest esse causae materialis causalitas. Consequentia bona videtur et antecedens est expressum D. Thomae in I[a] part., quaest. 48, art. 1, ad 4.

Respondetur, omissa maiori, negando minorem. Ad probationem distinguitur antecedens: *agere* improprie aut sumpta denominatione ab effectu, concedatur; proprie et formaliter, subdistinguitur: *et aliis causis* excepta materiali, concedatur; et materiali, negetur antecedens. Itaque agere, iuxta adductum D. Thomam, cuius est solutio, potest tripliciter sumi. Primo formaliter, *eo modo loquendi, quod dicitur albedo facere album,* ait idem Angelicus Doctor. Alio modo dicitur aliquid agere per modum causae finalis, *sicut finis dicitur efficere movendo efficientem.* Et hic modus etiam improprius est; at quia efficientem movet, propterea illud *movere* dicitur *agere.* Alio modo *dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem.* Et hoc modo sumptum *agere* est proprium exercitium causae efficientis sibique privative proprium. Unde nec prout sic convenit aliis causis. Nec sic aut alio ex duobus dictis modis convenit causae materiali. Quare activa non est et consequenter nec libera.

25. Obiicies *tertio:* Causae cuius causalitas est proprie operatio, non repugnat libertas. Operatio proprie talis est cau-

(61) Ed. Vivès, t. XV, p. 64.

salitas causae materialis. Ergo ex hac parte ei non repugnat libertas. Ergo cum aliunde ex ipsa dependeat quod effectus sit aut non sit, nihil ei deficit ut sit libera. Cetera nota videntur; et probatur minor: quia operatio dividitur in activam et passivam; ergo causalitas passiva, qualis est causalitas causae materialis, est operatio. Antecedens est D. Thomae, in I *Sent.*, dist. 15, quaest. 5, art. 3, ad 4 (62), ubi ait: *Operatio animae intellectivae in rem, quam cognoscit, et diligit, est operatio non activa, sed receptiva.* Et lib. III *Contra gentiles*, cap. 22, in principio (63), ait: *Quaedam operatio est rei, ut aliud moventis, sicut calefacere, et secare. Quaedam vero est operatio rei, ut ab alio motae, sicut calefieri, et secari.* Ubi Ferrara (64) exponit: *Bene hoc loco ait S. Thomas quod quaedam operatio est rei, ut aliud moventis, id est, est actio. Quaedam vero est rei, ut ab alio motae, id est, est passio.* Ergo operatio dividitur in operationem quae est actio et in eam quae passio est. Et sane haec secunda D. Thomae auctoritas valde urget contra nostrum assertum. Quandoquidem anima, dum extatice elevatur, est ab alio mota illamque motionem in se recipit et recipit vitaliter. Est ergo operatio *sicut calefieri, et secari* operationes sunt. Ergo non est motivum ut ei denegetur libertas.

Respondetur distinguendo maiorem: *operatio* ex parte modi significandi, concedo; ex parte rei significatae, nego maiorem. Et sub eadem minoris distinctione nego consequentiam. Ad probationem maioris distinguitur antecedens: *dividitur* ex parte rei significatae, concedo; ex parte modi, nego antecedens. Solutio est laudati Ferrariensis. Qui inibi (65) docet quod operatio ex parte modi significandi significat actionem et non passionem. Ast ex parte rei significatae actionem et passionem significat. Ratio huius est: quod operatio est actus primo correspondens potentiae; quae quia dividitur in activam et passivam, ideo et operatio dividitur in actionem et passionem. Potentia activa est id quo agens agit et huius proprius actus est operatio ut actio. Potentia passiva est id quo patiens patitur et huius actus proprius est operatio ut passio. Ex quibus liquet operationem requisitam ad libertatem esse operationem correspondentem potentiae activae, sumpta potentia activa non prout agit et transmutat suum obiectum, ut diximus numero 23; sed prout vitaliter elicit suos actus. Sic enim sumpta potentia, licet passiva sit per ordinem ad obiectum, ut ibi diximus, est tamen activa relate ad actus. Quod non inveniri in causa materiali certum est: huius enim non est vitaliter elicere actum, sed recipere. Unde licet operatio ex parte rei hanc divisionem habeat, ex parte tamen modi significat actionem et agens in illam influens.

Per quae patet ad secundum textum ex D. Thoma obiectum. Nec ex illo aliquid contra nostrum assertum deduci valet. Quandoquidem qui elevatur ad contemplationem extaticam, recipit quidem impulsum elevantem moventemque et tunc operationem habet, sed operationem quae passio est. Unde non valet libere operari.

Textus ex *Sententiariis* nobis non opponitur. In eo enim solum docet S. Thomas illud quod ex ipso tradidimus numero 23. Unde ex ibi dictis explicari debet.

26. Obiicies *quarto* ex dictis num. 19 et 20: Etenim quia Deo vocanti potest voluntas resistere, ideo libere recipit vocationem. Sed Deo animam rapienti potest anima resistere. Ergo haec libere rapitur. Minor, in qua stare dissidium potest, probatur primo: quia est expressa doctrina Seraphicae Matris nostrae hoc multoties asserentis, praesertim capite citato ex libro *Vitae* (66). Secundo probatur: quia sic docet Extaticus noster Doctor in suo *Epithalamio*, cant. XIII (67),

(62) Ed. Vivès, t. VII, p. 191[a]: *Sed operatio animae intellectualis in rem...*
(63) Ed. Vivès, t. XII, p. 275[b].
(64) §. *Circa secundum;* ed. 1570, fol. 255[b]. — *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 54[a], num. 1, §. 3.
(65) l. c.
(66) *Vida*, cap. 20; ed. crit., t. I, p. 145 sqq.
(67) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XIII; (I escrit.), canc. XII; ed. crit., t. II, pp. 226 y 528.

in qua anima divino amore saucia et rapientem impulsum in ipsam irruentem recognoscens, sic ait:

Apartalos Amado,
Que voy de vuelo.

Nimirum *averte,* exponit ipse Mysticus Doctor (68), *oculos tuos, quia me avolare faciunt a memetipsa, separantes me et elevantes ad summam contemplationem supra id quod vires meae sustinere possunt.* Haec de seipsa testatur anima sancta. Ex quibus duo valida argumenta contra hactenus statuta conficio. Primum est: quod anima, dum rapitur (uti clarissime ostendunt verba illa *Que voy de vuelo*), dicat *averte oculos tuos, quia me avolare faciunt* seu me in raptum elevant. Quod idem prorsus est ac nolle in raptum illum assumi. Ergo impulsui rapienti resistit anima. Ergo cum illum recipit, libere admittit, sicut et gratiam vocantem. — Secundum et praecipuum est: quod anima illis verbis aliquid a Deo petit, sive sit id quod modo dicebamus, sive aliud sit. Sed id quod a Deo petit, petit libere. Ergo anima, dum rapitur, gaudet libertate. Ergo si libere petit id quod petit, pariformiter libere raptum admittit.

Respondetur obiectioni negando minorem. Ad primam probationem dicas: Seraphicam Doctricem illud dixisse quia anima antequam actu rapiatur, enixe a Deo illud petit, uti de eadem sanctissima celebrat Ecclesia. Vide quae diximus disputatione praecedenti a num. 100, et nostrum Hieronymum a Matre Dei in *Annotationibus ad tractatum super Canticum* eiusdem Sanctissimae Theresiae, cap. 6, in fine (69). Quod si interdum cum in raptum se elevari cognoscit, resistat (ut in extasi evenire non negamus propter dicta tom. I, lib. III, §. 3, lect. 4 (70)), planum est quod contra suam voluntatem recipit impulsum; sin minus non resisteret. Et quod id cui ex voluntate resistitur, libere recipiatur, implicatorium est. In gratia contrarium evenit: nam si ei resistitur, est propter malitiam repugnantis, non quia illa aliquid errori obnoxium secum afferat, nec quia animam ad modum operandi sibi non naturalem inducat. Ac denique ipsa gratia prorsus necessaria est ut illam recipiens salutariter operetur, ut dictum est. Quod in extasi non reperitur: ipsa enim necessaria non est ad meritorie operandum. Et animam facit procedere modo sibi non naturali. Ac insuper res est exposita contingentiis. Ob quae ipse Deus, qui offenditur si ei vocanti resistatur, complacet sibi in humilitate ac prudentia animae extasibus quantum potest resistenti. Et hoc est magnum discrimen inter Deum vocantem et rapientem versans. Ex quo veluti oritur aliud discrimen etiam magnum. Videlicet, quod homo gratiae resistens nunquam recipit gratiam. Et homo extasi reluctans semper aut fere semper ad extasim elevatur. Cuius discriminis ratio in promptu est, consistitque in eo quod gratiae receptio petit recipientis consensum, quem consensum haud petit hoc quod est in extasim elevari. Unde manet verum assertum nostrum.

Ad secundam minoris probationem ex nostro Mystico Doctore dicendum est primo: ibi non fieri mentionem de raptu, sed de deliquio et extasi, ut in declaratione generali edocetur (71). — Secundo et melius dicitur: sanctum Doctorem ibi non loqui de anima cum rapitur, sed de ipsa iam rapta, qualiter ad praesentem quaestionem non spectare dictum est. Haec anima iam in raptu constituta utique contemplatur; an libere, infra videbimus.

---

(68) *Ib.*, v. 1; t. II, pp. 227 y 528: *Apartalos, Amado. Es á saber, esos tus ojos Divinos, porque me hacen volar saliendo de mi á suma contemplación sobre lo que sufre el natural.*

(69) *Conceptos del amor de Dios escritos por la beata Madre Theresa de Jesus sobre algunas palabras de los Cantares de Salomon. Con unas annotaciones del Padre M. Fr. Geronymo Gracian de la Madre de Dios Carmelitano*, cap. 6, Bruselas, 1611, p. 150. — Cf. etiam *Dilucidario del verdadero espíritu, en que se declara, que sea espiritu verdadero: de donde mana: y sus grados*, part. II, cap. 3 y 9; Madrid, 1604, fol. 85*v*-86 y 109-109*v*.

(70) *Mystica Isagoge*, lib. III, synt. 2, §. 3, lect. 4,, num. 62-66; ed. 1924, pp. 82ª-83ᵇ.

(71) *Cantico espiritual* (II escrit.), canc. XIII; (I escrit.) canc. XII, Declaración; ed. crít., t. II, pp. 227 y 528.

Sed sive libere, sive necessario contempletur ex magna affluentia qua ei se in raptu communicat Sponsus, incipit interdum appetere ardentissime illum facialiter intueri. Hunc ardorem expressura exclamat (72) :

Apartalos, Amado,
Que voy de vuelo.

Ac si diceret, exponit ipse sanctus (73), averte divinos tuos oculos a me prout in hac carne gemente et mihi illos benignus ostende extra carcerem huius corporis, a quo iam iam sequestrari concupisco. Hoc est quod felix illa anima in altissima contemplatione constituta clamat, sive clamor eius liber ipsi sit, aut necessarius. De quo nihil modo. Et quia nondum pervenit tempus constitutum a Patre quo sarcinam mortalitatis deponat, votis suis Sponsus haud annuens respondet (74):

Vuelvete, paloma
Que el ciervo vulnerado
Por el otero assoma,
Ya el ayre de tu vuelo, fresco toma.

Hoc est, explanat idem sanctus (75), gratias quas tibi modo indulgeo, non sunt status gloriae, quem adeo ardenter appetis. Adveniet destinatum tempus et tunc laetabunda obtinebis quod modo sitibunda clamas. Per quae non solum ad primam probationem patet, sed etiam ad secundam. Iam enim diximus quod anima non illa dicit cum rapitur, sed quando iam rapta contemplatur.

QUAESTIO SECUNDA

Utrum anima iam in raptu posita libere contempletur?

Ab ipso animae raptu *in fieri,* ut sic dicamus, ad ipsum *in facto esse* transimus. Explorantes an anima in raptu iam posita ita contempletur, ut eius contemplatio libera, meritoria et actio humana sit.

§. I. Proponitur status controversiae et ista deciditur ex parte.

Quia nihil intactum relinquere ex iis quae ad me spectant, desidero et aliunde possibili claritate procedere ambio, idcirco operae pretium duxi distinguere quot modis queat titulus quaestionis intelligi. Quibus perpensis, dubium iuxta illorum numerum diversis §§ resolvetur, ut in similibus non semel factum a nobis est. Sic enim et omnia quotquot ad praesens attinent, expenduntur et propriis quaeque locis posita clarius, quia methodice, propinantur.

27. Igitur quod anima ad raptum evecta contempletur, ambigendum non est. Contemplatio haec multipliciter potest intelligi quod ab anima habeatur. Primo, ita ut ad eius elicientiam solus intellectus concurrat, suspensa voluntate vel non considerato eo quod habet contemplatio et intellectus contemplans ab influxu voluntatis. Quod claritatis gratia explicabimus per hoc quod intellectus contempletur, non operante voluntate. Secundo potest intelligi quod haec contemplatio habeatur ab anima operante solum modo per voluntatem et nullatenus per intellectum. Nec hic aliqua hypothesi impossibili uti nobis necessum est, cum detur eximiae notae Doctor sanctus qui contemplationem aliquam perfectissimam a sola voluntate, sine praevio aut concomitante actu intellectus provenire doceat. Huius Doctoris et aliorum ipsum insequentium dictamen disputatione sequenti examinabimus. Modo autem, ea sententia permissa, inquirimus an illa contemplatio, cuius unica potentia proxima volun-

(72) *Ib.*, p. 226 y 528.
(73) *Ib.*, v. 1; pp. 227 y 528.
(74) *Ib.*; pp. 226 y 528:
Al aire de tu vuelo, y fresco toma.
(75) *Ib.*, Declaración, v. 2; t. II, pp. 230 y 530.

tas est, libera sit. Uti nuper de illa quam solus intellectus eliceret, quaerebamus.

Tertio potest anima ad raptum sublimata contemplari concurrentibus intellectu et voluntate, ac de hac contemplatione etiam exploramus an sit actio humana, libera et meritoria. Quae omnia pro eodem usurpabimus, sola *liberae* nomenclatura utentes. Quod adhuc potest dupliciter sumi. Primo, ut sit libera quatenus se tenet ex parte voluntatis et intellectus. Secundo, ut sit libera quatenus se tenet ex parte voluntatis. His omnibus modis potest dubitari an illa contemplatio sit libera. Et de omnibus illis agemus in subsequentibus. In praesenti § primum dubium determinamus. Unde

28. Sit prima conclusio: *Contemplatio extatica a solo intellectu proveniens nullatenus esset libera.* Assertio haec est proculdubio D. Thomae et adeo communis ut in eius defensionem omnes doctores conspirent; quia licet aliqui apud Capreolum in II *Sent.*, dist. 24, art. 2 (1), negarent voluntatem solam esse inter omnes animae potentias per se formaliter liberam, volentes intellectum etiam intrinseca ac formali libertate gaudere. Ex hoc tamen non convincitur ipsos concedere actum intellectus, hoc solum concurrente, esse liberum. Quidquid autem de hoc sit, conclusio nostra certissima est. Et quia eius praecipua difficultas non in eius probatione sita est, sed in ipsius a plurimis in oppositum emergentibus defensione; idcirco breviter illam suadebimus, ut ad enodanda quae in illam obiiciuntur, properemus.

29. Probatur ergo conclusio primo sic: Contemplatio quae eliceretur sine concursu voluntatis, non esset a libero arbitrio. Ergo nec libera. Utraque propositio certa est. Prima quidem: quia liberum arbitrium dicit voluntatem; immo voluntatem dicit in recto, intellectum autem tanquam libertatis radicem. De quo videri potest Magister in II *Sent.*, dist. 24 (2) et ibi D. Thomas (3), et *ad Anibald.*, dicta dist. 24, quaest. unica, art. 2 (4), et plurimis aliis in locis. Consequentia vero est per se nota.

Confirmatur: Contemplatio sine concursu voluntatis foret sine electione. Ergo et sine libertate. Consequentia bona est. Implicat enim libertas sine electione. Et ideo voluntas est totius libertatis causa: quia electio est proprius eius actus. Per quod probatur antecedens: quia si electio est actus voluntatis, voluntate non operante, electio nequit dari.

30. Dices primo contra rationem et eius confirmationem: Per hoc quod voluntas concurreret ad illam contemplationem, foret libera iuxta ea quae intendere videmur. Ergo male liberum arbitrium introducimus ad stabiliendam illius contemplationis libertatem. Probas consequentiam: si liberum arbitrium requiritur ut ex eius defectu in concurrendo illa contemplatio libera non esset, etiam si voluntas concurreret, non esset libera; ergo male recurrimus ad liberum arbitrium. Probas antecedens: voluntas praecedit liberum arbitrium et secundum quod praecedit, operatur. Differt tamen (liberum arbitrium) *a voluntate ratione, etc. Nam voluntas dicitur secundum quod aliquid absolute appetit: liberum vero arbitrium secundum quod eligit aliquid propter finem*, inquit D. Thomas ad 2 (5). Ergo ante liberum arbitrium habemus voluntatem volentem. Ergo sine motivo illud introduximus contra rationem probativam et similiter male adducta est electio contra confirmationem.

Respondetur distinguendo antecedens: *concurreret* libere seu ex electione, concedo; ut natura aut necessario, nego antecedens et consequentiam et antecedens

(1) *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, lib. II *Sententiarum*, dist. 24, quaest. 1, art. 2, §. 2; Turonibus, 1900-1908, t. IV, pp. 203ª-207ᵇ.
(2) cap. 3; Quaracchi, 1916, t. I, p. 421.
(3) Ed. Vivès, t. VIII, pp. 307ᵇ-332ᵇ.
(4) Ed. Vivès, t. XXX, pp. 362ª-363ª. — Auctor huius operis non est D. Thomas, sed Hannibaldus, O. Pr.; cf. supra, t. I, p. 118, nota (12).
(5) l. c. ad 2; ed. cit., t. XXX, p. 363ª: ... *secundum quod eligit aliquid propter rationem.*

probationis data distinctione resolvatur. Differt sane voluntas ratione a libero arbitrio, illud etiam praecedit et in quantum praecedit appetit; verum appetit ut natura et necessario. Subindeque concursus voluntatis, prout sic influentis, deservire non potest ut illa contemplatio libera sit. Quapropter debuimus recurrere ad liberum arbitrium et ad electionem, quae eiusdem liberi arbitrii actus proprius est.

31. Secundo dices contra confirmationem: Philosophus in VI *Ethic.* (6) dicit quod electio est *intellectus appetitivus*. Ergo principalius spectat ad intellectum. Ergo non est actus liberi arbitrii. Ergo per hoc quod tradita contemplatio sit ab intellectu, est libera.

Respondetur: Aristotelem ibi nihil determinasse circa hoc et ideo dixit quod electio est *intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus,* ut testatur D. Thomas, I^{a} part., quaest. 83, art. 3 et prosequitur Doctor sanctus: *Sed in III Ethic. in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem « desiderium consiliabile »*. Et hoc approbat Angelicus Doctor; huiusque rationem assignans subiungit (7): *Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem; hoc autem in quantum huiusmodi habet rationem boni, quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur, quod electio sit actus appetitivae virtutis.*

32. Probatur secundo assertio ratione fundata in doctrina communissima, quam paucissimi sunt qui non admittant illamque frequentissime docet D. Thomas: Etenim contemplatio quae fieret sine concursu voluntatis, non esset voluntaria. Ergo nec libera. Patet ista: quia libertas est quasi species voluntarii, unde per prius est actio voluntaria quam libera sit. Antecedens autem probatur: illa contemplatio non foret *ab intrinseco cum cognitione;* ergo non esset voluntaria. Consequentia procedit a negatione definitionis ad negationem definiti. Et antecedens probatur: quia illa est definitio voluntarii, iuxta quam edocemur quod actus intellectus ex se nequit esse voluntarius, eo quod actus qui dicitur voluntarius est effectus cognitionis intellectivae per ipsam regulatus, subindeque debet esse distinctus ab ipsa cognitione. Ergo talis contemplatio voluntaria non esset. Innititur haec ratio doctrinae D. Thomae, I^{a} part., quaest. 82, art. 2 et I^{a} II^{ae}, quaest. 9, art. 1.

Confirmatur : Contemplatio illa non respiceret finem formaliter talem. Ergo non esset libera. Patet ista: quia solummodo illa actio est libera, quae vel ex se, vel ex participatione ab alia finem ut talem inspicientis respicit finem. Antecedens probatur: contemplatio illa non respiceret bonum ut tale; ergo nec finem. Consequentia negari non debet. Et antecedens probatur: quia bonum ut tale sola voluntas respicit vel per se, vel ex eius influxu; ergo cum talis contemplatio nec sit actus voluntatis, nec ista in illam influat, ut supponimus, planum est quod non respicit bonum ut formaliter bonum.

§. II. Argumenta.

33. Contra statutam conclusionem arguitur *primo:* Contemplatio extatica habita sine influxu voluntatis, foret actio proprie humana. Ergo et libera. Patet ista: quia, iuxta D. Thomam pluribus in locis speciatimque I^{a} II^{ae}, quaest. 1, art. 1, illa sola actio hominis dicitur humana, quae libera est cuiusque dominium habet ipse homo. Probatur antecedens: *Actionum, quae ab homine aguntur, illae solum dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo.*

(6) lect. 2; antiqua versio apud D. Thomam; ed. Vivès, t. XXV, p. 485^{a}. — Didot, *Ethica,* lib. VI, cap. 2, num. 5; t. II, p. 67; Bekk., 1139^{b}, 3-5.

(7) *Ib.*, corp.; ed. Leon., t. V, p. 310^{b}: ... *electio sit principaliter actus appetitivae virtutis.*

Contemplatio dicta conveniret homini in quantum est homo. Ergo. Consequentia est formalis et maior continet verba D. Thomae; et minor probatur primo: illa actio *convenit homini, in quantum est homo,* quae convenit homini ex suo essentiali constitutivo; talis est illa contemplatio, quae certe non conveniret homini ex conceptu generico, sed ex differentiali; ergo, etc. — Ex quo probatur secundo minor: illa actio conveniret homini prout distincto ab omni quod non est homo; ergo ei, in quantum est homo, conveniret.

34. Confirmatur: Contemplatio illa extatica esset scientia sublimissima et ineffabilis. Ergo per illam differret illam habens ab omni eo quod naturae intellectivae non est. Ergo illi, *in quantum est homo* seu intellectivus, conveniret. Cetera constant et de antecedenti dubitari non debet, cum illa contemplatio foret actus theologiae mysticae et quidem perfectissimus. De quo in antecedentibus locuti fuimus hocque ipsum cum nostro Doctore Extatico dictavimus.

35. Roborantur haec: Per illam contemplationem differret homo ab homine. Ergo et ab omni eo quod non est intellectivum. Antecedens liquet: quia differret ab homine peccatore, qui contemplationis adeo virtuosae capax non est. Item differret ab homine etiam virtuoso qui more angelorum contemplativus non est; quod haberet, qui exerceret dictam contemplationem. Et consequentia edocetur a D. Thoma, quaest. 22 *De verit.*, art. 5 (8), ubi ait: *Sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi. Sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale: sed uti sensu, vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal, vel vivum.*

36. Huius argumenti confirmationumque difficultas tota est in explananda littera D. Thomae, apud quem certum omnino est *quod illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus; est autem homo dominus suorum actuum per rationem, et voluntatem. Unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis, et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.* Hactenus Doctor sanctus loco citato (9); quibus habemus eas esse actiones humanas, quae liberae sunt, sive a voluntate eliciantur, sive imperentur. Unde cum contemplatio de qua loquimur, nec imperetur, nec eliciatur a voluntate, libera non est. Subindeque nec actio humana. Quae tametsi nos doceant quae actiones hominis sint vel non sint humanae, pungit tamen gravissima difficultas tum absolute, tum iuxta mentem D. Thomae ut extaticam illam contemplationem inter actiones humanas computemus.

Absolute quidem, quia est durissimum quod actio comedendi, v. g., sit actio humana conveniatque homini in quantum homo est et quod eminentissima contemplatio, qualis illa est quae habetur in raptu, non sit propria hominis ut homo est, sed prout convenit cum belluis. Ex quo liquet difficultatem etiam urgere, si mentem D. Thomae consulamus. Primo, quia apud S. Doctorem idem est actionem esse humanam ac esse propriam hominis reduplicative ut homo est; ergo, etc. — Secundo, quia huius contemplationis homo est dominus; quandoquidem D. Thomas dicit quod homo est dominus suarum actionum *per rationem, et voluntatem;* et haec contemplatio per rationem fit. — Tertio, quia intellectus illius contemplationis principium proximum convenit homini quia homo est; ergo et contemplatio.

37. Pondus huius gravissimae difficul-

(8) corp.; ed. Vivès, t. XV, p. 151b.

(9) Ia IIae, quaest. 1, art. 1, corp.

tatis auctores varia cogitare coëgit, de quo videri debent Salmanticenses nostri, tract. VIII, disp. 2, dub. 1 (10) et Magister Ferre, in Iam IIae, tract. I, quaest. 3, §. 2 et 3 (11), qui plurium doctorum placita referunt suumque proprium dictamen exponunt. Quorum vestigiis insistimus nostrum pariter exponentes. Unde ad argumentum respondemus primo cum Caietano (12), quem in hac parte desertum a thomistis miramur, negando suppositum antecedentis, nimirum quod illa contemplatio dicenda foret actio; et qui actionem humanam dicit, actionem esse supponit. Quae ut penitus comprehendas et simul Caietani dexteritatem in mente Divi Thomae glossanda animadvertas,

38. Scias primo: D. Thomam in praesenti Doctorem moralem agere, ut testatur materia de qua tractat. Unde non ostenderetur Doctor formalissimus, si de homine loqueretur sub alia consideratione ab illa penes quam subiectum est scientiae moralis. Ad hanc scientiam homo spectat non in quantum est, sed in quantum dirigibilis est in suum ultimum finem libero suo arbitrio usus et opera eliciens quibus suam felicitatem obtinere queat. Unde debent esse meritoria, atque ideo libera. Sic ergo de homine loquitur D. Thomas ac de homine, prout huic considerationi subest, intelligenda sunt quae docet. Sin minus de ipsius mente non erit quidquid dicatur. Quod autem D. Thomas de homine sub data consideratione et non sub alia procedat, nobis certissimum est primo ex materia de qua agitur et ex proprietate et formalitate agentis. Materia moralis est, ut dixi, quae moralitatem ac libertatem exprimit. Agens est D. Thomas, qui, ubique formalissimus et magistralis, modo magistraliter et formalissime censendus est processisse. Secundo, quia ipse sanctus Doctor apertissime se de homine agere sub dicta consideratione declarat in prologo ad Iam IIae. Cuius verba miramur quod non ab omnibus huc pervenientibus exscribantur. Sic enim ait: *Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus* (13) *ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum: postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem: restat, ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.* Vide quod D. Thomas se pollicetur locuturum de homine non absolute, simpliciter aut metaphysice sumpto, sed *secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.* Et idcirco quidquid de homine dixerit, ad ipsum hominem, *secundum quod est suorum operum principium, liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem,* referendum est.

39. Secundo scias: causam efficientem necessario operantem convenire cum causa libera in eo quod utraque active effectum producit. Nec in hoc ulla est in praesenti difficultas, in quam quis queat impingere. Cum quo tamen stat quod est *proprium naturae rationalis, quod tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem. Naturae vero irrationalis quasi ab alio acta, vel ducta.* Verba sunt D. Thomae, art. 2 sequenti (14). In quo observare debes profundissimam sancti Thomae proprietatem in illo repetito adverbio *quasi.* Causa libera seipsam a se agit ducitque in finem. At quia hoc non excludit concursum primi agentis, idcirco non dicitur absolute quod liberum secundum agat se et ducat in finem, sed *quasi.*

(10) T. V, pp. 53b-59b.

(11) *Tractatus theologici in Primam secundae Divi Thomae,* tract. I, quaest. 3, §. 2 et 3; Salmanticae, 1679-1690, t. I, pp. 37b-40b.

(12) Ia IIae, quaest. 1, art. 1, num. 3; ed. Leon., t. VI, p. 7a.

(13) In ed. 1730 additur: « *est* ».

(14) Ia IIae, quaest. 1, art. 2, corp.; ed. Leon., t. VI, p. 9b: *Proprium est naturae rationalis ut tendat...*

Quo et dominium secundi liberi asseritur, et dependentia a primo libero demonstratur. Pariformiter agens necessarium dicitur agi ducique in finem. Verum quia ita agitur ut revera agat, non dicitur absolute agi, sed *quasi*. Sicque et eius activitas et dominii defectus pariter ostenduntur. Ex quo oritur quod licet utraque causa libera et necessaria vere agat, prima dicitur absolute agens, secunda vero acta; quod, ut diximus, ortum ducit ex assignato discrimine, iuxta quod una active et alia passive concurrere videtur.

40. Scias tertio : quod fundamentum sufficiens ad assertum morale solet non esse sufficiens pro asserto metaphysico aut mathematico. Et hoc ex modo procedendi in moralibus cuique est obvium. Unde scitissime dixit Caietanus in prologo ad I^{am} II^{ae} (15) quod *acribologia mathematica non est expetenda in moralibus, ut dicitur in II Met.* Hincque provenit quod illa actio causae necessariae, de qua numero praecedenti dicebamus ob motivum ibi expensum, quanquam reipsa actio sit, passio censeatur. Eo quod licet opus humanum sit, si libere non fiat, moralitate destitutum nec praemium, nec poenam meretur.

41. Scias denique ex eodem principio provenire illam divisionem actionis in actionem hominis et actionem humanam esse optimam. Illamque cum D. Thoma admittunt communiter scholastici ac morales, immo et mystici. Secundum illam divisionem actio hominis latius patet quam actio humana. Quandoquidem actio humana dicit solam illam actionem, quae ab hominis libera voluntate procedit; actio hominis illa est, quae ab homine quidem est, sed non libere operante. Unde si physice aut metaphysice loquamur, utraque illa actio est proprie talis et, ut dictum est, secunda, sicut et prima, est ab homine; addit tamen libertatis exercitium. Ob quod si illa divisio moraliter inspiciatur, ex parte unius extremi non adest nisi unica actio proprie talis et haec sine omni prorsus discrimine dicitur actio hominis et humana. Ratioque ex dictis nota est, nimirum quod actio humana nihil addit supra actionem hominis prout hic spectat ad facultatem moralem, ut dictum est. Ex parte vero alterius extremi datur quidem actio hominis, sed talis quae, morali facultate consulta, improprie actio hominis est solumque dicitur actio hominis, quatenus ab homine elicitur; non vero quia ipsius hominis, in quantum est homo, propria sit. Ut recte observavere Patres Salmanticenses loco citato (16), ex quibus et ex Caietano haec praelibata magna ex parte desumpsimus iisque constat ad factum argumentum.

42. Igitur negavimus negamusque suppositum antecedentis: quia licet illa contemplatio metaphysice actio sit, moraliter tamen non est actio. Quandoquidem sine libertate eliceretur. Verum, ut locum argumentum habere queat, negetur antecedens. Ad eius probationem, concessa seu admissa maiori, negetur minor et maior probationis primae et antecedens secundae. Unico verbo rem implexissimam me absoluturum spero. Vel intelligis D. Thomam de actione penes quam homo magis dicitur agi quam agere, ut loquitur Caietanus (17) et patet ex secundo praelibato; vel intelligis de actione penes quam ipse homo absolute et simpliciter dicitur agere spectatque ad facultatem moralem? Si de prima intelligas, concedo totum argumentum; inde tamen non habes quod contemplatio de qua est quaestio, sit actio humana; eo quod *illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus,* ut numero 36 vidimus ex D. Thoma. Si ergo illius contemplationis homo non esset dominus, planum est ipsam excludi a D. Thoma a classe actionis humanae. Si intelligas de secunda actione, scito quod fere omnes proposi-

(15) Ed. Leon., t. VI, p. 5^{b}.
(16) Tract. VIII, disp. 2, dub. 1; t. V, pp. 53^{b}-59^{b}; praesertim num. 3 sqq., pp. 55^{a} sqq.
(17) I^{a} II^{ae}, quaest. 1, art. 1, num. 3; ed. Leon., t. VI, p. 7^{a}.

tiones quas obiicis, falsae sunt. Unde nec contemplatio de qua disputamus, foret actio humana; nec conveniret homini in quantum est homo; nec conveniret homini ex ipsius constitutivo in esse domini suarum actionum; nec denique conveniret homini prout differt ab omni eo quod infra se non est homo: quia ab iis solum differt per dominium quo suas actiones elicit; in aliis enim, hoc dominio circumscripto, convenit: quandoquidem ille et illa operantur necessario.

43. Dictis credimus mentem D. Thomae explicatam esse ipsumque Angelicum Praeceptorem recte Caietanum exposuisse. Hoc tamen Mag. Ferre negat (18), cui nec Caietani sicut nec Patrum Salmanticensium expositio placet. In Caietanum ergo sic procedit num. 81 (19): Illa expositio non est ad mentem D. Thomae. Probat: quia D. Thomas dividit actionem in actionem hominis et actionem humanam; ergo utrumque hoc dividens participat rationem divisi. Ergo non solum actio humana, sed etiam actio hominis est proprie actio. — Ad haec quod homo in intellectione praeveniente actum voluntatis necessario intelligat, non aufert quod vere agat, sicut ignis, qui licet necessario comburat, vere tamen agit. Ergo male inquit Caietanus, dum actionem hominis in illa accenset relate ad quae non agit, sed agitur.

Haec tamen levissima sunt. Ad eorum primum dicimus: antecedens et primam consequentiam non esse ad rem. Unde, iis omissis, distinguatur secundum consequens: *hominis* in quantum est homo, conceditur; aliter, negatur consequentia. Termini ex dictis noti sunt. Homo, in quantum est homo, elicit actiones quarum est dominus. Et istae actiones sunt proprie actiones humanae. Et hoc est quod D. Thomas nititur declarare, nimirum quod idem est actio hominis, in quantum est homo, ac actio humana. Quod autem actio illo modo dividatur vel non dividatur, nihil conducit ad rem. Sicut nec conducit quod homo possit habere aliquas actiones ipsi ut rationali convenientes et verum propriae actionis conceptum habentes. Quia ad hoc iam dictum est quod homo, in quantum homo, in praesenti non reduplicat constitutivum metaphysicum, sed morale. Subindeque eae actiones relate ad hominem, ut ad moralia pertinentem, non sunt proprie actiones. Immo nec actiones. Quandoquidem, facultate morali attenta, non dicuntur actiones nisi quarum homo est dominus, ac proinde meritoriae aut demeritoriae sunt. Quod autem actiones illae in seipsis vere actiones sint, transeat. Quae omnia ex praenotatis constant.

Ad secundum dicas: hominem in illa intellectione actum voluntatis praeveniente vere agere, actione tamen quae non reputatur actio in linea morali: eo quod nec meritoria, nec demeritoria est; atque adeo non est illa actio propria hominis in quantum homo. Nec a moralibus habetur ut actio: eo quod in eius elicientia potius dicitur homo agi quam agere, ut diximus numero 40. Probatio illa ignis active comburentis est prorsus destituta proprietate ac formalitate. Si namque de omni causa necessaria dictum est quod potius agi quam agere videtur, idipsum dicendum erit de igne, quae est quaedam causa necessaria sub illa universali contenta.

44. Ex dictis patet Caietanum recte litteram D. Thomae exposuisse et in ipsum obiecta nullius momenti esse. Hincque constat ad ea quae numero 36 obiecta sunt. Ad quorum primum dicimus: quod nec est, nec scientibus apparet durissimum quod actio brutalis, v. g., actio comedendi, ex libera voluntate facta sit actio homini, in quantum est homo, conveniens; et quod perfectissima actio, non influente in illam voluntate, non sit propria hominis prout homo est. Ratioque est: quod actio non habet a sua perfec-

(18) *Tractatus theologici in Primam secundae Divi Thomae,* tract. I, quaest. 3, §. 1; Salmanticae, 1679-1690, t. I, pp. 35ª-37ª.

(19) *Op. cit.,* quaest. 3, §. 1, num. 81; t. I, p. 35.

tione in esse entis aut metaphysice considerata quod sit vel non sit propria hominis, sed a modo quo procedit. Si procedit cum dominio elicientis, quanquam minima, propria hominis est. Si non procedit cum illo dominio, quanquam maxima, non est propria. Et potest admirationem deponere, qui consideret actionem in esse entis nullius perfectionis, si ex libera voluntate procedat, posse esse meritoriam; quod neutiquam habet actio, quantumvis in esse entis perfectissima, si non sit ex libera voluntate. Et utriusque eadem ratio est, quae ex dictis affatim deprehenditur.

Ad secundum ex eodem numero 36 liquet ex praemissis actionem etiam perfectissimam cuius homo non est dominus, non esse ipsius propriam ut homo est. Consequenterque nec esse actionem humanam, eoque nec liberam. — Ad tertium dicas: hominem esse dominum suarum actionum *per rationem et voluntatem* simul et non per solam *rationem*.

45. Ad quartum ex eodem numero respondent nostri Salmanticenses (20), applicantes doctrinam quam praemittunt, ut totum argumentum dissolvant. Dupliciter enim considerant doctissimi hi theologi hominem: primo, ut pertinet ad ordinem essendi; secundo, ut spectat ad lineam operandi. Sub prima consideratione constituitur homo per suum metaphysicum constitutivum et ex consequenti seu secundario per id quod consequitur ad tale constitutivum. Unde sub hac acceptione differt homo a sensitivis primo et constitutive per rationalitatem. Secundario et consequenter per illas proprietates quae ad rationalitatem consequuntur, ut sunt intellectus voluntasque; et etiam per actus his facultatibus correspondentes; ac similiter per ea quae, licet ex se pertineant ad ordinem sensitivum, in homine tamen participant aliquid per quod ad classem humanae naturae reducantur. Per haec omnia differt homo in essendo ab aliis. Consequenterque omnia ista sunt propria hominis ut ad talem essendi lineam pertinet. Sub secunda consideratione constituitur homo per hoc quod suarum actionum dominus sit. Unde eae actiones solummodo sunt propriae ipsius, prout sic, quarum dominus est. Et aliae omnes quas sine dominio elicit, sunt quidem propriae ipsius, ut ad lineam essendi pertinet; prout autem attinet ad lineam operandi, impropriae sunt. Per quod patet ad ultimum quod illo numero 36 obiiciebatur. Intellectus quippe, seclusa motione voluntatis, est proprius hominis in essendo; in operando autem non est hominis proprius: cum eodem modo operetur homo per intellectum prout sic ac operetur irrationale, hoc est, sine dominio sui actus.

46. Hac ipsa sanissima Patrum Salmanticensium doctrina genuine ac solide explicatur D. Thomas. Et simul ad totum argumentum positum numero 33 respondetur secundo negando antecedens. Ad probationem distinguitur minor: *in quantum est homo* spectans ad lineam essendi, transeat; ad lineam agendi, negatur minor. Cuius prima probatio eadem distinctione resolvatur. Ad secundam negetur antecedens vel similiter distinguatur: *prout distincto* in ordine essendi, transeat; in linea agendi, negatur antecedens propter dicta. Per quae ad omnia alia numero 36 posita constat.

47. Haec autem adeo plana magistralisque doctrina non placuit Magistro Ferre, qui in illam sic procedit (21): Magis essentiale maiusque distinctivum hominis est intelligere quam velle. Ergo magis propria hominis, ut hominis, est intellectio quam volitio. Probatur antecedens primo (22): quia magis essentiale distinctivum est homini intellectus quam voluntas; ergo intelligere, quod est opus intellectus, magis distinguit hominem a bruto eoque magis proprium eius est quam velle.

Probatur secundo antecedens (23): Per

(20) l. c., num. 3; t. V, p. 55[a].
(21) l. c., num. 82; t. I, p. 35[b].
(22) l. c.
(23) l. c.

intelligere differt homo a bruto quoad substantiam et solum in modo convenit. Per volitionem differt in modo et quoad substantiam nihil addit distinctionis; immo prout sic minus differt, ut dictum est. Ergo magis propria hominis est intellectio. Patet ista: quia substantia modo praestat; ergo, etc.

Probatur tertio (24): Per intellectionem discursivam, quae est intellectio propria hominis, differt homo nedum a bruto, verum etiam ab angelis et a Deo, a quibus non differt per voluntatem : Deus enim et angeli etiam suarum actionum domini sunt. Ergo intelligere est principalius distinctivum hominis; quandoquidem distinguit illum ab iis quibuscum per voluntatem convenit.

48. Hactenus hic Magister, qui postquam Salmanticensium glossam ut insufficientem reiecit et Caietani expositionem ut oppositam menti Angelici Praeceptoris explosit, nobis suum dictamen revelat et veluti novam viam sternens inquit (25): D. Thomam in textu obiecto locutum de homine non quatenus cadit sub consideratione metaphysicali: sic enim per rationalitatem constituitur; sed loqui de homine ut cadit sub consideratione ethicae et politicae. Quid sit homo ut stat sub consideratione metaphysicali et sub consideratione ethicae et politicae, explicat (26) eodem modo et ipsissimis fere terminis quibus Patres Salmanticenses explanant suam illam divisionem hominis ut ad ordinem essendi spectantis et prout ad lineam agendi pertinentis.Etiamque id tandem fatetur quod docuit Caietanus. Hic enim eminentissimus theologus illa praecisione processit, ut notum ex praecedentibus est ostenduntque haec ipsius verba, quibus dubii illius resolutionem obsignat (27): *Differt enim homo in agendo a caeteris animalibus per hoc, quod est dominus suorum actuum. Quamvis in essendo, et operando, de quibus non est praesens negotium, per aliud differat; et sic stat solida littera, et quoad processum, et quoad distinctionem.*

Est ergo quod hic Mag. Ferre docet, idipsum quod Caietanus et Patres Salmanticenses prius tradiderant. Quod cum ita sit, nec potest de novo modo interpretandi D. Thomam, ac si ab illo repertus foret, gloriari, nec debuisset in illos theologos procedere. Nisi forsan (quod in ipsius gratiam dixerim) illos impugnavit eo solum motivo ductus ut sic sana doctrina clarior redderetur aut, quod dicunt, exercitii gratia. Moveor ad hoc ex iis quibus num. 85 (28) absolvit: *Unde,* ait *argumentum factum cum suis confirmationibus non habet vires, quia solum convincit intellectionem, quae praevenit omnem libertatem, et ratiocinium ex evidentibus principiis, esse actiones proprie humanas, loquendo de homine, ut cadit sub consideratione metaphysica: non vero loquendo de homine, ut cadit sub consideratione morali.* Ingenue fatetur quod a se obiecta *non habent vires.* Et haec ingenua confessio est Patrum Salmanticensium ab iis quae in ipsos intorquet, eximia vindicatio. Unde ad tria illa quae numero 47 obiecta sunt, respondemus quod illa secundum obiicientis dictamen *non habent vires.* Quod quidem ex dictis verissimum esse liquet. Unde ab eorum solutione abstinemus.

49. Inquires: Amor beatificus et beatifica visio suntne actiones humanae? Pro utraque parte motiva valida sunt. Ut enim asserantur actiones proprie humanae, videtur convincere quod non sunt aliae operationes magis propriae hominis ut homo est. Ex alia vero parte urget definitio tradita D. Thomae, in qua dicitur actionem humanam illam esse, quae hominis, in quantum talis, propria est. Et addit Doctor sanctus illam actionem esse propriam hominis, in quantum talis, cuius ipse homo dominus est proceditque ab

(24) l. c., §. *Quomodo magis;* t. I, p. 36ª.
(24b1a) l. c., num. 81-84; t. I, p. 35ª-36ᵇ.
(25) l. c., num. 85; t. I, p. 37ª.
(26) l. c., num. 85; t. I, p. 37ª.
(27) Iª IIªᵉ, quaest. 1, art. 1, num. 3; ed. Leon., t. VI, p. 7ª.
(28) i. e. FERRE (Vincentius—), *Op. cit.,* tract. I, quaest. 3, §. 1, num. 85; t. I, p. 37ª.

ipso homine ex deliberatione voluntatis. Quod iis eminentissimis actionibus non convenire certo certius est.

Extemplo fateor hoc esse a meo instituto alienum. Verum enimvero liceat quandoque tantisper ad extranea divertere, invitante nexu intimo quo haec reciproce foederantur. Brevissimus ero. Varie theologi de hac materia opinantur. Circa quod consule Patres nostros Salmanticenses (29), cum quibus dico: D. Thomam illa sua de actione humana definitione nec actiones praeiactas exclusisse, nec comprehendisse. Quippe definitum in illa definitione est actio humana hominis viatoris. Unde ex vi illius definitionis nec illae actiones dici valent humanae, nec hoc negari valet de illis. Quo obstaculo separato, dicimus cum laudatis Salmanticensibus (30): amorem beatificum proprie esse actionem humanam. Vide apud ipsos Patres motiva, nobis autem illud summopere arridet. Quod cum amor beatificus immediate dirigatur a perfecta visione obiecti beatifici, ideo ex propria ratione sua debet versari circa tale obiectum pro meritis ipsius obiecti; sed in hoc quod actus versetur circa obiectum formaliter propter merita ipsius, elucet modus proprius operandi naturae rationalis et discrimen ipsius a sensitivis; ergo amor beatificus convenit homini, in quantum est homo differtque a brutis non solum in essendo, sed etiam in agendo; consequenterque est actio proprie humana.

50. Circa visionem beatam idem sustineri posse tradunt doctissimi Patres (31), quanquam etiam doceant discrimen aliquod inveniri inter ipsam et amorem, ob quod visionem inter actiones non proprie humanas accenseri posse rentur. Utrumque ut solidissimum admittimus. Et addimus quod ratio pro amore facta videtur et pro visione militare.

Procedo sic: Etenim visio beatifica versatur circa obiectum beatificum formaliter propter merita ipsius obiecti. Ergo non solum in substantia, verum etiam in modo ostendit genium proprium naturae rationalis et distinctionem a modo operandi brutorum. Consequentia deducitur ex antecedenti, supposita amoris beatifici paritate. Probatur antecedens: quia visio beatifica tendit necessario in obiectum beatificum necessitate orta non ex imperfectione visionis aut videntis, sed propter excellentiam et merita rei visae; ergo versatur circa obiectum beatificum formaliter propter merita ipsius obiecti. Probatur et simul exponitur antecedens:

Etenim quod actus sit necessarius, vel provenit ex natura imperfectissima agentis; vel ex ipsius agentis imperfectione orta a statu in quo est, aut aliunde; vel denique provenit ex meritis ipsius obiecti circa quod talis actus exercetur, quod obiectum adeo est eminens ut non patiatur deliberationem voluntatis, quantumvis perfectissima illa sit, ad elicientiam actus, sed actum et potentiam ad se rapit absque omni prorsus deliberatione, consultatione aut libertate. Primo modo necessarii sunt actus brutorum, quorum necessitas non provenit ab obiecti perfectione. Quandoquidem eadem visio, quam necessario elicit, elicit libere homo propter participium rationis quod visus habet in homine. Unde tota illa necessitas ortum habet a brutorum natura carente iudicio ac indifferentia quibus mediis libere queat operari. Secundo modo necessariae sunt plures hominis actiones, quarum necessitas non potest in ipsius naturam revocari. Primo, quia sic omnes eius actiones ex necessitate haberentur; cum semper eandem naturam habeat. Secundo, quia ipsa hominis natura dicit de se indifferentiam et dominium, cum quibus neutiquam compati valet quod necessitas suarum actionum in ipsam veluti in unicum principium refundi queat. Refunditur ergo necessitas illa vel in hominis statum, in quo eius natura facultates expeditas non habet ut libere

(29) Tract. VIII, disp. 2, dub. 1, num. 11, §. *Secundo animadvertendum est;* t. V, p. 58b.

(30) l. c., num. 12; t. V, p. 58b.

(31) l. c., num. 13; t. V, p. 59b.

et cum dominio agat. Et hoc invenitur in pueris, quorum parva aetas illos irrationabilibus assimilat. Invenitur etiam in infirmis, ut in lethargicis, epilepticis, etc. Invenitur etiam in homine propter violentiam, ut in arreptitiis; vel propter mentis offuscationem, ut in gravissime tentatis; vel ob temporis angustias, ut in motibus omnino subitaneis; vel denique quia voluntas non influit, ut in casu nostrae quaestionis et reipsa evenit in intellectione praeveniente omnem voluntatis concursum. Quam intellectionem esse necessariam non est dubium. In his omnibus casibus et in aliis similibus, si qui sunt, actus necessarii sunt et hoc non propter merita obiecti. Quandoquidem illa ipsa obiecta quae brutum cognoscit necessario, libere homo cognoscit. Idem actus qui necessarius est in puero, in amente, in aegroto, in a daemone vel a tentatione gravissime vexato, in subitanee operante ac denique in eo cuius voluntas non influit, illa, inquam, actio libere elicitur ab eodem, si voluntas influat, si deliberatio adsit, si absit offuscatio mentis et infirmitas, ac demun facultatum ob aetatem tenellam impeditio.

51. Ultra haec datur actio necessaria necessitate orta non ab aliqua causa se tenente ex parte subiecti, sed propter obiecti merita. Et tales sunt actiones de quibus loquimur. Homo quippe beatus Deum necessario videt et amat non ob aliquam imperfectionem illorum actuum aut principii illos elicientis. Quod facillime demonstrabo. Primo, quia in homine beato nulla ex recensitis imperfectionibus datur, nec alia quaevis a qua necessitas illa proveniat; ergo quod illae actiones necessariae sint, provenit ex meritis ipsius obiecti. — Secundo, quia non solum non datur ex parte hominis beati aliqua ex iis imperfectionibus, verum etiam datur maxima perfectio ipsi adveniens ex lumine elevante et aliis in illius elevati felicitatem concurrentibus; ergo idem quod prius. — Tertio, quia angeli beati, qui in naturalibus et gratuitis perfectissimi sunt, Deum necessario vident et amant; ergo necessitas visionis et amoris beatifici in obiectum refundenda est. — Ultimo et praecipue, quia ipse Deus, cuius intellectus voluntasque longe sunt ab umbra imperfectionis, etiam negativae, seipsum necessario diligit et contemplatur; ergo quod obiectum beatificans necessario a beatis diligatur videaturque, oritur ex meritis ipsius obiecti. Ergo quod homo beatus illud sic videat, est quia circa illud versatur formaliter propter ipsius merita. In quo ostenditur genium naturae rationalis, quantum est de se attingentis obiectum propter merita ipsius. Subindeque visio beatifica est actio per quam homo discriminatur a bruto non solum in essendo, verum etiam in agendo; non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum. Atque ideo, si ob hoc motivum dicitur amor beatificus actio proprie humana, idem dicendum videtur de beatifica visione, in qua essentialiter tota nostra beatitudo consistit.

Si quae diximus tibi placuerint, gratias agam; sin minus, haud aegre feram. Non possum quae modo tradidi, amplius fundare, nec impetus in ipsa procedentes retundere: quia in messem alienam missam esse falcem, nemine cogente, fassus sum. Vide laudatos nostros Salmanticenses (32); vide Mag. Ferre (33) et theologos ab ipsis allegatos vide; et quod tibi magis placuerit, elige, dum meipsum ad mystica prosequenda converto.

52. Superest ut confirmationes huius molestissimi argumenti diluamus. Ad primam ex numero 34 negetur antecedens, quod adeo falsum est, sicut et quod illa contemplatio foret actus theologiae mysticae, etiam imperfectissimae; eo quod mystica theologia est scientia experimentalis, ut in hoc opere multoties dictum est; est scientia amoris, ut illam nominat Extaticus noster Doctor; initium habet in affectu et ad affectum pariter

(32) l. c., num. 12-13; t. V, pp. 58b-59b.

(33) l. c.

terminatur, uti docet sanctus Thomas. Quibus omnibus carere necesse est contemplationem in quam voluntas non influit.

Ad secundam confirmationem respondetur omittendo antecedens et distinguendo consequens secundam datam distinctionem de distinctivo in essendo et in agendo. Omissum fuit antecedens: quia nec homo peccator, nec iustus, etiam ille qui more angelorum contemplatur, immo nec ipsi angeli, nec Deus ipse differunt inter se ea differentia de qua sermo noster est. Differentia de qua loquimur, stat in modo operandi. Si hic est necessarius, datur convenientia inter causas, sive haec sit rationalis et illa irrationalis, sive utraque rationalis aut irrationalis sit. Si modus agendi est liber, conveniunt pariter causae agentes, sive iustae, sive iniustae; sive materiales, sive spirituales; sive creatae, sive increatae sint. Quod autem intra eundem ordinem procedendi cum dominio suarum actionum una causa perfecte, alia imperfecte; una recte et virtuose, alia prave et defectuose procedat, non est ad rem.

53. Arguitur *secundo :* Contemplatio extatica habita sine influxu voluntatis esset actus liberi arbitrii. Ergo foret libera. Probatur antecedens: actus intellectus est actus liberi arbitrii aeque ac actus voluntatis; sed illa contemplatio esset actus intellectus; ergo et liberi arbitrii. Probatur maior: liberum arbitrium, ut supra vidimus, definitur a Magistro (34) per hoc quod sit *facultas voluntatis, et rationis unum prae altero eligendi.* Quod adhuc clarius expressit D. Bernardus dicens quod liberum arbitrium nihil aliud est *nisi liberum de ratione iudicium.* Ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicas: liberum arbitrium esse ipsam potentiam volitivam, ut patet ex numero 31. Definitur autem etiam per intellectum: quia intellectus et voluntas requiruntur ad libertatem. Sed voluntas requiritur in recto, intellectus vero in obliquo. Unde ait Divus Thomas in II *ad Anibald.,* dist. 24, art. 2, ad 3 (35): *Quia ratio, et voluntas habent ordinis unitatem, in quantum ratio dirigit voluntatem, et electio non completur sine iudicio rationis et appetitu voluntatis; ipsa tamen electio est appetitus rei consiliatae. Unde liberum arbitrium essentialiter est voluntas, et non ratio.*

Auctoritatem D. Bernardi sic explicat idem Angelicus Doctor, I[a] part., quaest. 83, art. 3, ad 2, his verbis: *Iudicium est quasi conclusio, et determinatio consilii: determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in III Ethic. quod « ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium. » Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.* Ex quibus constat quod iudicium quod D. Bernardus posuit in illa liberi arbitrii descriptione, non est opus rationis, sed ipsa voluntatis electio, quae sumpta modo illo a Philosopho edocto *dicitur quoddam consilium.*

Plura alia argumenta quae contra conclusionem fieri poterant, vide apud nostros Salmanticenses, tract. X, disp. 2, dub. 3 (36) et apud Hispalensem (37) et Capreolum in II *Sent.,* dist. 24 (38), ubi plurima invenies pro praesenti materia valde opportuna.

---

(34) II *Sent.,* dist. 24, cap. 3; Quaracchi, 1916, t. I, p. 421: *Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum, gratia assistente, eligitur, vel malum, eadem desistente.*

(35) Ed. Vivès, t. XXX, p. 363[a]: *Quod quamvis ratio et voluntas, absolute loquendo, sint potentiae diversae, tamen habent ordinis unitatem, in quantum ratio dirigit voluntatem...: quia electio non completur... Ipsa tamen electio, appetitus quidam est rei consiliatae, ut dicitur in III Ethicorum. Unde liberum arbitrium...* Opus spurium, cf. supra, t. I, p. 118, nota (12).

(36) T. V, pp. 438[b]-446[a].

(37) i. e., DEZA (Didacus —), Archiepiscopus Hispalensis, *Novarum diffensionum doctrine* (sic) *angelici doctoris beati Thome* (sic) *de aquino super quatuor libris sententiarum quaestiones profundissime ac utilissime* (sic), lib. II, dist. 24; Hispali, 1517, t. II, fol. 187*v*-193*r*.

(38) *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis, II Sent.,* dist. 24, quaest. unica; Turonibus, 1900-1908, t. IV, pp. 199[b]-229[b]; praesertim art. 2, §. 2; pp. 203[a]-207[b].

§. III. Contemplatio extatica habita sine concursu intellectus non est libera.

54. Casus possibilitatem permittit assertio haec, ut in § 1 dicebamus, de quo infra agendum est. Conclusio haec aeque certa nobis est ac praecedens iisdemque rationibus et auctoritatibus probatur. Unde superfluum ducimus alia motiva inculcare; cum satis superque ex dictis § 1 probetur assertum praesens. Quocirca ad statuendam primam conclusionem iisdem rationibus usi fuimus, quae simul possent pro praesenti suadenda deservire. Unde dicimus

Quod contemplatio de qua loquimur, non foret libera, primo, quia non foret actus liberi arbitrii. Hoc enim, quamquam essentialiter et in recto dicat voluntatem, dicit tamen indispensabiliter libertatis radicem, quae est ratio. Similiter non adest libertas sine electione; nec sine pluribus iudiciis praecedentibus, quae sane actus rationis sunt, dabilis electio est, ut liquet ex iis quae diximus tomo I, lib. I, a num. 137 (39). Ubi actus intellectus et voluntatis ordinemque quem inter se ipsos servant, exposuimus.

Deinde illa contemplatio non est voluntaria, nec respicit finem voluntatis seu bonum. Cuius ratio in promptu est. Quia illud est voluntarium, quod est *ab intrinseco cum cognitione;* quod certum apud omnes est, sicut etiam est certum quod voluntas non tendit in bonum nisi apprehensum, ut cum Philosopho, III *De anima,* cap. 10 (40), tenet D. Thomas ibi (41) et I^{a} part., quaest. 82, art. 4 et pluribus aliis in locis. Estque haec sententia fere omnium sanctorum Patrum ac aliorum doctorum. Modo subsumo sic: Sed sine actu intellectus implicat actum voluntatis esse cum cognitione et bonum esse apprehensum. Ergo, non concurrente intellectu, implicat quod contemplatio extatica sit voluntaria et quod a bono moveatur. Subindeque libera esse nequit.

55. Contra propositam conclusionem sunt aliquot argumenta immediate in ipsam procedentia, quae consulto remittimus ad disputationem sequentem. Modo autem arguitur sic unice: Contemplatio extatica habita sine rationis influxu est voluntaria in sua causa. Ergo est libera. Utraque propositio probanda est et primo probatur antecedens: quia anima antequam ad hanc contemplationem assumatur, illam a Deo petit, sollicitat seque ad illam disponit; ergo, adveniente tali contemplatione, conservat eandem voluntarietatem. Antecedens certum apud mysticos est. Illa enim contemplatio habetur, cum anima Deo intime unitur; cui unioni inhiat ardentissime anima omnemque suam sollicitudinem in illam dirigit. Et consequentia probatur: quia cum datur id quod in causa est voluntarium, aeque voluntarium est ac si tunc actu appeteretur; ergo. Antecedens probatur ex doctrina illa affatim inter theologos communi tenente omissionem adimpletionis praecepti, dum ponitur, esse peccaminosam atque adeo voluntariam, etiam si tunc non sit sui compos omittens. Ex quo probatur consequentia principalis: Etenim omissio praecepti voluntaria in causa est, dum ponitur, libera ac demeritoria, etiam si tunc omittens sit impos sui; ergo contemplatio extatica, voluntaria in causa, est, quando exercetur, libera et meritoria, licet tunc contemplans alienatus sit.

Confirmatur: Potest omissio esse peccaminosa, licet intellectus et voluntas non influant nec influere valeant. Ergo potest contemplatio esse meritoria, licet sola voluntas in illam influat. Antecedens liquet ex dictis in argumento. Et consequentia probatur: Magis est quod omissio sit peccaminosa, nulla ex facultatibus rationalibus concurrente, quam quod contemplatio extatica sit meritoria, concurrente voluntate, quae est totius libertatis causa. Ergo si illud primum est adeo verum, eodem modo erit verum et secundum.

(39) Ed. 1924, pp. 46^{b} sq.
(40) Didot, t. III, pp. 472-473; Bekk., 433.
(41) lect. 15; ed. Vivès, t. XXIV, pp. 184^{a}-187^{b}.

N. Franciscus a Sancto Thoma in sua *Medulla mystica,* tract. V, cap. 4, post-quam dub. 4 (42) admisit opinionem D. Bonaventurae decernentis dari sublimissimam aliquam contemplationem ad quam sola voluntas concurrit, postea dub. 5 (43) statuit talem contemplationem fore liberam propter motiva adducta desumpta ex sententia illa circa omissionem rei praeceptae, de qua agunt nostri Salmanticenses, tract. XIII, disp. 5, dub. 6 (44). Si D. Bonaventura, auctor illius contemplationis solummodo affectivae, de hoc consuleretur, nullas gratias rependeret *Medullae mysticae* quod illam suam sententiam alia sibi contraria propugnaret. Negat sanctus Bonaventura, in II *Sent.,* dist. 22, art. 2, quaest. 3 (45), transgressionem praecepti imputabilem esse mentis impoti, uti sunt ebrius et dormiens. Nec hoc praecipuum est ob quod illa nobis sententia displiceat, sed quia plura indigesta continet. Unde

56. Contra illam disputo sic *primo :* Ergo contemplatio facialis Dei est libera et meritoria. Probo consequentiam : Talis contemplatio, licet in se libera non sit, est tamen voluntaria in causa; pro illa enim debent suspirare omnes cupientes *dissolvi et esse cum Christo* (46) suspirantque de facto animae vere Deum amantes, ut sunt animae iustorum et maxime perfectorum. Ergo tenet illa consequentia. Antecedens innegabile est et consequentia constat a paritate: ea enim quae in antecedenti recensentur, sunt unicum motivum quod habet sententia adversa ut adstruat contemplationem de qua agimus, esse voluntariam.

57. Disputo *secundo :* Licet fractio praecepti solum voluntaria in causa sit demeritoria in illa probabili sententia, in omnium tamen opinione foret maius peccatum, si etiam foret in seipsa voluntaria. Ergo si de nostrae contemplationis merito dicendum est id quod de demerito omissionis voluntariae in causa, magis de se meritoria erit contemplatio minus perfecta quae non a sola voluntate habetur, sed ab illa simul et ab intellectu. In quo sane inordinatio aliqua apparet. Quandoquidem elevat Deus animam ad contemplationem eminentissimam, illam ut sibi indulgenter coniungat. Et anima in eo culmine posita meretur quidem, sed minus meretur quam prius: quia prius habebat contemplationem liberam et voluntariam in se. Modo autem contemplatio qua fulget, solum est voluntaria in causa. Ex eoque alia inordinatio dignoscitur, nimirum quod dum voluntas ardentius uritur et caritas, quae totius meriti principium est, intensius flagrat, tunc meritum animae minus sit. Rationabilius procedere videntur, qui contemplationem extaticam omnino necessariam esse autumant ob non contemnenda motiva, quibus ducuntur, ut videbimus sequenti assertione, quam qui meritoriam liberamque concedunt, sed minus quam cum minor erat.

58. Disputo *tertio :* Quia dum dicitur voluntarium in causa sufficere ut omittenti imputetur, sermo est de eo quod praevidetur dum causa voluntarie apponitur, non autem de eo quod subsequitur ad rem praevisam. Ergo licet contemplatio illa extatica dici possit libera terminative et ut effectus voluntatis liberae, qua postulata ac desiderata fuit; neutiquam tamen potest dici libera, hoc est, cum indifferentia ad libertatem procedens. Antecedens certum est. Id enim quod ad rem praevisam subsequitur, nec in se, nec in sua causa liberum est; unde non est peccatum. Probatur consequentia: Appetens unionem cum Deo ipsam unionem exoptat; quod autem, dum unio

(42) *Medula mystica,* trat. V, cap. 4, num. 38-39, §. *Quarta dificultad;* Madrid, 1695 y 1702, pp. 259ª-262ᵇ.

(43) num. 40, §. *La quinta dificultad,* ed. cit., pp. 262ᵇ-263ª.

(44) T. VII, pp. 104ª-122ᵇ.

(45) conclus., num. 7, §. *Si autem;* ed. Quaracchi, t. II, p. 527ᵇ; ed. Peltier, t. III, p. 131. — In ed. 1730 legitur: « *art. I* ».

(46) *Philipp.,* c. I, v. 23.

haec celebratur, anima extatica fiat, nihil sancitum de hac extasi habemus. Quod si aliquid sancitum asseratur, anima adhuc appetit unionem, non extasim aut raptum: quia hic appetitus inordinatus foret, ut multoties diximus ac demonstravimus. Appetit unionem, sed raptum non appetit : quia etiam si hic tunc dari concedamus, vel anima hoc ignorat, vel illi non occurrit. Quod si quandoque scienti occurreret, propter immediate dicta non appeteret. Ergo licet contemplatio illa possit dici libera terminative seu per modum effectus voluntati liberae correspondentis, non tamen est aut esse potest formaliter libera.

59. Disputo *tandem:* Ex quo omissio adimpletionis praecepti solum voluntaria in causa demeritoria sit, minus recte deducitur contemplationem in causa voluntariam fore meritoriam. Ergo sine causa ex primo infert *Medulla mystica* secundum. Probatur antecedens: quia iidem nostri Salmanticenses, quos allegat, in eodem tract. XIII, disp. 10, num. 241 (47), docent plus requiri ut actus sit meritorius quam ut demeritorius sit. Innititurque haec veritas scitissimae illi alii, nimirum bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu. Unde cum meritum sit de linea boni et demeritum de linea mali, idcirco magis requiritur ut res dicatur meritoria quam ut demeritoria asseratur. Subindeque docent laudati Patres quod ut aliquid imputetur ad culpam, sat est quod sit volitum indirecte; quod tamen non habet locum in merito. Ut enim aliquid meritorium sit, debet esse *volitum* directe; est quippe de ratione boni quod sit per se intentum et per se voluntarium. Sine actuali autem libertatis libero influxu potest quippe percipi quod aliquid indirecte volitum egrediatur a voluntate; quod autem tunc aliquid directe volitum a voluntate egrediatur, vix percipi potest, ut inquiunt ipsi Patres loco ipso ab adversario citato, num. 118 (48). Ergo ex quo Patres Salmanticenses illud dicant de omissione voluntaria in causa, minus recte illa doctrina extenditur ad nostram contemplationem.

60. Ad argumentum ergo respondetur negando antecedens. Ad probationem distinguitur antecedens : *sollicita etc.* prout est unio animae cum Deo, conceditur; prout dicit contemplationem quae a sola voluntate sit, negetur antecedens. Certum apud mysticos est animam petere ac sollicitare intimam unionem cum Deo. At quod hanc unionem obtineat media contemplatione ad quam intellectus non concurrat, nec anima sollicitat, nec si sollicitaret (49), prudenter procederet. Hoc enim esset veluti legem Deo imponere disponereque de medio quo perfectionem obtineret. Quod absurdum est cogitare de humillima anima cum Dei voluntate apprime conformi. Nec hoc est non permittere pro tunc illius opinionis veritatem, sed dicere quod, adhuc ea permissa, talis contemplatio a sensibus et ab ipso intellectu alienans neutiquam ab anima peti potest sine maxima imperfectione petentis. Si vero (casu quo possibilis esset) Deus animae illam contemplationem concederet, tunc anima Deo quidem uniretur, verum libera illa contemplatio non foret, nisi ad summum terminative, quatenus esset effectus voluntatis libere operantis, qualiter ipsa visio beatifica libera dici valet. Per quod patet ad reliquas argumenti propositiones; iis enim ad summum probatur ad demeritum sufficere illam libertatem in causa, non autem ad meritum, ut dictum est.

Ad confirmationem, concesso antecedenti, negetur consequentia. Ad impossibilitatem autem libertatis in actu idem prorsus est quod nulla ex potentiis rationalibus concurrat ac quod concurrat sola

(47) Tract. XIII, disp. 10, dub. 6, num. 241; t. VII, pp. 399ª-400ª.

(48) Tract. XIII, disp. 5, dub. 6, num. 118; t. VII, pp. 119ᵇ-120ª.

(49) « *solicitare* » pro « *sollicitaret* » in ed. 1730.

voluntas vel solus intellectus. Utraque influere debet ut opus liberum sit. Sin minus, idem libertatis defectus reperitur, sive nulla, sive aliqua sola ex iis potentiis operetur. Cuius ratio est: quod licet tota libertatis ratio dependeat a voluntate ut a subiecto, dependet etiam ab intellectu ut a radice; et sine utriusque influxu dabilis libertas non est. Nec verum est quod ad omissionem non concurrant libere intellectus et voluntas, quatenus libere concursum praestitere ad ponendam causam ad quam subsecuta fuit illa omissio.

61. Dices: Etiam ad contemplationem quae solius voluntatis effectus est, libere concurrunt intellectus voluntasque, quatenus libere concursum praestitere ut illa contemplatio haberetur. Ergo sicut libera est omissio, sic et contemplatio.

Respondetur primo ex dictis concedendo consequentiam. Omissio quippe libera est sicut illa contemplatio et eodem modo est utraque voluntaria, sicilicet in causa. Verum discriminantur in eo quod licet omissio non sit in se voluntaria et libera, sat est quod sit libera et voluntaria in sua causa ut in seipsa sit peccatum; non tamen hoc sufficit ut meritoria sit in se contemplatio, sed ultra voluntarietatem et libertatem in causa debet esse voluntaria et libera in se. Rationem dedimus numero 59 consistentem in discrimine quod est inter bonum et malum. Quandoquidem actus bonus debet directe et per se egredi a voluntate; quod ad actum malum non requiritur, cum sat ad ipsum sit quod sit indirecte volitus. Et insuper sufficit libertas et voluntarietas in causa ut aliquid sit pecccatum in se: eo quod, ut gravissime laudati Patres Salmanticenses, num. 117 (50) observavere, a diverso principio desumitur denominatio liberi voluntariique ac denominatio peccati. Prima enim denominatio desumitur a principio. Est quippe voluntarium quod est a principio intrinseco. Et liberum est quod exercetur cum dominio voluntatis. Unde si actu voluntatis actus non sit a principio intrinseco cum actuali cognitione aut non exercetur cum actuali dominio voluntatis, non potest talis actus esse in se liber aut voluntarius. Denominatio autem peccati desumitur a violatione legis vel praecepti. Unde ubicumque datur praecepti legisve violatio, peccatum adesse non est dubium. Et haec est ratio cur illa omissio peccaminosa sit, videlicet quia ipsa est in se non adimpletio legis tunc temporis obligantis. Subindeque connotata voluntarietate, quae causam ipsi omissioni dedit, resultat lex illa tunc urgens vulnerata.

In actu autem virtuoso et meritorio aliter discurrendum est: quia hic, ut dictum est, debet esse per se et directe volitus. Et aliunde non adest praeceptum aliquod tunc urgens per ordinem ad quod illa actio foret voluntaria. Quod si tale praeceptum aut lex positiva urgeret tunc, non esset respectu ipsius, cui reddita est impossibilis ex quo virtuose appetiit illam eminentissimam contemplationem quae solius voluntatis opus est, ut fingit sententia opposita. Et desiderium sollicitudoque rei adeo excellentis implicat quod faciat imputabilem quamcumque omissionem rei cum illa sollicitudine incompossibilis, secus enim bona non erit sollicitudo illa. Nec per hoc negamus posse aliquem actum bonum per se intendi, dum homo sui compos est et mox, dum sui compos non est, mereri. Hoc tamen vix evenire posse docent citati Patres Salmanticenses (51). Cum ad hoc requiratur influxus positivus voluntatis per se continuatus usque ad actum, qui raro inveniri poterit. Et in casu de quo loquimur, nunquam. Tum quia raptus sollicitare non est bonum. Tum quia, ut diximus, foret veluti imponere Deo legem. Tum ob alia motiva quae facile occurrere possunt.

Per quae respondetur secundo ad ob-

(50) Tract. XIII, disp. 5, dub. 6, num. 117; t. VII, p. 119.

(51) l. c., num. 118; t. VII, pp. 119b-120a.

iectionem: intellectum et voluntatem concurrere ad sollicitandam illam contemplationem, quatenus unio cum Deo; non vero quatenus a sola voluntate est aut quatenus extatica est.

62. Instas : Illa contemplatio, prout unit animam cum Deo, est a sola voluntate. Contemplans illam desiderat prout est unio. Ergo et prout est a sola voluntate. Maior liquet ex sententia quam admittimus.

Respondetur distinguendo maiorem : *est* assertive, nego; permissive, subdistinguo: ut quaestio locum habeat, concedo; ex appetentis intentione, nego maiorem. Anima divino amore saucia cum Deo dilectissimo Sponso suo uniri desiderat. Hoc clamat, hoc petit, dicens: *Osculetur me osculo oris sui. Cant.*, I (52). Quod autem haec contemplatio a sola voluntate aut quod extatica sit, hoc ipsa non appetit, nec petit, nec est de intentione ipsius. Et hoc sic esset, adhuc si illa contemplatio a sola voluntate possibilis esset. Quod non admittimus, nisi exercitii gratia.

63. Arguitur *secundo* ex prima conclusione contra hanc secundam: Quamquam intellectus ex se non sit naturaliter liber, non repugnat quod intellectui addatur aliquid per quod sit formaliter liber. Ergo potiori iure voluntas, quae est de se formaliter libera, liberari poterit per aliquid ipsi additum ab hoc quod intellectus propositione egeat ad volendum. Sed nullibi melius hoc fieret quam cum voluntas se sola elicit contemplationem extaticam. Ergo tunc voluntas libere contemplatur. Ex prima consequentia aliae propositiones deduci videntur et ipsa ex paritate liquet: si namque id quod non est formaliter liberum, nec per se attinet ad lineam volitivam, habet capacitatem ut fiat formaliter liberum; quanto magis quod ex se est praecipuum in linea volitiva estque liberum formaliter, poterit suscipere aliquid redimens illud a dependentia quam ab intellectu dicit sicque se solo operabitur libere.

64. Antecedens continet doctrinam quam tenaciter defendit P. Arriaga, *De actibus humanis*, disp. 5, sect. 1 (53), et *De anima*, disp. 10, sect. 2 (54), et Pater Izquierdo, *De Deo*, disp. 30, quaest. 4, propos. 6 (55), probatque suum hoc placitum P. Arriaga (56): Quia non repugnat quod intellectus qui simul habet species centum obiectorum, omnia illa simul non possit actu intelligere, sed, v. g., viginti, sint quae fuerint. Ergo tunc intellectus poterit seipsum absque voluntatis influxu terminari ad haec et non ad illa viginti obiecta ex illis centum cognoscendum. Sed intellectus qui hoc faceret, liber foret. Ergo non implicat intellectus qui sit formaliter liber.

Confirmatur (57): Intellectus se determinans ad actum quando poterat se non determinare, libere procedit. Sed non repugnat quod intellectus se determinet quando poterat se non determinare. Ergo non repugnat quod intellectus libere operetur.

65. Sic discurrit haec sententia, quae ab omnibus, etiam a doctoribus Societatis, falsa reputatur. Et merito, cum adeo peregrina sit et ab omni prorsus fundamenti specie destituta. Videatur eximius Suarez, disp. 19 *Metaphys.*, sect. 5 (58) et ipsum aliosque plures referens Dom. Castell, *De libero arbitrio*, disp. 1,

(52) v. 1.

(53) *Cursus theologicus*, i. e. *Disputationes theologicae in Summam theologicam D. Thomae, Tractatus De actibus humanis*, disp. 5, §. 1; Antverpiae, 1644, t. III, pp. 33ª-34ᵇ.

(54) *Cursus philosophicus, De anima*, disp. 10, sect. 2, subsect. 4, num. 52; Lugduni, 1669, p. 895ª. Cf. etiam tota subsectio 4, pp. 893ª-895ᵇ. — In ed. 1730 legitur: « *disp. 8* ».

(55) IZQUIERDO (Sebastianus —), S. I., *Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno*, disp. 30, quaest. 4, proposit. 6; Romae, 1664-1670, t. II, pp. 208ª-209ª.

(56) l. c., num. 52, p. 895ª.

(57) Cf. ARRIAGA, l. c.

(58) *In Metaphysicam Aristotelis*, disp. 19, sect. 5, num. 11 sqq.; ed. Vivès, t. XXV, pp. 714ᵇ sqq. — In ed. 1730 legitur: « *disp. 14* ».

quaest. 3, sect. 5 (59). Nec debemus in huius opinationis confutatione immorari, cum ipsa sua novitas urgens argumentum sit quo eius falsitas ostenditur et conteritur. Rogamus tamen ab iis auctoribus an id quod additur intellectui, sit de linea volitiva, an vero de linea intellectiva. Si primum dicant, iam concedunt requiri voluntatem et ab ipsa provenire libertatem illam qua se intellectus ille determinaret. Si asserant secundum, impossibile est quod medio illo addito valeat se intellectus determinare. De natura enim intellectus est quod a voluntate determinetur ab ipsaque libertatem accipiat. Quod admittere debent contrarii auctores. Secus enim superfluus erit recursus ad non repugnantiam. Si namque non est intellectui essentiale quod a voluntate libertatem habeat, quilibet intellectus poterit seipsum libere determinare. Discrimen forsan erit in determinatione expeditiori aut minus expedita, perfectiori aut minus perfecta. Ceterum simpliciter se libere determinare cuiuscumque intellectus proprium erit. Videantur allegati doctores; nobis autem haec dixisse sufficiat.

66. Ad argumentum ergo respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam. In illo enim casu nullum obiectum ex illis cognosceret intellectus : quia aliunde provenire illi debet quod se determinet potius ad haec obiecta quam ad alia. Hoc quidem non habet intellectus ex se, sed nec habere potest ab extrinseco, ut patet ex numero praecedenti. Ergo neutiquam potest seipsum libere determinare.

67. Dices: Non minus dependet ab intellectus determinatione voluntas ut amet, quam a voluntate intellectus ut cognoscat. Sed potest voluntas se sine intellectu determinare ad amandum. Ergo potest intellectus se sine voluntate determinare ad cognoscendum. Cetera constant; et minor probatur ex illo decantatissimo effato, de cuius veritate sunt plurimae experientiae, nimirum *sit pro ratione voluntas*. Si namque hoc de voluntate verum est, pariformiter verum erit de intellectu quod *sit pro ratione ipsa ratio*.

Respondetur, omissa maiori, negando minorem; non enim potest voluntas sive de facto, sive de possibili e duobus eligibilibus unum prae altero eligere quin intellectus illam determinet ad talem electionem, sicuti nervosissime probant Salmanticenses nostri tract. X, disp. 2, dub. 1 (60). Probatio minoris nulla est. Qui enim illud primus tyrannice dixit, non negavit necessitatem propositionis factae per intellectum voluntati. Sed ostendit sufficere ipsam delectationem inventam in libertatis exercitio ut intellectus voluntati proponat hoc eligibile ut alteri praeponendum.

Ad argumenti confirmationem concedatur maior, sed negetur minor. Nunquam enim intellectus se determinare potest. Unde nunquam potest esse formaliter liber. Et sane auctores qui viam adeo tenebrosam metiri volunt, debuissent illam illustrare discursibus et auctoritatibus circumvallare, ut sic ab aliis pariter lustraretur. Quandoquidem assertum in publicum mittere sine illis circumstantiis, res est summe facilis et qua suum ipsum caput haud fulgebit.

Casu tamen quo intellectus illa de se libertate gauderet quam illi dati Patres a meritis impertiuntur, adhuc voluntas sine intellectus ductu neutiquam libere operaretur. Unde respondetur secundo ad argumentum, omisso antecedenti, negando consequentiam et paritatem. Discrimen est: quod illa libertas quam illi auctores ad arbitrium fabricant intellectuique consilio manuum suarum affigunt, talis conditionis esset, iuxta praecitatum Arriaga ad librum *De anima* (61), ut nul-

(59) *Tractatus de arbitrio humano lapso a necessitate libero*, disp. 1, quaest. 3, sect. 5, num. 14; Compluti, 1690-1697, t. I, pp. 148-149.

(60) num. 7 sqq.; ed. Palmé, t. V, pp. 421ª sqq.

(61) l. c. Cf. supra, nota (54).

lum commercium cum ordine volitivo haberet: non esset voluntaria, nec bonum respiceret, sed intra limites solius potentiae intellectivae contineretur. In quo innumera devorari absurda quis non videat? Verum salvare nititur sic procedens suam illam libertatem sine voluntatis dependentia. At libertas voluntatis nec somniantibus independens est a propositione ductuque intellectus. Voluntas enim est ex se potentia caeca, non amat nisi bonum apprehensum. Quocirca sine intellectus influxu inintelligibile est quod libere procedere queat. Estque discrimen assignatum inter intellectum et voluntatem nobis evidens vel ex eo quod P. Arriaga (62), novitatum non valde ossor, quamquam diceret intellectum posse esse formaliter liberum sine voluntatis concursu, idem de ipsa voluntate decernere non est ausus.

§. IV. An contemplatio in raptu habita, ad cuius elicientiam concurrunt facultates rationales, sit libera?

68. Tempus iam est ut ad praecipuam totius disputationis controversiam accedamus et illa est quam §. titulus repraesentat, qui adeo clarus est ut expensione non indigeat, maxime suppositis iis quae in limine quaestionis dicta sunt. In hac controversia duplex sententia extreme opposita militat. *Prima* tenet contemplationem in raptu habitam nullatenus esse liberam aut meritoriam. Hanc doctissime propugnat Ven. ac sapientissimus noster Thomas a Iesu, *De contemplatione divina*, lib. VI, cap. 5 (63). Ubi pro hac sua opinione sanctorum Patrum ac theologorum chorum lucidissimum refert, ut sunt D. Augustinus (64), D. Hieronymus (65), D. Bernardus (66), D. Bonaventura (67) pro se allegans D. Dionysium (68), Abbatem Vercellensem (69) ac Lincolniensem (70); insuper Richardus de Sancto Victore (71), Caietanus (72), Medina (73) et Cartusianus (74); Angelici Praeceptoris plurimas affert (75) auctoritates easque adeo proprias ut proculdubio quaevis ex illis litem decidere videatur, ut constabit infra.

Limitat tamen doctissimus hic Pater suam positionem ita ut non intelligatur in casu rarissimo in quo nimium Deus exaltare volens animam, sic eam ad raptum elevat ut suae libertatis iura conserventur, atque adeo illa contemplatio meritoria est. Hanc limitationem fundat etiam in D. Augustini ac D. Thomae clarissimis testimoniis, ut videre est apud ipsum sequenti capite 6 (76).

---

(62) l. c. Cf. supra, nota (53) et (54).

(63) Ed. 1684, t. II, pp. 190ª-194ᵇ.

(64) *De Genesi ad litteram libri duodecim*, lib. XII, cap. 14-15, num. 30-31; Migne, P. L., t. 34, col. 465-466.

(65) *Commentariorum in Abacuc Prophetam libri duo*, prolog.; Migne, P. L., t. 25, col. 1274. — *Commentariorum in Naum Prophetam liber unus*, prolog.; Migne, P. L., t. 25, col. 1232.

(66) *Sermo II in Ascensione Domini*, num. 6; Migne, P. L., t. 183, col. 304. Cf. infra, num. 119.

(67) Cf. infra, num. 120. — RODULPHUS DE BIBRACO, O. Min., *De septem itineribus aeternitatis*, itin. V, dist. 6; *Opera omnia S. Bonaventurae*, ed. Peltier, Parisiis, Vivès, 1864-1871, t. VIII, pp. 462ª-463ª, Pseudo-Dionysium, Vercellensem et Lincolniensem refert.

(68) Textus allatus a Rodulpho de Bibraco venit ex opere pseudo-Dionysii *De Mystica Theologia*, cap. 1: *Tu autem, o amice Timothee, etc.*, iuxta versionem Ioannis Saraceni, *Opera Dionysii*, Argentinae, 1502 et 1503, t. I, fol. 263*r*,*a*. Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 997 et 999, § 1.

(69) VERCELLENSIS i. e. THOMAS GALLUS, prior sancti Andreae Vercellensis ab anno 1223 usque ad 1226, deinde abbas, † 1246. Eius opus *De mystica theologia* Ioannes Eck Augustae Vindelicorum, 1519 in *Commentariis in Mysticam Theologiam S. Dionysii Areopagitae* publicavit. Eius vero *Commentarium hierarchicum in Canticum Canticorum* edidit Bernardus Pez, O. S. B., in opere *Thesaurus anecdotorum novissimus seu Veterum Monumentorum... collectio*, Augustae Vindelicorum, 1721-1729, t. II, col. 501-690. — Cf. *Extractio Vercellensis Mysticae theologiae*, cap. 1; *Opera Dionysii* (*Areopagitae*), Argentinae, 1502 et 1503, t. I, fol. 324*v*-325*v*; maxime fol. 325*v*,*a*.

(70) LINCOLNIENSES i. e. GROSTHEAD (Robertus —), Episc. Lincolniensis (c. 1175-1253), *Commentum super Mystica Theologia*, cap. 1; *Opera Dionysii* (*Areopagitae*), Argentinae, 1502 et 1503, t. I, fol. 264*v*-267*r*.

(71) Cf. infra, num. 121.

(72) Iª, quaest. 12, art. 11; ed Leon., t. IV, pp. 135ª-136ᵇ. — IIª IIªᵉ, quaest. 154, art. 5; ad 3, num. 5; t. X, p. 231ᵇ. — IIª IIªᵉ, quaest. 173, art. 3; t. X, pp. 389ª-390ᵇ.

(73) MEDINA (Bartholomaeus de —), O. Pr., *Expositio in Primam secundae Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, quaest. 28, art. 3, §. *Quid nomen;* Salmanticae, 1578, p. 391ª; Duaci 1619, col. 587: *Deinde* (ecstasis) *dicitur insania, eo quod a proposito et a libertate amoveat.*

(74) Cf. infra, num. 123.

(75) Cf. l. c., pp. 191ª-194ᵇ.

(76) Ed. 1684, t. II, pp. 194ᵇ-195ᵇ.

69. *Secunda* sententia docet contemplationem extaticam, quaecumque illa sit, dummodo sit viatoris, esse liberam atque adeo meritoriam et actionem humanam. Pro hac sententia refertur D. Augustinus, D. Hieronymus, D. Thomas, D. Chrysostomus, Theophilactus, Caietanus et illos aliosque adducens eximius Suarez, tom. II *De religione,* lib. II, cap. 19 et 20 (77). Eandem sententiam defendunt communiter nostrates: P. Fr. Hieronymus Gratianus in suo *Dilucidario,* cap. 7 (78); *Directorium mysticum,* tract. III, disp. 3, sect. 11 (79); Antonius ab Annuntiatione, in sua *Disceptatione mystica,* tract. IV, quaest. 2, art. 9 (80); et in *Manuali,* lib. III, cap. 13 (81); et *Quodlibet.* III, art. 4 (82). *Medulla mystica* (83) utramque opinionem, nulli infensa, probabilem reputat. *Catena mystica* (84) suum iudicium revelandum remittit ad aliud opus quod hactenus publicam lucem non vidit. Videatur tamen ipsa *Catena,* colat. I, proposit. 32, in fine (85). Hos inter auctores sanctissimam Theresiam non invenio: cum tamen omnium eorum prima poni debuisset: ab hac enim parte esse infra dicemus.

70. Vides duplicem opinionem sibi invicem penitus contrariam et fere eosdem auctores utramque propugnantes. Quod in eorundem auctorum culpam minime est revocandum, sed in alia capita referendum. Primum caput est quod allegati Patres diversis locis et ex diverso motivo eandem rem versant. Nec semper tenentur secundum propriam mentem scribere. Sat est enim ipsis et interdum necessarium pro commodo illorum in quorum utilitatem scribunt, si sententiis sine calumnia admissis sese acommodent, reservantes proprii dictaminis manifestationem pro sede propria materiae controversae. Quod si nullibi ut in sede propria de illa agant aut non constet, non debent ut ex propria sententia loquentes allegari. Si autem non pro comperto haberi queat quae sit auctoris mens, quia pluries de eadem re, eadem formalitate ac proprietate diversa loquitur, conferantur dicta inter se; immo et cum aliis ab eodem auctore scriptis conferantur; sicque in qua reipsa sententia fuerit cognoscetur. Tempus ad hoc necessarium esse est prorsus certum, sicut et quod ille solus qui tale tempus insumpserit, est veritatis amator.

Secundum caput est quod frequenter evenire solet quod auctor aliquis alicuius opinionis unam partem sustinet, cum aliqua tamen limitatione quam alicuius casus circumstantiae causant. Opinio illius auctoris est illa quam simpliciter et absolute loquendo sustinet, cui non contrariatur exceptio particularis. Rem ad praxim deduco. Noster Thomas a Iesu illo capite 5 (86) docet absolute et sim-

(77) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 199ª-212ᵇ.

(78) Sic in ed. 1730; requiritur: *Dilucidario del verdadero espiritu,* part. II, cap. 8, §. *Primeramente;* Madrid, 1604, fol. 102-103*v*, ubi de eo ex professo tractat; et cap. 9, fol. 106*v*-108*v*. — Cf. etiam *Conceptos del amor de Dios escritos por la beata Madre Theresa de Jesus sobre algunas palabras de los Cantares de Salomon. Con unas annotaciones,* Annotaciones sobre el cap. VI, §. *La voluntad;* Bruselas, 1611, p. 141.

(79) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, *Directorium mysticum,* tract. III, disc. 3, sect. 11, num. 268-269; ed. Vivès, 1904, pp. 332-333.

(80) Compluti, 1689, pp. 321ª-325ᵇ.

(81) *Manual de Padres espirituales,* lib. III, cap. 13; 2ª ed., Alcala, 1679, pp. 469-475.

(82) *Quodlibeta Theologica, Mystica et Moralia,* Quodlibet. III, art. 4; Matriti, 1712, pp. 64ᵇ-71ª.

(83) FRANCISCUS A S. THOMA, *Medula mystica,* trat. V, cap. 4, num. 40; 1ª y 2ª ed. Madrid, 1695 y 1702, pp. 262ᵇ-263ª.

(84) IOSEPH A SPIRITU SANCTO (Lusitanus) (1609-1674), *Cadena Mystica,* colac. I, prop. 32, conclusion; Madrid, 1678, p. 286ᵇ: *Y como aqui no trato de hazer opinion propria, mas de referir las agenas, quedará la resolucion desta question para las « Questiones Misticas », que intento escrivir despues desta « Cadena ».* — Hoc opus *Cuestiones misticas* unum idemque opus est cum *Enucleatione Mysticae Theologiae S. Dionysii Areapagitae episcopi et martyris per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas,* ut solide probavi in nova editione critica huius operis (*Enucleationis*), Romae, 1927, pp. XI sqq. Errat ergo noster Ioseph a Spiritu Sancto quando dicit: « *remittit ad aliud opus quod hactenus publicam lucem non vidit* »; siquidem *Enucleatio* suo tempore edita iam erat Coloniae Agrippinae, 1684, sub fine tomi II *operum omnium Thomae a Iesu,* pp. 455-602. Revera Ioseph a Spiritu Sancto (Lusitanus) hanc quaestionem disserit in sua *Enucleatione,* part. I, quaest. 27, ed. 1684, pp. 516ª-519ª, ed. 1927, pp. 116ª-123ᵇ: *Utrum in somno aut raptu, in quo visiones imaginariae et intellectuales solent fieri, inveniatur libertas ad meritum sufficiens?*

(85) Madrid, 1678, p. 286ᵇ.

(86) *Opera omnia,* ed. 1684, t. II, p.. 190ª-194ᵇ.

pliciter non esse liberam contemplationem extaticam. Haec est absdubio huius doctoris sententia, a cuius generalitate excipit casum illum singularissimum de quo agit capite 6 (87). Modo ergo, qui sine meditatione loquitur vel scribit, si opinatur libertatem in raptu conservari, citat Thomam a Iesu cap. 6; si contrarium opinetur, citat illum cap. 5. Ubi, sine contradictione doctoris, tanquam sibimetipsi oppositus allegatur ab inscio vel celeriter scribente aut a non ea qua par erat maturitate loquente.

Sunt et alia capita quorum signatam memoriam praetermitto, tum quia proprii instituti non est alios in his instruere, sed in mysticis; tum etiam quia ex dicendis affatim manifesta fient. Unde ad alia, non admodum dissimilia, nostra tamen penitus referentia, transeuntes, nonnulla quae necessario praemitti debent, observamus.

71. Scias ergo *primo* tantam doctorum diversitatem ortum ducere ex ipsa materia quam versant. Intra eandem quippe raptuum lineam alii sic, alii modo diversissimo procedere videmus. In opinione D. Bonaventurae, cuius conclusione praecedenti meminimus, datur raptus seu contemplatio extatica quae a sola voluntate procedit. Quam quidem liberam esse non posse diximus. Et observa contra *Medullam mysticam,* tract. V, cap. 4, num. 38 (88), Doctorem Seraphicum nunquam docuisse omnem contemplationem extaticam esse a sola voluntate. Nec textum exhibebit in quo Doctor sanctus vel levissime illud insinuet. Diverso igitur modo discurrendum est de contemplatione illa extatica quam sola voluntas elicit ac de illa quae extatica pariter est, ast ab intellectu procedit. Unde vel ipse Doctor Seraphicus agens de prima potest illi denegare libertatem, quam secundae non ideo cogitur denegare.

Insuper raptus quandoque sunt a sensibilibus extra ad ea quae solo sensu interiori percipiuntur; quandoque etiam ab hoc etiam sensibili interno ad pure intelligibilia. Horum exempla disputatione praecedenti ex D. Thoma dedimus passimque a doctoribus praesens quaesitum disceptantibus offeruntur. Videatur laudatus P. Suarez (89). — Rursus: contemplatio extatica alia est cum dependentia a phantasmatibus : quae in nostra sententia est omnis illa contemplatio quae habetur iuxta statum hominis pure viatoris. Alia est sine phantasmatum adiutorio: qualis in nostra sententia est illa quae habetur supra leges huius viae; et in sententia aliorum est illa quae est magis perfecta, aut quae est per negationem, aut quae habetur mediis speciebus infusis. Hincque oritur etiam confusio in praesenti luctamine : quia plures auctores pro diversitate illarum contemplationum concedunt vel negant in eisdem libertatem. Et quamquam ii theologi gravissimo motivo ducti illa diversitate in suis assertis procedant, nulla ipsis opitulante causa procedunt qui illos doctores cum illa claritate scribentes ac si fuissent sine ulla prorsus distinctione locuti sine discrimine allegant, ipsis imponentes vel quod nulla, vel quod omnis contemplatio extatica libera sit. Celeritas scribendi hos foetus progignere solet.

Ut autem confusionem a praecedentibus ortam quantum possumus evitemus, testamur nos in praesenti disputare de omni et sola et semper contemplatione extatica seu in raptu habita, quae habetur concurrentibus simul ad eius elicientiam intellectu et voluntate. De illa autem quae solius voluntatis opus est, iam locuti fuimus et de ipsius possibilitate infra agemus. Insuper loquimur de contemplatione extatica quae infra fidem est, non de illa quae supra fidem procedit, qualis ea fuit quam Paulus in raptu habuit. De omni autem illa religiosa con-

(87) pp. 194^{b}-195^{b}.

(88) *Medula mystica,* trat. V, cap. 4, num. 38 y 39; 1^{a} y 2^{a} ed., Madrid, 1695 y 1702, pp. 259^{a}-260^{b}. — In ed. 1730 erronee legitur: « num. 35 ».

(89) *De religione,* tom. II, tract. IV, lib. II, cap. 15, num. 1-3; ed. Vivès, t. XIV, pp. 189^{b}-190^{a}; et *ib.,* cap. 19, num. 1 sqq., pp. 199^{a} sq.

templatione extatica quae infra fidem habetur, sermo noster est, sive naturalis, sive supernaturalis sit; sive per affirmationem, sive per negationem procedat; sive mediis speciebus acquisitis, sive infusis habeatur; sive cum phantasmatum adiutorio, sive absque illo fiat.

Similiter loquimur de contemplatione extatica secundum ea quae habet a voluntate et etiam ab intellectu. Seu et est clarius, loquimur simul de intellectu et voluntate in raptu positis, an nimirum tunc utraque potentia libera sit vestigantes. Eodem modo loquimur de contemplatione extatica habita in somno vel in vigilia. In quo etiam suum litigium est et sua obscuritas. Nil desiderare valet quispiam ut sensum in quo procedimus, comprehendat.

72. Scias *secundo* praecipuum fundamentum huius difficultatis consistere in eo quod sine perfecto iudicio non stat libertas; nec perfectum iudicium cum sensuum ligatione. Ratio primi est: quod cum voluntas caeca sit, nec possit in actum prodire sine intellectus ductu, idcirco requirit iudicium intellectus. Hoc autem perfectum est, cum cognitio potest veluti in terminum regredi ad suum principium. Cognitio incepit a sensibus et sensibilibus. Sensibilia non potest intellectus cognoscere sine sensu. Unde, hoc ligato, nequit efformari iudicium perfectum, uti in somno corporeo evenire experimur. Dubium tamen est an hoc ad quod sensum diximus necessarium, suppleri valeat vel confortando phantasmata, vel aliunde? Si namque hoc asseratur possibile, sine ulla penitus controversia erit libera extatica contemplatio. Sicut etiam erit liberum vel ipsum somnium materiale a dormiente habitum. Defectus quippe libertatis provenit ab imperfecto falsoque iudicio ob sensuum ligationem, quorum concursus si aliunde suppleretur, nemo negaret perfectum iudicium atque ideo libertatem in somno materiali et spirituali. An autem hoc suppleri valeat, necne, assertio nostra monstrabit quid in hac parte teneamus.

73. Scias *tertio* quod casu quo praetactus influxus sensuum phantasmatumque supplebilis sit a Deo, restat inquirere an sit gratia specialis quam Deus confert extatice contemplanti, an vero hoc sit veluti naturaliter exactum a gratia illa supernaturali quam ipsi contemplanti impertitur, cum illum ad raptum elevat? Ad eum modum quo disputatione praecedenti, quaestione ultima, statuimus quod contemplatio supernaturalis vehementissima sensus ligat sine nova gratia, sed ex se. Circa quam difficultatem dicimus quod si Deus illum concursum supplere potest, omnis contemplatio extatica libera est ex vi gratiae animam rapientis, quin alia specialis gratia desideretur. Unde licet Deus possit elevare animam ad contemplandum sine libertate ac merito, de quo nemo, qui stultus non sit, dubitare potest; dicimus tamen quod, supposita supplebilitate illa, conformius est divinae benignitati et cohaerentius favoribus quibus animam illam prosequitur, ut rapiat illam ad contemplationem sibi liberam meritoriamque. Quod quidem non est nova gratia illam ditare, sed factam plene conferre. Unico verbo: Deus animam in raptu constituens potest ab illa libertatem auferre et potest non auferre libertatem. Si auferat, nil contra nos: suo enim absoluto dominio utitur, sicut extra raptum potest. Si non auferat, dicimus quod per hoc solum quod non auferat, anima libere contemplatur. Quibus excluditur modus procedendi aliquorum secundae sententiae supra positae, qui frequentissime repetunt quod *divinitus fit,* quod *miraculose* evenit animam in raptu positam libere contemplari. Nos autem dicimus quod semel anima ad raptum elevata libere contemplatur, *divinitus* utique habens quod alienata a sensibus perfectum iudicium habeat. Hoc tamen quod est perfectum iudicium *divinitus* tunc habere, non est aliqua gratia specialis quam modo et non post in alio raptu suscipiat, qua anima illa et non alia gaudeat. Quibus suppositis, sensus in quo procedimus planissimus est. Unde ad resolutionem difficultatis properamus.

§. V. Propugnatur sententia Angelici nostri Praeceptoris et Seraphicae nostrae Doctricis ex sacra Scriptura.

74. Sit nostra conclusio: *Contemplatio in raptu habita libera est.* His brevissimis terminis assertio constat: quia sensus in quo intelligenda est, affatim in praelibatis declaratur. Conclusionem esse ad mentem Doctoris Angelici et Doctricis Seraphicae, utriusque mystici magni luminis verba subiicienda monstrabunt. Eandem sententiam tenent auctores pro secunda opinione supra adducti, maxime nostrates, de quorum mente qui ambigeret, insaniret. Plures alii (89^{b1a}) doctores pro ipsa sunt, ut videbimus cum occasio occurrat.

75. Conclusionem probat citata *Medulla* (90) ex aliorum mente tribus discursibus, quorum unus est: Anima libere et cum magno gaudio admittit raptum, hoc est, assensum praestat, gaudet complacetque in eo quod a Deo rapiatur. Ergo habet sufficientem libertatem ut meritorie contempletur.

Sic, inquit, nostrae opinionis defensores illam probant. Ast, ut verum fatear, nullum de materia praesenti disputantem vidimus ita procedentem. Et merito, quia discursus ille et falsum assumit, et etiam si assumptum verum foret, nihil concluderet. Assumit falsum: quia est prorsus a veritate alienum quod anima libere rapiatur, ut patet ex dictis tota quaestione 1. Unde si libere non rapiatur, ut certo certius est, evanescunt consensus ille, illud gaudium et complacentia, quam habere dicitur dum rapitur. Ultraquam quod anima, teste expertissima Theresia (91), ita rapitur ut subito et quin sciat a quo et ad quod rapiatur, et insuper cum suarum potentiarum pavore ac formidine rapitur; vide dicta numero 9. Ergo falsum est quod consentiat, quod gaudeat habeatque illam complacentiam. Probo istam: Ex quo raptum subito irruat, non adest tempus in quo anima possit illa facere. Et etiam si tempus adesset, nequiret simul gaudere et formidare, assensum laeta praestare ignorans cui et ad quid assensum illum praeberet. Omnia haec adeo perspicua sunt in auctoritate illa Seraphicae nostrae Doctricis, ut superfluum sit alias eiusdem sanctissimae Matris nostrae aut aliorum doctorum auctoritates afferre.

Forsan *Medulla mystica* vidit illud ex quo suum antecedens conflavit, in Bartholomaeo de Medina, qui I^{a} II^{ae}, quaest. 28, art. 3 (92), inquit, locutus de raptu: *Huic autem tractioni nullo modo anima resistere valet: quamquam raptus et suavissime, et dulcissime fiat.* Sed omni observatione dignissimum est sapientissimum Magistrum, suae habilitati, quamvis maximae, non confidentem, addidisse (93): *Hoc nullus explicare, ut par est, poterit, nisi qui rem ipsam expertus fuerit: et ideo huius rei expositionem doctioribus reliquentes, etc.* Ubi ad expertos remittit, quia ii solum possunt de hisce rebus pro meritis loqui. Quocirca nos ad expertissimam Theresiam ivimus et ab illa accepimus ea quae eo numero 9 tradidimus. Aliis, si his contrarientur, neutiquam acquiescimus.

Diximus quod etiam si verum assumeret argumentum, nihil adhuc concluderet: quia nimirum consequentia illa non bene ex illo antecedenti deducitur. Quandoquidem iustus et maxime perfectissimus cum ex revelatione sibi facta mortem esse vicinam cognoscit et iam ad vitae ianuas pulsare, *pulsanti confestim aperit, laetus iudicem sustinet ac de gloria retributionis,* quam veluti praesentem intuetur, *hilarescit* (94). Et tamen contemplatio pro qua suspirat anhelat-

(89^{b1a}) In ed. 1730 legitur: « *aliis* » pro « *alii* ».

(90) FRANCISCUS A S. THOMA, *Medula Mystica,* trat. V, cap. 4, num. 40; 1^{a} y 2^{a} ed., Madrid, 1695 y 1702, pp. 262^{b}-263^{a}.

(91) Cf. *Vida,* cap. 20; ed. crit., t. I, pp. 145 sqq.; maxime §. *En estos arrobamientos,* p. 146; *Moradas VI,* cap. 5, §. *Otra manera,* ed. crit., t. IV, pp. 131 sqq.

(92) §. *Huiusmodi;* Salmanticae, 1578, p. 393^{a}; Duaci, 1619, col. 589.

(93) l. c.

(94) Cf. S. GREGORIUS MAGNUS, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo,* lib. I, homilia 13, num. 3; Migne, P. L., t. 76, col. 1124.

que, nimirum visio clara Dei, non est ei libera. Ergo ex illo principio in antecedenti assumpto non recte colligitur consequentia.

76. Si dicas: esse discrimen maximum inter utramque contemplationem: quia videlicet obiectum visionis beatificae ad ipsius elicientiam potentiam necessitat, quod non evenire in contemplatione extatica testatur commune theologorum axioma dicens quod extra visionem beatam minime necessitatur quoad (95) exercitium voluntas ex vi cognitionis abstractivae cuiuscumque obiecti, quantumvis perfectissimum sit. Cum autem contemplatio in raptu sit extra visionem beatificam, plane sequitur non adesse paritatem inter ipsam et beatificam visionem.

Hoc tamen facillime enervatur: quia semper verum est quod principium illud assumptum nihil probat. Quod sic ostendo: Etenim illud principium est pro adstruenda contemplationis libertate aëreum ad quod sequitur quandoque contemplatio necessaria, sive ex vi illius principii, sive aliunde sequatur. Sic est principium illud. Ergo. Illatio tenet et minorem ostendit ipsa contemplatio qua homo post tot suspiria Deum facialiter intuetur. Maior certissima est, si verificatur quod ex vi illius principii sequatur contemplatio necessaria. Ast etiam si aliunde sequatur illa necessaria contemplatio, vera adhuc est ipsa maior. Quandoquidem ex illo principio nihil certum haberi potest circa libertatem aut necessitatem contemplationis ad ipsum subsecutae: cum iam libera, iam necessaria subsequatur. Aliunde ergo probanda assertio est et primo ex sacra Scriptura; quod in hoc § praestabimus.

77. Probatur primo ex libro *Genesis*, cap. II, v. 21, ubi dicitur: *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, etc.* In quo textu pro nostro munere nonnulla observanda sunt. Primum est, quod sopor ille a Deo in Adam immissus fuit vere somnus corporalis. Sic admittit D. Thomas, I^a part., quaest. 97, art. 2, ad 2. et III^a part., quaest. 1, art. 3, ad 5. Et maximo fundamento Angelicus Doctor hoc admittit: Est quippe opinio haec Magistri in II *Sent.*, dist. 18 (96), quem sequuntur scholastici. Et Patres idem communiter sentiunt, fundati in verbis sacri textus qui hoc aperte indicat; atque illum sic intelligit fuseque explanat Divus Epiphanius, haeresi 48 (97) et Divus Hieronymus in *Quaestionibus hebraicis in Genesim* (98). Secundum est, quod ille sopor fuit somnus mysticus aut extaticus quo Adam raptus est ad contemplandum fidei mysteria excellentissima, ut docet idem Divus Thomas, *De verit.*, quaest. 13, art. 2, ad 9 (99), dicens: *Intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, quod est proprie Angelorum. Et sic fuit extasis Adae, ut dicitur Genes., II, in Glossa: quod extasis recte intelligitur ad hoc immissa, ut mens Adae particeps Angelicae Curiae, et intrans in Sanctuarium Dei novissime intelligeret.*

Habemus ergo eundem Adam et somno corporali et extatico eodem tempore absorptum. Et hoc a Divo Thoma edoceri. In quo nec umbra contradictionis aut inconsequentiae adest. Primo, quia quae de somno materiali docet, non absolute dicit; sed quia etiam si de somno materiali intelligatur Adae sopor, nihil argumenta quibus ibi occurrit, convincunt. Unde processit in hoc ad eum modum quem numero 70 praemisimus. Secundo, quia revera somnus Adae fuit simul materialis et spiritualis, ut multi e Patribus ac theologis docent cum Divo Augustino lib. IX *De Genesi ad litteram,*

(95) In ed. 1730 legitur : «*quod ad*» pro «*quoad*».

(96) cap. 3; ed. Quaracchi, 1916, t. I, pp. 388-389.

(97) *Adversus octoginta haereses*, lib. II, tom. I, haeres. 48, num. 4-6; Migne, P. G., t. 41, col. 861-864. — In ed. 1730 erronee legitur : « *haeresi 84* ».

(98) *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, cap. II, v. 21; Migne, P. L., t. 23, ed. 1845, col. 941; ed. 1883, col. 890.

(99) Ed. Vivès, t. XIV, p. 640^a : ... *et intrans sanctuarium Dei*...

cap.19 (100) et tract. IX *in Ioannem* (101); ac D. Bernardo, *serm. II de Septuagesima* (102). Ex quibus sic

Probatur assertio: Contemplatio quam in raptu habuit Adam, libera fuit. Ergo contemplatio in raptu habita libera est. Consequentia est bona: si namque raptus obstaret libertati, ubicumque verificaretur raptus, libertas abesset. Et antecedens probatur: Contemplatio illa fuit actus fidei vel, ut minus, fuit infra fidem: tunc enim contemplatus est mysterium Incarnationis sibi propositum illudque credidit, ut constans est interpretum sententia. Similiterque cognovit diluvium futurum per aquam et iudicium per ignem, aliaque futura et mysteria contemplatus est et credidit, ut tenet Divus Augustinus apud Hugonem (103) tenentque alii communiter. Sed actus fidei ita liber est ut prorsus repugnet actus fidei qui non sit liber, ex II^{a} II^{ae}, quaest. 2, artic. 9. Ergo Adae contemplatio libera fuit.

78. Probatur secundo assertio alia Scriptura, quae habetur III *Regum,* cap. III (104) et etiam lib. II *Paralip.,* cap. I (105). In illo capite III (106) dicitur quod Salomon in raptum elevatus contemplatus est Deum sibi loquentem dicentemque: *Postula quod vis, ut dem tibi.* Quo audito, Salomon cor suum coram Deo effudit et cor docile ac sapientiam postulavit. Sed hoc omne libere factum est a Salomone. Ergo raptus non obest contemplationis libertati. Probatur minor primo: quia sic communiter docent sancti et expositores; et *Glossa interlinealis* (107) ad illa verba: *Postula quod vis* ait: *Gratia Dei liberum hominis exquirit arbitrium.* Sicque sentit D. Thomas I^{a} II^{ae}, quaest. 113, art. 3, ad 2, cuius verba dabimus infra.

Secundo probatur illa maior ex longa ac seria narratione quam cum Deo habuit Salomon (108). Dei maiestatem cognovit, illum sibi loquentem audivit, quid sibi diceretur intellexit, propriam miseriam consideravit et fassus est, sui patris ac proprii populi meminit, ac denique directe Deo respondens fecit quod sibi imperatum erat postulavitque sapientiam. Haec omnia Salomonem sui compotem clarissime manifestant.

Probatur tertio minor illa: Quia Salomon sapientiam postulans vere oravit, Deo placuit et sapientiam quam petiit, meruit. Sed haec impossibilia sunt sine libertate. Ergo. Utraque praemissa probanda est et primum probatur maior quoad primam partem: quia Salomon rem decentem a Deo petiit; unde orasse convincitur: cum illa sit definitio metaphysica orationis, ut late diximus tom. II, disp. 2, quaest. 2 (109). — Probatur quoad secundam partem ex ipso textu dicente (110): *Placuit ergo sermo coram Domino.* — Quoad tertiam partem probatur etiam ex verbis illis eiusdem textus (111): *Ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor sapiens.* Quocirca Divus Ambrosius, *In psalmum 118,* octon. 18, in fine (112), ait: Salomonem orasse et promeruisse. — Deinde probatur minor: quia sine libertate implicat omnino meritum et consequenter oratio, quae de se fidem exposcit, iuxta illud D. Iacobi, cap. I (113): *Postulet autem in fide nihil haesitans.* Et de fide iam diximus esse essentialiter liberam. Et Apostolus (114) docet quod *sine fide impossibile est placere Deo.* Unde, inspectis omnibus, vera est illa minor quoad

(100) num. 36; Migne, P. L., t. 34, col. 408.
(101) *In Ioannis evangelium tractatus CXXIV,* tract. IX, num. 10; Migne, P. L., t. 35, col. 1463-1464.
(102) Migne, P. L., t. 183, col. 166-168.
(103) HUGO DE S. CHARO, Cardin. O. Pr., *Postilla super Genesim,* cap. II, v. 21; *Opera omnia,* Lugduni, 1669, t. I, fol. 5*v*, 1 col.
(104) v. 5 sqq.
(105) v. 7 sqq.
(106) v. 5 et II *Paralip.,* c. I, v. 7.
(107) *Biblia sacra cum Glossa ordinaria...,* III *Regum,* c. III, v. 5; Antverpiae, 1634, t. II, col. 693.
(108) III *Regum,* c. III, v. 6-9 et I *Paralip.,* c. I, v. 8-10.
(109) Ed. 1924 sqq., pp. 50^{a}-60^{b}.
(110) III *Regum,* c. III, v. 10.
(111) Ib., v. 12.
(112) *In psalmum David CXVIII expositio,* serm. 18, num. 47; Migne, P. L., t. 15, ed. 1845, col. 1468; ed. 1887, col. 1544.
(113) v. 6.
(114) *Ad Hebraeos,* c. XI, v. 6; Hetzenauer, p. 1171: *Sine fide autem impossibile...*

omnes suas partes. Subindeque ex tradita Scriptura constans est assertum nostrum.

79. Probatur tertio conclusio alia Scriptura, cuius nullus ex auctoribus hanc difficultatem tractantibus meminit, eum tamen penitus ad mysticam nostram theologiam spectet. Itaque *Cantic.*,I (115), sponsa Dei carissima in haec verba ex irruente in ipsam Spiritus Sancti impulsu prorumpit: *Osculetur me osculo oris sui.* Cum hoc dicit sponsa, sane alienata in raptu posita est, uti clarissime docet Seraphica Doctrix, *In Cantica,* verba haec edisserens. Capite enim 1 illius operis, prope finem (116), ait: *Fateor haec verba plurifariam intelligi posse. Ceterum anima quae flagrat rogo divini amoris, illam insanire facientis, nihil aliud appetit, praeterquam proferre « Osculetur me osculo oris sui ».* Et in fine illius capitis (117) inquit: *Verba haec in sensu grammaticali accepta horrorem incuterent animae illa proferenti, si talis anima dum intonat « Osculetur me osculo oris sui », in se esset.* Idem docuit Divus Gregorius hic scribens (118): *Dicit ergo sponsa desiderio aestuans, et in amplexus sponsi sui inardescens: « Osculetur me osculo oris sui »; ac si diceret: Ille, quem super omnia, imo solum diligo, veniat, qui dulcedine suae inspirationis me tangat; quia, cum eius osculum sentio, subita mutatione me derelinquo, et in eius similitudinem illico liquefacta transformor.*

Vidimus sponsam extaticam dum dixit: *Osculetur me, etc.,* superest ut videamus an tunc gauderet libertate. Affirmat D. Bernardus, *serm. 7 in Cant.* (119), dicens : *O quanta vis amoris! Quanta in spiritu libertatis fiducia! Quid manifestius, quod manifesta charitas foras mittit timorem?* — Quod etiam ostendi potest ex modo loquendi sponsae et simul ex re ab ipsa postulata. In modo loquendi radiat sponsae libertas in eo quod cum suo Sponso immediate verba faciens, dum illum extollit, loquitur in secunda persona (120): *Meliora sunt ubera tua vino, etc... Oleum effusum nomen tuum; ideo adolescentulae dilexerunt te. Trahe me post te, in odorem curremus unguentorum tuorum.* Dum autem osculum sibi petit, ingenitum pudorem ostendens sic cum Sponso loquitur ac si de illo cum aliis loqueretur, uti acute satis observat laudatus Divus Bernardus(121); ideoque non dicit *osculare,* sed *osculetur me osculo oris sui.* Sponsa ergo quae, castissimo pudore stimulante, animadvertit reflectitque ad sua verba et, sonum eorum considerans, alia directe ad Sponsum et alia ad internuntios dirigit, libera proculdubio est, libere loquitur, libere contemplatur. — Iam vero quod sponsa, considerata re quam postulat, liberam se ostendat, inde liquet quod, iuxta sanctissimam Matrem nostram D. Theresiam loco citato (122), quae etiam est interpretum communis expositio, sponsa in osculo quod appetit, Verbi divini incarnationem petit. Quae postulatio libera petenti censetur a theologis qui incarnationem meruisse docent.

80. Probatur tandem assertio ex libro *Actuum,* cap. X, ubi v. 10 dicitur de D. Petro: *Cecidit super eum mentis excessus.* Quo excessu in raptum elevatus Princeps Apostolorum vidit linteum de

(115) v. 1.

(116) *Conceptos del amor de Dios,* cap. 1, §. *Béseme;* ed. crit., t. IV, p. 220 :*Yo lo confieso, que tiene muchos entendimientos; mas el alma que está abrasada de amor que la desatina, no quiere ninguno, sino decir estas palabras.*

(117) p. 221: *Ansi que estas palabras verdaderamente pornian temor en si, si estuviesen en si quien las dice, tomada sola la letra.*

(118) Sic apud CORNELIUM A LAPIDE, *Commentaria in Canticum Canticorum,* cap. I, v. 1, Sensus II, §. *Audi S. Gregor. hic;* ed. Vivès, t. VII, p. 470b. At vero hic textus non invenitur apud S. GREGORIUM, *Super Cantica Canticorum expositio,* cap. I, v. 1; Migne, P. L., t. 79, col. 478 sqq.; immo nec in toto opere.

(119) *Sermones in Cantica Canticorum,* sermo 7, n. 3; Migne, P. L., t. 183, col. 808 : ... *Quid manifestius, quam quod perfecta charitas foras mittit timorem ?*

(120) *Cant.,* c. I, v. 1-3; Hetzenauer, p. 597 : ... *Trahe me : post te curremus...*

(121) l. c., num. 4; Migne, P. L., t. 183, col. 808.

(122) *Conceptos del amor de Dios,* cap. 1, §. *Béseme;* ed. crit., t. IV, p. 220.

caelo descendentem *in quo erant omnia quadrupedia, et serpentia terrae, et volatilia caeli* (123). Et audivit Deum praecipientem sibi (124): *Occide, et manduca.* Cui Petrus dixit (125): *Absit Domine, quia nunquam manducavi omne commune, et immundum.* Et iterum vox ad eum (126): *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris.* Et hoc omne intra eundem raptum *factum est per ter* (127). Unde *ter* vidit illa animalia, non in seipsis nec in suis imaginibus in linteo picturatis, ut nonnulli glossant ex male ab ipsis intellecto Patre nostro Divo Cyrillo, *Adversus Iulianum,* lib. IX (128); sed ipsorum intentionales imagines seu phantasmata, ut tenet reipsa sanctus Doctor omnesque recte sentientes intelligunt. *Ter* mandatum de occisione et manducatione accepit. *Ter* excusavit se propter immunditiam cibi. *Ter*que illam escam purificatam esse auscultavit.

Haec sacrae historiae series affatim manifestat Divum Petrum in illo raptu, qui vere raptus fuit, ut docet D. Thomas, articulo illo 2 *De veritate* (128^{b1a}) dato numero 77, constatque ex ipso textu, libertatem habuisse. Quandoquidem abstinuit ab illo cibo propter observantiam legis quam tunc obligatoriam rebatur, uti observant D. Chrysostomus, ibi, homil. 22 (129) et Theophylactus (130). Immo D. Ambrosius, lib. II *De Spiritu Sancto* (131), asserit quod cum sanctus Petrus dixit: *Absit Domine,* divinitatem Spiritus Sancti confessus est. Quae omnia durissimum et absurdum est quod ab homine sui impote posse fieri dicantur.

§. VI. Obiectiones in probationes praecedentes.

81. Contra omnia quae diximus, simul obiicies *primo:* Probationes a nobis inductae consistunt in aliquibus casibus specialibus. Ergo ex illis non recte deducitur conclusio universalis. Antecedens certum est; et consequentia inde liquet, quia nemo sanae mentis probabit omnem hominem esse album per hoc quod iste et ille sint albi; ergo sic male syllogizat qui ex aliquibus raptibus libertatem non auferentibus nullum raptum auferre colligat libertatem.

Respondetur distinguendo antecedens: *probationes* materialiter sumptae, concedo; pro formali consideratae, nego antecedens. Et sub eadem distinctione applicata consequenti resolvatur tota obiectio. Itaque probationes inductae possunt sumi pro materiali et etiam pro formali. Primo modo dicunt casus speciales qui iis narrationibus recensentur. Secundo modo dicunt id ratione cuius in dictis casibus conservata est libertas raptorum contemplantium. Ratione primi illi raptus reciproce discriminantur; sed cum illud materiale sit, nihil nobis obest. Ratione secundi, quod utique formale est, conveniunt inter se raptus omnes. Unde in omnibus illis patientes ipsos libere contemplantur. Quid autem sit illud quod in ipsis quoad praesens formale est et cuius ratione libertas in ipsis conservatur? Respondetur illud esse in primis quod non datur fundamentum ad oppositum. Eoque in favorem libertatis iudicium ferendum est. Secundo illud est quod Deus rapit animam ut divitiis inenarrabilibus ditet; cum quo incompatibile apparet quod libertatem non habeat. Tertio, quia, ut diximus num. 73, raptus

(123) *Act.*, c. X, v. 12 .
(124) *Ib.*, v. 13.
(125) *Ib.*, v. 14.
(126) *Ib.*, v. 15.
(127) *Ib.*, v. 16.
(128) *Adversus Julianum Imperatorem libri decem,* lib. IX, §. *Solet;* Migne, P. G., t. 76, col. 990 — Text. graec., *ib.*, col. 989. — In ed. 1730 erronee legitur : « *in Ioan. cap. 9* ». — Cf. CORNELIUS A LAPIDE, *Act. Apost.*, cap. X, v. 13; ed. Vivès, t. XVII, p. 335^{a}.

(128^{b1a}) *De veritate* quaest. 13, art. 2, ad 9; ed. Vivès, t. XIV, p. 640^{a}: *Et sic accidit in Petro et Ioanne Evangelista in Apocalypsi.*
(129) *Homiliae LV in Acta Apostolorum,* hom. 22, num. 2; Migne, P. G., t. 60, col. 173.
(130) *Expositio in Acta Apostolorum,* c. X, v. 14 sqq.; Migne, P. G., t. 125, col. 658-659; text. graec., *ib.*, col. 657 et 660.
(131) *De Spiritu Sancto libri tres,* lib. II, cap. 10, num. 103; Migne, P. L., t. 16, ed. 1845, col. 766; ed. 1880, col. 796.

non indiget nova gratia ut libere contempletur, sed, supposita gratia illum rapiente et non stante voluntate Dei libertatem auferente, contemplabitur libere. Nullum autem motivum prudens assignari poterit ut dicatur Deum a contemplante in raptu auferre libertatem, quam non aufert a contemplante extra raptum; atque ex his capitibus liquet motivum cui innitimur ut libertatem in raptu conservari adstruamus. Quae ex dicendis § sequenti clarius patebunt. — Adde quod opinio adversa negat in raptu positum libere contemplari. Unde contra hanc opinionem procedimus, si vel unicum raptum in quo libera sit voluntas ostendamus, uti clarissimum de se est.

82. Replicabis primo : Assertum nostrum tenet quod in omni raptu conservatur libertas. Ergo per aliquem aut aliquos raptus in particulari non probatur asserti universalitas, licet recte concludatur in adversam opinionem.

Replicabis secundo: Opinio contraria, ut patet ex numero 68, in fine, limitat suam assertionem ab illa excipiens casum rarissimum in quo Deus velit ita animam sublimare ut etiam in raptu positam libere contemplari sinat. Unde licet aliquem vel aliquos raptus non auferentes libertatem assignemus, non adhuc illam opinionem impugnamus.

Respondetur ad primam concedendo antecedens et negando consequentiam ob modo dicta. Ex quo enim in iis raptibus specialibus conservetur libertas non propter aliquod peculiare ipsos ab aliis secernens, sed propter aliquid commune omnibus, ut dictum est, eo ipso probatur conservatio libertatis in omnibus; atque ideo ex iis quae adduximus, nedum contra opinionem adversam proceditur, verum etiam et nostrum assertum pariter comprobatur.

Ad secundam dicimus: mirissimum esse quod omnes raptus quos assignabimus assignareque possumus, sint exceptiones illius universalissimi asserti, quod tantum limitari potest ut penitus disparreat. Plures raptus dedimus in quibus liber manet raptum patiens. Plurimos ex ipsa Scriptura sacra afferre possumus in quibus pariter libertas illos habentium conservata est . Ut patet in Abraham, *Genes.*, XV, v. 12 et ex *Iob*, IV, v. 12, ubi dicitur: *Quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius.* Ubi D. Gregorius lib. V *Moralium,* cap. 20 (132), plura pro praesenti materia docet. Patet etiam ex libro *Psalmorum,* ubi (133) in mentis excessu introducitur Beniamin adolescentulus et qui illum introducit, nimirum David, in raptu positus mundi et hominum mendacitatem intuitus et abominatus est (134). *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax.* Videatur D. Thomas, *ad Romanos,* cap. III, lect. 1 (135). Integer *Canticorum* liber allegari potest, in quo frequentissime sponsa languens, extatica, rapta ostenditur, et tamen cum libertate contemplans. In omnibus omnium Prophetarum libris hoc ipsum cernere est. Denique omnem suam *Apocalypsim* in raptu contemplatus est D. Ioannes, qui si quae ibi dixit et fecit, sine libertate fecit et dixit, ingenue fateor me quid sit libere operari latere.

Mitto plures alios raptus ex ipsa sacra Scriptura in quibus elevati ad ipsos liberi fuerunt, ut vel ex ipso textu deprehenditur, vel per sanctorum Patrum aut expositorum glossam nobis innotescit. Mitto et innumeros alios qui ex historiis ecclesiasticis et ex fideli eos patientium narratione nobis constat. Quod si, iis visis, recurras ad id quod quilibet ex his raptibus est illa tua exceptio quam ponis, iam mihi evidens fundamentum praestas ut iterum dicam omnes raptus esse exceptionem tui asserti. Unde eius falsitas dignoscitur. Laudo Cornelium a Lapide, qui in canonibus quos ad omnes Pro-

(132) *Moralium,* cap. 29 (rec. 20), num. 51-52; Migne, P. L., t. 75, col. 706-707.
(133) *Ps.* 67, v. 28.
(134) *Ps.* 115, v. 11.
(135) Ed. Vivès, t. XX, pp. 423[a]-427[b].

phetas minores praemittit, can. 20 (136), ait: *Istae illustrationes liberae non sunt menti, sed necessario recipiuntur, cum Deus illas immittit: perinde ac visio fulguris aperto, ac vigilanti oculo est necessaria, non libera: iis tamen receptis, libera manet mens, ut circa eas liberum fidei actum eliciat, libereque credat illa esse vera, atque exinde alios liberos doloris, poenitentiae, amoris, aliarumque virtutum actus in se concipiat, et efformet.* His gravissimus iste auctor quae in tota hac disputatione diximus, confirmat.

Quibus adde pro maiori replicae solutione: quod nos non habemus textum sacrae paginae qui signate dicat: *in raptu conservatur libertas;* sicut nec opinio adversa textum producit in quo contrarium signate nobis dicatur. Unde ex raptibus specialibus a sacra Scriptura memoratis nititur suam positionem suadere. Sic et nos facimus. Qui autem melius faciat, demonstrabit eventus sapientum dictamini submissus.

83. Obiicies *secundo* contra probationem positam numero 77: Etenim sopor a Deo immissus in Adam illum elevavit ad contemplandum sine phantasmatibus, ut docet D. Thomas loco citato ex quaestione 13 *De veritate* (137). Ergo textus ille non est ad rem. Antecedens edocetur a P. Suarez, cap. 19, num. 8 (138); et consequentia probatur: Contemplatio de qua hic loquimur, est contemplatio quae habetur cum dependentia a sensibus; de hac enim verum est quod ligatis sensibus non potest esse libera ob defectum perfecti iudicii; sed contemplatio quae non dependet a phantasmatibus, nullatenus dependet a sensibus, ut de se patet; ergo de contemplatione quae non dependet a phantasmatibus, non est dubium in praesenti.

Respondetur negando antecedens, hoc est, quod sanctus Thomas positive docet Adamum tunc sine phantasmatibus intellexisse. Verum est quod contemplatio illa fuit subtilissima, adeo ut ipse Angelicus Magister supra datus non neget fuisse contemplationem facialem. Verum, sicut ex hoc non sequitur D. Thomam censuisse Adamum in illo sopore vidisse Deum, sic nec infertur quod asseruerit fuisse sine phantasmatibus. Unde dicimus quod iam supra dicebamus, nimirum quod si illa contemplatio fuit propria hominis viatoris, non sine phantasmatibus fuit. Si autem fuit supra conditionem viae, fuit sine phantasmatibus. At sub utraque consideratione spectat ad controversiam praesentem: quia utroque modo est contemplatio infra fidem, ut dictum est; eoque libera et meritoria. Verum quidem est quod maior difficultas viget in eo quod contemplatio cum phantasmatibus et idcirco a sensibus dependens sit libera, cum sensus ligati sunt, quam in eo quod libera sit contemplatio sine phantasmatibus habita: quia cognitio sine phantasmatibus principium non habet a sensibus; ceterum licet illa contemplatio a sensibus non dependeat, non fit tamen sine sensuum suspensione. Unde ex hac parte dubitari poterat an foret libera; quapropter supra diximus nos in praesenti agere de omni ea contemplatione quam sub fide habet homo.

Nec quod D. Thomas in oppositum adductus dicat illam Adami contemplationem fuisse per intelligibiles immissiones, motivum sufficiens est ut P. Suarez asserat sanctum Doctorem assertive tenuisse talem contemplationem fuisse sine phantasmatum adiutorio. Cum iam suo loco ostenderimus quid D. Thomas sentiat de contemplatione hominis viatoris, prout talis contemplantis, etiamsi ea contemplatio sit pure intellectualis.

84. Contra secundam probationem numero 78 positam obiicies *primo:* Salomonem tunc somno mere corporali deditum nec meruisse, nec postulasse sapientiam, nec Deum sibi loquentem audivisse, nec sibi Deum apparuisse, sed om-

(136) *Canones in XII Prophetas minores*, canon 20; ed. Vivès, t. 13, pp. 246ᵇ-247ᵃ : *Porro istae illustrationes menti non sunt liberae, sed necessario in ea recipiuntur, cum Deus illas ei immittit : perinde ac...*

(137) art. 2, ad 9; ed. Vivès, t. XIV, p. 640.

(138) *De religione*, tom. II, tract. IV, lib. II, cap. 19, num. 8; ed. Vivès, t. XIV, p. 201ᵇ.

nia illa ipsum Salomonem somniasse, sicut cum nos aliquid somniamus. Ergo scriptura illa impertinens omnino est ad suadendam assertionem. Consequentia est bona. Et antecedens edocetur a Magno Abulensi loco citato ex II *Paralipomenon,* quaest. 19 et 20 (139); et loco etiam citato ex III *Regum,* quaest. 12 et 13 (140). Abulensem sequitur Benedictus Pererius, lib. II *De observatione somniorum,* quaest. 9 et 10 (141) et lib. I *in Danielem,* quaest. 7 (142).

Respondetur negando antecedens, quod nobis semper durissimum visum est incompossibileque cum proprietate qua sacra Scriptura exprimit dialogum illum inter Deum et Salomonem habitum. Et sane, si omnia illa non vere, sicut dicitur, evenerunt, sed omnia a Salomone somniata fuisse dicantur, nutare penitus videtur infallibilitas Scripturae sacrae. Quandoquidem quae in ea nobis narrantur, dicemus, eadem facultate utentes, non ita reipsa evenisse, sed vel somniata, vel existimata fuisse et hanc existimationem seu somnium esse totum in quo sacer textus occupatur. Unde poterit quis hoc exemplari imbutus asserere quod angelus non vere apparuit maximo nostro Patriarchae D. Eliae sub iunipero dormienti, nec cibum et potum illi tribuisse, sed quod Elias hoc somniavit et hoc somnium nobis Scriptura revelat. Similiter inferri videtur quod David non interfecit gigantem, sed quod gigantem a se interfectum putavit. Unde factae obiectioni nihil respondemus praeter dicta. Et quamquam auctoritas Abulensis maxima sit, illum in hac parte deserimus.

85. Obiicies *secundo:* Salomon in illa extasi non meruit. Ergo nec libere contemplatus est. Probatur antecedens ex Divo Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 113, art. 3, ad 2, ubi de Salomone ait: *Declaratum est ei, quod propter praecedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur. Unde ex eius persona dicitur Sapient., VII, v. 7: « Optavi, et datus est mihi sensus ».* Ergo in ipsa extasi non meruit Salomon.

Respondetur negando antecedens. Cuius probatio tria nos facere compellit. Primum est quid allegatus Pererius sentiat de illa D. Thomae doctrina, proponere. Secundum, afferre eximii Suarez dictamen circa exhibitam D. Thomae doctrinam. Tertium denique, quid nos de eodem testimonio sentiamus. Omnia suo ordine edissero.

Benedictus Pererius, iam citatus, videns illam D. Thomae solutionem, dixit (143): *Non nihil dura et contorta responsio, utpote verum sacrae Scripturae sensum avertens.* O bene! Sic proceditur in communem Magistrum utentem doctrina quae neutiquam sacro illi textui repugnat, nec aliquid sibi adversum contineat? Doctrina illa sufficientissima est pro solutione argumenti quod tunc sanctus Thomas enodabat; de quo iam sermonem faciam. Aliunde autem nihil habet textui contradicens. Ut quid ergo adeo severe procedis? cum tua teipsum ferire severitate considerare debuisses, qui eundem textum numero praecedenti exposuisti prorsus dure, penitus contorte et omnino *sensum sacrae Scripturae avertens.*

Eximius Suarez modestia generali procedens vidit illam D. Thomae solutionem et dixit (144): *Verumtamen et D.*

(139) II *Paralipomenon,* cap. I, quaest. 19-20; *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1613, t. VIII, part. II, pp. 21^{b}-22^{b}. — In ed. 1730 legitur : « *ex I Paralip. q. 19 et 20* ».

(140) III*Regum,* cap. III, quaest. 12-13; ed. cit., t. VII, pp. 55^{a}-56^{b}. — In ed. 1730 legitur : « *ex 3 Regum. q. 12 et 23* ».

(141) PERERIUS (Benedictus —), S. I., *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, De magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica, libri tres,* lib. II *De observatione somniorum,* quaest. 9-10; *Opera theologica quotquot extant omnia,* Coloniae Agrippinae, 1620, p. 272.

(142) *Commentariorum in Danielem prophetam libri sexdecim,* lib. I, quaest. 7, §. *Erit igitur;* ed. cit., p. 19^{a}.

(143) *Comment. in Danielem,* loco citato : *Sed haec fortasse cuipiam videbitur nonnihil dura, et contorta responsio.*

(144) *De religione,* t. II, tract. IV, lib. II, cap. 19, num. 12; ed. Vivès, t. XIV, p. 202^{b}.

Thomas ipse in illa explicatione non perseverat. Hoc dixit et vere: quia duplicem aliam solutionem adhibet illi argumento, ex quibus aliquam potuit Pererius assumere et sic, illam scripturam exponens, sacrum illius sensum non averteret. P. tamen Suarez (145) illam solutionem impugnat ex multiplici capite.

86. Primum est : Quia divinat; non enim constat ex Scriptura quod Salomon habuisset antea illud desiderium aut quod sapientiam a Deo postulasset; ergo hoc sine fundamento asseritur. — Secundum est: Quia totus ille dialogus inter Deum et Salomonem inceptus peractusque est tempore quo Salomon dormivit; ergo nec prius sapientiam appetierat aut petierat, nec sapientiam antea receperat. — Tertium est: Quia licet Deus dixisset tunc Salomoni (146): *Ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor sapiens,* praeterita illa *feci* et *dedi* non referenda sunt ad tempus ante somnium, sed ad instans in quo sapientiam postulavit, quod iam praeteritum erat, cum Deus illam concessit; ergo Salomon non recepit sapientiam ante somnium.

Haec tamen parum urgent, ut eorum intuitu solutio D. Thomae deseratur. Ad primum respondetur negando antecedens. Non enim est divinare dicere Salomonem prius desiderasse sapientiam, eo praecise quod ex Scriptura non constet. Nihil Scriptura dicit, fateor; verum ex eo quod Scriptura narrat, colligitur. Si namque Deo dicenti (147): *Postula quod vis,* respondit Salomon et incunctanter sapientiam postulavit, signum haud contemnendum est quod sapientiam desiderabat. Si illam desiderabat, nil mirum si precabatur. Quod Deus dixerit *Postula quod vis,* non restringit desiderium illud ad instans in quo postulavit. *Quod vis* dixit. Nimirum, quod modo *vis* et *quod vis* a die quo in regem unctus es (147^{b1a}). Hoc enim ita fuisse naturale est et sufficiens ut assumeretur ad solvendum illud argumentum, de quo iam acturus sum post horum enodationem.

Sed ne dicat eximius Doctor me pariter divinare, referam petitionem Salomonis; sicque apparebit esse valde naturale quod diximus. Sic enim orat (148): *Dabis ergo servo tuo cor docile, ut populum tuum iudicare possit, et discernere inter bonum, et malum.* A tempore suae exaltationis dicitur in eodem cap. III (149): *Dilexit autem Salomon Dominum, ambulans in praeceptis David patris sui.* Estne violentum quod rex qui Deum diligit et sui patris regis perfectissimi vestigiis insistere satagit, postulet *cor docile, ut populum Dei iudicare possit, et discernere inter bonum et malum?* Ego vero nunquam violentum, quin potius naturalissimum reputabo.

Addiderim tamen, verbis illis sacri textus inhaerens: *Ambulans in praeceptis David patris sui:* Davidis praecepta erga filium Salomonem ad duas classes redigo: nimirum ad praecepta oris et operis. Ore praecepit David Salomoni quae initio capitis praecedentis videri possunt. Et illa praecepit *ut intelligas,* inquit (150), *universa quae facis, et quocumque te verteris.* Confer hoc cum illo *ut populum Dei iudicare possit, et discernere, etc.* (151). Et videbis utrumque esse valde affine, subindeque si Salomon ante somnium *ambulavit in praeceptis David* (152), consonum ipsi contextui est quod ante somnium sapientiam pariter postulasset.

Operis praecepta ea sunt quae David fecit ad instructionem regum subsequentium, quorum primus erat Salomon. Inter praeclara facinora David illud sibi utilissimum et ab omnibus pro cuiuscumque statu et conditione aemulandum, fuit oratio illa qua Deum humilis precabatur dicens: *Intellectum da mihi, et vivam. Psalm.* 118 (153); et illud ibidem (154):

(145) l. c.
(146) III *Reg.*, c. III, v. 12.
(147) *Ib.*, v. 5.
(147^{b1a}) « *est* » in ed. 1730.
(148) *Ib.*, v. 9.
(149) v. 3.
(150) III *Reg.*, c. II, v. 3.
(151) III *Reg.*, c. III, v. 9.
(152) *Ib.*, v. 3.
(153) v. 144.
(154) v. 73.

Da mihi intellectum, et discam mandata tua. Ubi Euthymius (155) pro re praesenti sic legit: *Prudentem facito.* Ex quibus absonum non est inferre quod Salomon, qui a sua inauguratione *ambulabat in praeceptis David patris sui,* idem a Deo peteret; cuius desiderio ac petitioni annuens benignissimus Dominus illi in somno impertitus est quod desideravit.

Ad secundum concedatur antecedens. Nec video quo motivo P. Suarez insinuare videatur D. Thomam docuisse quod Salomon accepit sapientiam ante somnium. Verba sancti Thomae (156) haec sunt: *Ad 2 dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit: sed in somno declaratum est ei, quod propter praecedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur.* Haec ultima verba non patiuntur sensum illum quem Suarez insinuare videtur. Unde distinguenda sunt tria tempora. Duo in quibus petiit; quorum primum fuit ante somnum, secundum in somno ipso. Et tertium post somnum, in quo sapientiam recepit, ut denotat illud verbum *infunderetur.* Unde concesso, ut diximus, antecedenti, neganda est consequentia quoad desiderium et petitionem sapientiae, ut diximus ad primum. — Quoad receptionem sapientiae iam dictum est. Et ex illo constat tertium quod obiicitur, nos non tangere.

87. Nos autem solutionem illam Divi Thomae esse iuxta ipsius Angelici Doctoris mentem aut sententiam negamus. Quippe sanctus Thomas positive docet in raptu conservari libertatem, ut ex dictis dicendisque constabit. Usus tamen fuit illa opinione, quia ex una parte textui sacro non dissonat et aliunde factum argumentum enodat. Quod ut probe cognoscas, audi. In articulo 3 (157) quaerit sanctus Thomas: *Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii?* Conclusio est affirmativa; contra quam procedit argumentum secundum sic: *In dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae, ut habetur III Reg., III, et II Paralipom., I. Ergo etiam pari ratione donum gratiae iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.*

Hoc argumentum nemo non videt data solutione plane ac plene enodatum esse. Quocirca D. Thomas illa solutione rei consona, ut numero praecedenti vidimus, argumento respondet. Cui aliam duplicem solutionem adhibuit. De secunda nulla mentio ab aliquibus fit: quia certe contra illos est. Sequenti § de illa agemus, ubi dicemus illam continere doctrinam quae proprie est D. Thomae. Unde alias reputare ut propriam D. Thomae sententiam continentes est incidere in errorem de quo numero 70 locuti fuimus. Tertia solutio consistit in eo quod Salomon dormiens potuit mereri, non quia tunc habuisset perfectum iudicium aut libertatem perfectam, sed quia virtute desiderii praecedentis potuit in ipso somno habere Salomon dispositionem ut posset aliquomodo liber recipere sapientiam. Sic respondet D. Thomas, ibi discrimen assignans inter donum sapientiae et donum gratiae iustificantis. Quia primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem spectat. De ratione voluntatis est tendere in bonum, eoque requiritur perfectus motus liberi arbitrii ut gratia iustificans habeatur. Ut autem habeatur donum sapientiae, solummodo requiritur motus incompletus liberi arbitrii. Unde potest dormiens recipere illustrationes vel a natura superiori, vel a phantasmatibus praehabitis, non tamen valet gratiam iustificantem habere.

88. Huius responsionis vel non meminit Pater Suarez, vel illam confundit cum alia quam alibi habet idem Angelicus

---

(155) EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Commentarius in Psalterium,* Psalm. 118, v. 144; P. G., t. 128, col. 1174. — Text. graec., *ib.*, col. 1173.

(156) I^{a} II^{ae}, quaest. 113, art. 3, ad 2.

(157) I^{a} II^{ae}, quaest. 113, art. 3.

Doctor. Et displicens obiicit *primo* (158): quod etiam haec solutio divinat in eo quod de praecedenti desiderio Salomonis dicit; cum tale desiderium non exprimat Scriptura. Ad quod iam respondimus numero 86; et sane, si ea solum dicenda forent quae dicit Scriptura, sacra theologia, quae ex rebus fide sanctis suas conclusiones deducit, superflueret. Quamquam Scriptura non exprimat illud desiderium, non repugnat Scripturae. Quod sufficeret. Est etiam conforme iis quae a sacra Scriptura referuntur, ut ponderavimus.

Secundo obiicit (159): quod ex ipso contextu sacri textus constat actus quos in somno habuit Salomon, fuisse liberos in se; ergo non virtute praecedentis desiderii. — *Tertio* obiicit (160): quod virtute actuum praecedentium non possunt actus qui in somno habentur, esse meritorii aut demeritorii; ergo vi antecedentis desiderii non potuit dormiens Salomon sapientiam mereri.

Respondetur ad utrumque simul: quod ad receptionem luminis nulla perfecta libertas necessaria est, sicut nec perfectum iudicium. Unde licet hoc impediatur per somnum, atque adeo et perfecta libertas, neutiquam tamen impeditur acceptio luminis seu rationis apprehensio, ut in hac et praecedenti disputatione multoties dictum est. Sicut etiam dicimus quod libertas quae ad malum sufficit, non sufficit ad bonum: quia illud est ex quocumque defectu et hoc non consurgit nisi ex integra causa. Quocirca ut aliquid sit demeritorium minus requiritur quam ut meritorium sit. Consequenterque quod sat est ut aliquid imputetur ad culpam, ad meritum sat non est. Ex quibus patet nullius roboris esse tertiam obiectionem et quod secunda etiam est aërea: quia ex quo Salomon posset illuminari aut accipere, non infertur eo ipso quod potuisset iudicare.

Quae non potuit P. Suarez ignorare nec absolute, nec esse de mente S. Thomae dicentis, II^{a} II^{ae}, quaest. 154, art. 5 (161): *Ad 3 dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur a somno, sicut eius iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima principia cogitationis humanae. Et ideo nihil prohibet, hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis praecedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni, vel mali.* Quae annotans Caietanus (162) ait: *In responsione ad 3 ibidem nota bene hanc philosophiam distinguentem de actu apprehensionis et de actu iudicii. Quoniam apprehendere in receptione cognitorum et penetratione eorundem praecipue consistit. Iudicium autem in resolutione. Et ideo hoc omnino impeditur in somno, quia resolutio nostra ad principia sensibus innixa oportet quod fiat. Illa vero non omnino impeditur: quia et recipere a superioribus, et inspicere in phantasmatibus intellectus noster potest, nobis dormientibus.*

Maneat ergo iis duabus solutionibus plenissime solutum esse a Divo Thoma argumentum quod ex paritate gratiae iustificantis in sua asserta opponebatur. Et etiam maneat quod textus ille a nobis inductus in probationem nostrae conclusionis, recte illam suadere convincitur, tum ex dictis; tum et praecipue ex secunda solutione quam dicto argumento adhibet D. Thomas (163), quae sic se habet: *Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae, secundum quod dicitur Numer., XII: « Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium, aut in visione loquar ad eum. » In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.* Hoc testimonium § sequenti, ut dictum est, ingeminatum ponderabimus.

(158) l. c., num. 13; ed. Vivès, t. XIV, p. 203^{a}.
(159) l. c.
(160) l. c.
(161) Ed. Leon., t. X, p. 230^{b} : ... *impeditur in* [« *a* » Pa] *somno ... prima principia cognitionis* [« *cogitationis* » P] *humanae. Et* ... — In ed. 1730 erronee legitur : « *q. 158* ».
(162) num. 5; ed. Leon., t. X, p. 231^{b}.
(163) I^{a} II^{ae}, quaest. 113, art. 3, ad 2.

89. Dices: Haec responsio fundatur in eo quod Salomonis somnus fuit extaticus et non corporalis. At hoc est contra communem doctorum intelligentiam; et aliunde debuisset sanctus Thomas probare talem somnum non fuisse corporalem, quod non fecit. Ergo solutio ruit.

Respondetur negando maiorem quoad exclusivam somni corporalis. D. Thomas non negat Salomonem tunc temporis corporaliter dormisse. Sed supponens somnum corporalem (de quo nemo dubitare poterat meritorium in se non esse vel, ut minus, non ita facile posse in illo mereri ac in somno extatico, de quo infra), de solo somno extatico loquitur. Et hoc mihi videtur a sancto Doctore non obscure insinuatum illis verbis: *Ille somnus,* hoc est, ille somnus de quo dubitari potest an Salomon in ipso meruerit, *non fuit naturalis, sed somnus prophetiae.* Quod, ut patet, non est negare naturalem somnum, sed docere tunc Salomonem etiam somno prophetico alienatum, et adstruere quod in somno prophetico conservatur libertas. Per quod instantia evanescit et sensus D. Thomae constat.

90. Contra probationem numero 79 positam obiicies: Sponsa incipiens in via virtutis erat dum dixit (164): *Osculetur me, etc.* Ergo tunc non erat in raptu. Patet ista: quia elevari ad contemplationem extaticam non est incipientium, sed eorum qui iam perfecti sunt. Et antecedens probatur: Quia, iuxta receptam glossam, sponsa in *Canticorum* libro sub triplici statu introducitur: nimirum sub statu incipientis in principio, mox sub statu proficientis, ac denique sub statu perfectae; de quo videri potest Martinus Delrio in divisione illius libri (165) et similiter Cornelius (166). Sed cum sponsa illa dixit, in principio sui spiritualis itineris erat: sunt quippe illa verba prima quae ab ore sponsae audiuntur. Ergo.

Confirmatur hoc ex D. Bernardo, *Serm. in Cantic.* (167), dicente de osculo quod hic sponsa petit: *Osculum hoc non est strepitus oris, sed iubilus cordis; non sonus labiorum, sed motus gaudiorum... Idcirco* (168) *non competit animae infantili, ac nuper ad Christum conversae, sed iam provectae. Et quae iam ad aetatem perfectam, et nubiles perveniens annos (meritorum, non temporum) facta est idonea caelestis sponsi nuptiis.* Quibus idem melifluus Doctor (169) annectit: *Prosterne te prius ad oscula pedum, tuisque lachrymis illos riga, nec inde surgas, prius quam audias: remittuntur tibi peccata tua. Et deinde quantum proficeris in gratia, tantum in fiducia dilataveris. Inde proficere poteris ad osculum manuum, cum coeperis iam strenue, ac perseveranter agere in operibus omnium virtutum. Tum demum forsitan audebis ad ipsum os gloriae caput attollere (pavens, ac cum tremore dico) non solum speculandum, sed etiam osculandum. Osculum ergo pedum incipientium est; manuum, proficientium; oris, perfectorum.*

Ex quibus obiectio facta confirmatur urgenter sic: Etenim quod incipiens ambiat osculum oris, immemor deosculandi pedes, potius videtur effectus arrogantiae vituperabilis quam virtutis imitabilis. Sed sponsa, cum illud dixit, erat incipiens. Ergo ille impulsus vanitatis aut elationis fuit et non virtutis. Subindeque tunc non erat ad raptum spiritualem assumpta. Consequentia est innegabilis.

---

(164) *Cant.*, c. I, v. 1.

(165) *In Canticum Canticorum Salomonis commentarius litteralis, et catena mystica, Isagoge,* cap. 4, §. *Prima pars;* Ingolstadii, 1604, p. 22.

(166) CORNELIUS A LAPIDE: *In Canticum Canticorum prolegomena,* cap. 4; ed. Vivès, t. VII, pp. 453[b] sqq.

(167) *Sermones in Cantica Canticorum,* Serm. I, num. 11; Migne, P. L., t. 183, col. 789: *Non est enim strepitus oris, sed...*

(168) *Ib.*, num. 12, col. 789: *Caeterum non est illud cantare seu audire animae puerilis et neophytae adhuc, et recens conversae de saeculo, sed provectae jam et eruditae mentis; quae suis nimirum profectibus, Deo promovente, in tantum jam creverit, quatenus ad perfectam aetatem, et ad nubiles quodam modo pervenerit annos, annos dico meritorum, non temporum; facta nuptiis caelestis sponsi idonea, qualis denique suo loco plenius describetur.*

(169) *Op. cit.*, serm. III, num. 2-5; Migne, P. L., t. 183, col. 794-796. Est contractio quaedam.

Maior et minor liquent ex datis D. Bernardi auctoritatibus.

Urgetur hoc: Totum sponsae progressum descripsit Theodidactus N. P. D. Ioannes a Cruce in suo caelesti epithalamio illumque Mysticus Doctor partitur in hunc modum in explicatione cantionis XXII (170): sponsa a prima cantione usque ad quintam est incipiens; a sexta usque ad duodecimam est proficiens; a decimatertia usque ad vigesimamprimam est iam vere sponsa, nondum tamen assumpta in matrimonium; ad quod elevatur dum cantione XXII (171) dicitur:

Entradose ha la Esposa
En el ameno huerto deseado,
Y á su sabor reposa,
El cuello reclinado
Sobre los dulces brazos de su Amado.

Videatur Seraphicus Doctor in huius cantionis expositione (172). Ex quibus constat sponsam verba data proferentem nec esse, nec potuisse esse in raptu. Tum quia incipiens erat, utpote comprehensa in iis cantionibus quae sunt a prima usque ad sextam, ut ex ipsis et ex libro *Canticorum* liquet. Tum etiam, quia quod incipiens in illa verba erumpat non est medium quo ad contemplationem extaticam rapiatur, ut dictum est.

91. Haec obiectio cum suis confirmationibus ex sinistra intelligentia mysticae theologiae procedit. Tota obiectorum structura consurgit duobus fundamentis innixa. Primum est: quod non est incipientium habere raptus, sed perfectorum. Secundum est: quod sponsa tunc erat incipiens. Et utrumque ruinosum est. Primum: quia raptus ad omnes tres status viae spiritualis spectant, ut tenent mystici auctores, quos inter noster Thomas a Iesu, *De oratione supernaturali,* lib. III, cap. 5 (173), ait: *Raptus igitur, visiones, revelationes, sive locutiones, communes quidem sunt omnibus viam hanc supernaturalem, sive purgativa, aut illuminativa, sive unitiva illa sit, ingredientibus, ut plane constat ex iis, quae superius de via purgativa agentes annotavimus cap. 10.* Est ergo falsum quod incipientes et proficientes raptus non patiantur. Hi enim omnibus illis communes sunt, quamquam causae illorum raptus non sint communes. Quandoquidem causa frequens raptuum incipientium non est obiecti perfectio, sed imperfectio subiecti. Verum, sive sit ex hoc, sive ex alio principio, rapiuntur. Unde corruit primum ex illis principiis quae fabricam illam sustentabant. Quocirca licet sponsa incipiens, dum illa protulit, asseratur, nihil contra nos colligi potest.

92. Iam vero ad secundi fundamenti examen accedentes, negamus primo antecedens. Concedimus partitionem illam libri *Canticorum;* et triplex illud osculum a D. Bernardo expressum; insimulque concedimus distributivam illam caelesti impulsu compactam per mysticum nostrum Doctorem; iisque omnibus suppositis, dicimus sponsam illa dicentem esse iam perfectam. Nec obest quod tunc de novo appareat sponsa quasi viam spiritus tunc calcare incipiens. Haec quippe difficultas dupliciter evacuatur. Primo, dicendo quod ordo capitum libri *Canticorum* perturbatus est. Nec sponsam dixisse suo Dilectissimo: *Osculetur me, etc.* usque ad caput 6, postquam capite 5 ab ipso suo Dilectissimo evocata est. Secus enim sponsa non auderet osculum postulare. Huius opinationis auctorem tibi exhibeo, non lutulentum, sed apprime luculentum, venerabilem ac sapientissimum Patrem Gasparem Sanchez (174) apud Cornelium in prolegomenis ad librum *Canticorum,* cap. 4 (175). Quod si ita est, cessat prorsus difficultas. Quid-

(170) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXII, v. 1; (I escrit.) canc. XXVII, v. 1; ed. crit., t. II, pp. 278 y 577.

(171) (II escrit.) canc. XXII; (I escrit.) canc. XXVII; ed. crit., t. II, pp. 277 y 576.

(172) Ed. crit., t. II, pp. 277-281 y 576-579 : *Sobre los dulces brazos del Amado.*

(173) *De oratione divina sive a Deo infusa,* lib. III, cap. 5; *Opera omnia,* ed. 1684, t. II, p. 267ᵇ: *...agentes cap. 10 annotavimus.*

(174) *In Canticum Canticorum Commentarii,* Prolegomenon VII; Lugduni, 1616, p. 16ª.

(175) *In Canticum Canticorum protegomena,* cap. 4; ed. Vivès, t. VII, p. 454ª.

quid autem sit de hac existimatione, illa non indigemus.

Unde respondetur secundo negando similiter antecedens. Et difficultas modo proposita evacuatur secundo dicendo quod licet sponsa nunc primo loquens audiatur et viam spiritus recenter adorsa, ex tunc tamen fuit perfecta, tametsi obligata ad subeunda illa quae propria sunt incipientium proficientiumque. Unde licet tanquam perfecta osculum oris ambiret, nihilominus quia ab exercitiis incipientium et proficientium absoluta non erat, idcirco omnes gradus seu partes in quas illa opinio partitur librum *Canticorum*, et noster Extaticus Doctor progressum vitae spiritualis in suis cantionibus, et D. Bernardus sub illo triplici osculo, lustravit.

93. Cuius veritatis textus vivus illam evidentissime probans est D. Paulus. A principio suae vocationis raptus fuit ad sublimissimam contemplationem. Hoc fide sancitum est. Ab illo tunc perfectus fuit. Hoc est communi assensu sancitum. Mansit tamen obligatus ad exercitia incipientium et proficientium, ut non semel in hoc nostro *Cursu* diximus cum nostra *Schola orationis* (176). Idipsum de sponsa asserimus. Vide quae diximus tom. II, disp. 1, num. 75 (177).

Hanc ipsam doctrinam tradunt D. Bernardus et noster Mysticus Doctor in oppositum allegati. Primus enim in prima illa auctoritate in vocibus intra parenthesim inclusis *(meritorum, non temporum)* clare docet quod perfectio non debet per temporum spatio demetiri, sed per meritorum cumulum mensurari. Quiaque potest Deus quemquam a suae vocationis instanti perfectum facere, idcirco mirandum non est si a suo principio sponsa apparet perfecta.

Secundus in declaratione generali illius cantionis XXII (178) eandem veritatem exprimit hisce verbis: *Ad distinctius declarandum ordinem harum cantionum, insimulque ostendendum modum quem anima regulariter observat, donec suo Dilectissimo in matrimonio spirituali uniatur, etc.* Ubi pro re praesenti notandum est illud adverbium *regulariter*. Ac si diceret: ordo quem in his canticis concinnandis servavi et distributio quam secundum ea de progressu spirituali facio, est secundum modum quem anima *regulariter* observat. Si vero sermo sit de modo quo irregulariter ascendere ad perfectionem potest, tunc aliter discurrendum est.

Roborat omnia haec Angelicus Doctor *Quodlib.* V., quaest. 11, art. 21, ad 1 (179), ubi ait: *Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum, ad quod pertingit perfectio alterius hominis; ut patet de D. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II Dialogo: quod «praesentes, et futuri omnes agnoscant, quod Benedictus puer conversationis gratiam a perfectione coepisset.»*

§. VII. Alia fundamenta in probationem nostrae assertionis.

94. Nostrum assertum dixi esse sententiam ipsam D. Thomae et Matris nostrae sanctae Theresiae. Quocirca probationes hactenus adductas ipsorum doctrina exornare conati sumus. Verum operae pretium est ostendere has sanctitatis veraeque sapientiae firmissimas columnas ab hac sententia esse, aliquot testi-

---

(176) IOANNES A IESU MARIA, C. D., *Schola de oratione et contemplatione*, tract. VII *De tribus statibus, aut gradibus*, dub. 9; *Opera omnia*, ed. 1650, t. II, p. 593b; ed. 1771-1774, t. II, p. 548a.

(177) Ed. 1924 sqq., t. II, pp. 35b-36a.

(178) *Cántico espiritual* (II escrit.), canción XXII, v. 1; ed. crit., t. II, p. 277 : *Para declarar el orden de estas Canciones más distintamente, y dar á entender el que ordinariamente lleva el ama hasta llegar á este estado de matrimonio espiritual.* — Similiter in *El primer Cántico espiritual*, canción XXVII, v. 1; ed. crit., t. II, p. 577, praeter : ... *más abiertamente, y dar... hasta venir á este estado...*

(179) Ed. Vivès, t. XV, p. 478a: ... *de B. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II Dialog. quod « praesentes et secuturi omnes agnoscant Benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione coepisse. »*

monia ex ipsis producendo. Probatur ergo conclusio ex Divo Thoma primo auctoritate posita numero 88, in fine. Numero 87 exscripsimus argumentum cui triplici solutione occurrit D. Thomas, quarum prima et tertia discrimen, de quo iam egimus, assignat inter receptionem doni sapientiae et gratiae iustificantis. Prima quidem, quia sapientia concessa fuit Salomoni dormienti ex merito praecedentis desiderii. Et in tertia, quia sapientia perficit intellectum, et gratia perficit voluntatem. Unde sine motu liberi arbitrii non potest recipi gratia; et sine tali motu valet sapientia recipi. Secunda responsio idem quod ad gratiae receptionem exposcit, in receptione sapientiae a Salomone efflagitatae asserit evenisse; nimirum Salomonem sapientiam quam postulavit meruisse; atque ideo sapientiam ipsam, quam meruit, libere postulasse.

Verba ipsius (180) reproduco: *Vel potest dici, quod somnus ille non fuit naturalis, sed somnus prophetiae: secundum quod dicitur Num. XII: « Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium, aut in visione loquar ad eum ». In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.* In quo textu nonnullae observationes agendae sunt pro materia praesenti.

95. Prima est: quod illa verba *vel potest dici* non appellant supra illa *usum liberi arbitrii habet.* Ac si quod in eo casu aliquis habeat libertatem, non assertive, sed permissive dicatur: *potest dici.* Quod si ita esset, nostro asserto contrarius non foret D. Thomas; verum non esset de mente D. Thomae assertum nostrum. Illa igitur clausula *vel potest dici* appellat solum supra immediate sequentia, nimirum *quod somnus ille non fuit naturalis, sed somnus prophetiae.* Ac si diceret sanctus Thomas: Salomonis somnus vel dicitur naturalis, vel propheticus. Litem non dirimo: quia quodcumque ex iis duobus eligatur, plene solvitur argumentum. Si enim dicitur naturalis, respondeo iuxta primam et ultimam solutionem. Si autem fuit propheticus, quod, ut iam dixi, non assero, assero positive Salomonem in illo habuisse libertatem. Sic meditor Angelicum Praeceptorem suam nobis doctrinam edisserentem et profundum illius sensum reserantem. Est quippe expositio haec sincera, plana, genuina, plena litteraeque prorsus haerens.

Secunda observatio est: quod illa verba allatae auctoritatis *in quo casu* non referuntur ad solum somnum Salomonis, sed ad omnia antecedentia et praecipue ad somnum propheticum a quocumque et ubicumque habeatur. Ratio est: tum quia sicut clausula in principio narrationis posita aequaliter refertur ad omnia subsequentia, sic et in fine posita aequaliter ad antecedentia refertur, ut diximus disp. 11, num. 181 (181). Tum etiam, quia ipse contextus hoc ostendit. Si namque ly *in quo casu* ad somnum Salomonis solummodo referretur, non diceret *aliquis,* sicut nec diceret *habet,* sed diceret *in quo casu* Salomon usum liberi arbitrii *habuit.*

Hanc observationem ideo feci, ne quis declinare valeat (182) pondus praeiactae auctoritatis, dicens D. Thomam loqui de solo Salomonis somno. De omni somno prophetico seu extatico loquitur Angelicus Doctor. Subindeque, iuxta ipsius sententiam, somnus extaticus seu raptus non adimit contemplantis libertatem. Restat ut ostendamus hanc doctrinam in isto testimonio contentam qua Angelicus Doctor respondet secundo ad illud argumentum ex quaestione 113 Iae IIae, esse propriam sententiam D. Thomae. Quod tunc congrue fiet, quando ex ipsius Divi Thomae doctrina discursibus eruamus quibus conclusionem probemus.

96. Probatur ergo conclusio primo a ratione fundata in Divi Thomae doctrina. Etenim in raptu datur perfectum iudicium. Ergo et libertas. Patet ista: quia

(180) Ia IIae, quaest. 113, art. 3, ad 2.
(181) In ed. 1730 legitur: « *vollet* » pro « *valeat* ».
(182) Ed. 1924 sqq., t. II, p. 575a.

inde movetur sententia opposita ad negandam libertatem contemplationis in raptu habitae; quia dicit: non datur perfectum iudicium quo voluntas ad eligendum moveatur. Et antecedens probatur primo: quia, ut recte vidit P. Suarez, num. 20 (183), quod D. Thomas negat de somno corporali quoad hoc quod est inveniri perfectum iudicium dormientis, concedit somno extatico; somno naturali denegat perfectum iudicium; ergo hoc concedit extatico. Illatio formalis est. Minor est certa illamque, nemine negante, probant plurima quae contra nos afferuntur. Maior ex omnibus dictis patet ampliusque ex dicendis constabit. Videatur laudatus Suarez (184).

Probatur secundo antecedens: Alienatio a sensibus propter somnum naturalem et simul propter extaticum somnum maior est quam alienatio quam solus extaticus somnus causat. Sed alienatus utroque somno habet perfectum iudicium rationis. Ergo et alienatus praecise somno extatico. Consequentia bona est. Totum enim fundamentum sententiae adversae veluti in capitale principium refunditur in alienationem a sensibus, qui sunt principium cogitationis nostrae, proptereaque debent esse terminus resolutionis, sine qua non est dabile in nobis iudicium perfectum, nec illa est cum alienatione sensuum compatibilis. Ad hoc enim opplentur chartae auctoritatibus doctorum speciatimque D. Thomae, ut mox videbimus. Maior certa est: nam si uterque somnus, naturalis et propheticus, seorsim considerati alienant, non minus, immo magis simul concurrentes alienabunt. Minor constat ex hucusque dictis. Siquidem tam ex mente D. Thomae quam aliorum sententia vidimus Salomonem utroque somno absorptum habuisse perfectum rationis iudicium; quod etiam in Adam evenisse perspeximus, de quo inibi locutus Rupertus (185) dixit: *Sopor, quem Deus Adamo immisit, non claudere vigilias rationis debuit, sed obseratis quinque sensibus corporis, sensum mentis liberum reliquit, ut scire posset, quid erga se faceret omnium artifex sapientia.*

97. Dices: Ex quo in somno simul naturali et extatico detur perfectum iudicium rationis et libertas, inferimus dari a fortiori in somno praecise extatico. Ergo ex eodem principio inferre a fortiori debemus dari perfectum iudicium rationis perfectamque libertatem in somno naturali.

Respondetur primo negando consequentiam. Ratio est: quia somnus de quo dubitatur an in eo conservetur libertas seu detur perfectum rationis iudicium, non est naturalis, sed propheticus. Invenimus Scripturae sacrae auctoritates quae, iuxta D. Thomam et alios doctores, docent inveniri perfectum iudicium rationis cum utriusque somni concursu; hinc recte procedentes colligimus quod si in somno prophetico, concurrente simul naturali, datur perfectum iudicium, potiori titulo dabitur praecise in extatico; quod pro assertione statuimus estque in praesenti intentum nostrum. Non est autem nostrum munus hoc ipsum de somno naturali disquirere. Verumtamen si sententia opposita ostendat auctoritatem dicentem quod in concursu utriusque somni datur libertas, etiam pro illa parte quae se tenet ex parte somni naturalis, tunc factam consequentiam concedemus.

Respondetur secundo negando similiter consequentiam propter ly *a fortiori* et propter ly *ex eodem principio*. Est enim consequentia penitus neganda, utpote non deducta ex illo antecedenti. Si vero propositio deducta absolute consideretur, tunc manet haec propositio: *In*

(183) *De religione*, tom. II, tract. IV, lib. II, cap. 19, num. 20; ed. Vivès, t. XIV, p. 205a.

(184) *Ib.*

(185) Sic refertur apud SUAREZ, l. c., num. 20; ed. Vivès, t. XIV, p. 205b. — Cf. RUPERTUS (Hieronymus —), O. S. B., *De Trinitate et operibus ejus libri XLII. Commentariorum in Genesim* lib. II, cap. 34; Migne, P. L., t. 167, col. 282: *Sopor utique quem Dominus Deus immisit, non vigilias claudere debuit, sed, obturatis quinque... quid ergo se ageret omnium artifex sapientia Dei.*

somno corporeo datur perfectum iudicium rationis perfectaque libertas. Cui propositioni, quantum per materiam praesentem licet, respondendum est sub distinctione : nam si loquatur, secluso miraculo, est falsa; dependet quippe naturaliter intellectus a sensibus in sui cognitione. Unde ligatis sensibus, implicat quod sibi relictus possit perfecte cognoscere. Supernaturaliter autem et interveniente miraculo potest suppleri illa dependentia quam a sensibus dicit intellectus; et tunc iste sine illis perfectissime cognoscet et libere voluntas amabit.

98. In hoc autem in quo uterque somnus hic convenire videtur, absdubio discriminatur. Quia raptus seu somnus extaticus ex quo anima ad illum assumpta est, et abstrahitur a sensibus, et perfecte iudicat, ac libere contemplatur. Unde sine nova speciali gratia hoc habet, ut diximus numero 73. At somnus materialis, ex quo adest, sensus suspendit; sed non solos; sed etiam facultates rationales suspenduntur a perfecto suorum actuum exercitio. Unde ut iste sine illis operentur perfecte, debet intervenire miraculum supplens seu absolvens intellectum ab illa dependentia quam naturaliter dicit a sensibus; sin minus cognoscere perfecte haud poterit.

Huius discriminis quaerenda est ratio. Illam tibi et non impropriam exhibeam. Somnus naturalis intentus a natura est ut eo medio fiant decoctiones idoneae ad conservationem individui, quod sine illis conservabile non est; nec illae dabiles sunt sine animae segregatione ab omni eo quod non est penitus nutritioni etc. intendere; de quo principio certissimo diximus disputatione praecedenti, quaestione 1 (186). Ex quo ergo iste somnus sic intentus a natura oritur quod non possit auferre dependentiam quam habet intellectus a sensibus: quia haec dependentia naturalis est et natura non tollit, sed fovet quae naturalia sunt. Quocirca miraculum intervenire debet quoties in somno naturali libertas reperiatur. Somnus propheticus aut extaticus seu, et est idem, raptus non est a natura intentus, utpote res adeo supernaturalis et divina. Intenditur autem a gratia et quidem perfectissima. Vi cuius in contemplatione fruibilium penitus absorbetur et ab exercitio illius dependentiae a sensibus intellectus durante eo somno absolvitur. In quo nihil inordinatum retruditur, cum potius res ordinatissima sit quod inferius, quale est naturale, superiori, qualis est gratia, cedat. Nec hoc est naturam destruere, sed illam perficere elevando eam ad operandum more angelico aut animae separatae sine dependentia actuali a sensibus, quae dispensabilis ab illa gratia est; non autem sine dependentia aptitudinali, a qua, utpote essentiali, denudabilis non est intellectus hominis viatoris.

99. Hoc autem praeiacti discriminis radicale fundamentum radicat etiam celebre aliud discrimen inter somnos illos, quod loco citato tetigimus estque pro re praesenti eius memoria necessaria. Et consistit in eo quod tametsi spatium idem metiatur uterque somnus, illud tamen ordine inverso metitur. Quandoquidem id quod est terminus *a quo* in somno naturali, est terminus *ad quem* raptus; et e contra id quod est terminus *a quo* raptus, est terminus *ad quem* somni naturalis. De hoc iam, ut diximus, egimus loco citato (187) cum Abulensi, in cap. XIII *Genesis,* quaest. 356 et 400 (188) et cum D. Bernardo, *serm. 52 in Cant.* (189). Breviterque modo dicimus quod somnus mysticus seu raptus incipit ab anima quae prorsus in Deum absorpta sensus deserit, ex qua desertione oritur sensuum suspensio. Somnus naturalis incipit a sensibus externis, cuius suspensionis vis transiens ad sensus internos illos quandoque absolute, quandoque ex parte ligat, ita ut vel nul-

(186) passim; cf. num. 1, 2, 3 et 17; cf. etiam disp. 18, quaest. 1, num. 2.

(187) Cf. Disp. 18, quaest. 1, num. 2.

(188) *Opera omnia,* ed. 1613, t. I, p. 298ª et 317ª.

(189) *Sermones in Cantica Canticorum,* sermo 52; Migne, P. L., t. 183, col. 1029-1033.

latenus, vel perfecte sentire non valeant. Quibus sic ligatis, impeditur intellectus ut perfectum iudicium habere queat.

Hic est huius utriusque somni processus. Hincque provenit quod in raptu cum elevatio incipiat ab intellectu, vi fortissima animam ad superiora rapiente, deserit eo ipso anima sensus, sine quorum tumultuosa inquietudine mens vividius efficaciusque deditur caelestium contemplationi. Tam longe est ut sensuum suspensio obesse possit menti in raptu constitutae, eo quod potius prosit, ut visum est. In somno autem naturali alienatio, quae, ut diximus, incipit a sensibus, causatur ex vaporum copia; qui eo ipso hebetat suspenditque sensus externos ne suas sensationes eliciant. Intrantesque internorum sensuum territorium, eos vel ex toto, vel ex parte ligant (190). De quo plura a nobis dicta sunt disputatione antecedenti. Viderique debet D. Thomas, I^{a} part., quaest. 84, art. 8, ad 2, qui rem istam profundissime ac clarissime docet. Nos autem haec diximus ut clarius discrimen versans inter utrumque somnum cognoscatur et etiam ut hinc exsurgat multiplex nostri asserti probatio, qua absdubio probatur etiam illud antecedens positum numero 96.

100. Probatur secundo conclusio a ratione sic: Etenim anima in raptu habet contemplationem et amorem perfectissimum. Ergo et libertatem. Antecedens certum est vel apud sententiam oppositam. Et consequentia probatur: Si in raptu non daretur libertas, vel esset ob defectum perfecti iudicii ex parte intellectus, vel quia Deus imprimeret lucem necessitantem potentias, vel quia obiectum necessario raperet ad se intellectum et voluntatem, aut denique quia intellectus nequit perfecte cognoscere non resolvendo suam cognitionem in sensibilia, quae sunt principia suae cognitionis. Atqui nil horum obstat quominus in raptu detur perfecta libertas. Ergo haec datur in raptu. Consequentia bona est. Et maior quattuor partibus constat, quae licet vere partes non sint, eo quod aliquae coincidunt, illas tamen claritatis gratia veluti diversas proposuimus. Et quidquid de hoc sit, ad ea quae in maiori continentur, reduci debet implicatio quam invenit sententia adversa ut concedat in raptu libertatem; nec aliud ex omnibus quae accurate allegat, colligere fas est. Quadrimembrem minorem quoad omnes suas partes probare aggredior et in earum probationibus plura quibus assertum suadetur, reperiuntur.

Probatur ergo minor quoad primam partem. Ubi datur perfectissimus actus intellectus, quantum est ex vi huius, datur perfectum iudicium rationis. Ergo si in raptu datur perfectissimus actus intellectus, ut nemo negat, datur et perfectum rationis iudicium. Probatur antecedens primo: quia causa auferens perfectionem iudicii in raptu auferret pariter perfectionem cognitionis; nec percipere possum quid possit in raptu tollere iudicium perfectum, quod pariter actus perfectionem non auferat; ergo si conceditur perfecta cognitio, etiam perfectum rationis iudicium concedendum est. Probatur secundo antecedens: non stat perfectissima cognitio quin habeat id quod ipsa nata est habere spectans ad perfectionem ipsius cognitionis; sed cognitio in raptu habita a viatore nata est dicere perfectum iudicium et hoc ad ipsius perfectionem spectat; ergo. Consequentia formalis est et maior videtur per se nota. Probo minorem: ad perfectionem cognitionis hominis viatoris spectat quod sit actio humana et hoc nata est habere illa cognitio quatenus a viatore elicitur; sed sine iudicio perfecto, quod eo ipso dicit dominium et indifferentiam, non stat actio humana; ergo. Bona est consequentia et maior est certa. Est enim proprium hominis viatoris quod procedat cum indifferentia et dominio supra suos actus; in hocque differt a brutis, ut vidimus quaestione hac, §. 2 (191); et ex inibi fuse dictis liquet veritas minoris.

(190) Hae duae ultimae phrases sic in ed. 1730 inveniuntur.

(191) In ed. 1730 legitur : « §. *1* ».

Probatur tertio idem antecedens : quia licet posset, aegre tamen, concipi quod cognitio sit summe perfecta et simul careat aliquo quod nata est habere et ad eius perfectionem spectat, cum illa perfectio et carentia illa a diversis principiis provenirent; attamen quod idem sit simul principium illius sublimis perfectionis et carentiae illius perfectionis exactae ab ipsa cognitione, est prorsus dissonum et inintelligibile. Hoc verificaretur, si illud nostrum antecedens non esset verum. Ergo. Maior est per se nota; et minor facile probatur. Contemplatio in raptu habita habet a raptu quod sublimis et perfectissima sit, ut cum omnibus scholasticis et mysticis concedis; sed per te eadem contemplatio habet a raptu quod sit sine perfecto iudicio, sine dominio, sine indifferentia, sine libertate; ergo ab eodem raptu habet eadem contemplatio quod sit perfectissima et quod careat perfectione.

101. Quoad secundam partem probatur minor principalis: Quia lux illa necessitans ad contemplationem non requiritur ex parte contemplationis, nec ex parte contemplantis; ergo nullum fundamentum adest ut talis lux necessitans adstruatur. Patet ista: quia sine revelatione speciali aut auctoritate urgenti nequit negari causae liberae quod libere et ex perfecto iudicio rationis operetur. Nec ordinem quem regulariter cum causis secundis observat Deus, mutatum dicere debemus. Est autem modus regularis quo Deus ducit hominem, quod libere illum ducat et ex dominio operetur. Unde sine revelatione aut auctoritate cui aequum sit obtemperare, non est admittenda lux illa necessitans. Illam posse a Deo infundi non est dubium. Quod autem illam de facto infundat, non constat, ut vidimus numero 73. Eoque stare debemus modo quo Deus se habet cum hominibus. Antecedens pro prima parte probatur : quia ex parte contemplationis nec quoad perfectionem, nec quoad vehementiam ipsius exigitur illa lux, cum sciamus dari perfectiorem contemplationem et vehementiorem extra raptum. Ut enim pluries tradidimus, in animabus perfectissimis quae perfectissima ac fervidissima contemplatione gaudent, raptus et extases cessavere. — Nec proderit dicere quod illa lux necessitans exigitur a contemplatione quae habetur in raptu. Nam hoc et est petitio principii et est idipsum quod negamus. Si namque contemplatio quae est in raptu, illud peteret, vel esset ratione contemplantis, et hoc pertinet ad secundam partem antecedentis; vel ratione contemplationis, et hoc est quod negat haec solutio; vel ratione raptus, et hoc negat nostra conclusio.

Probatur antecedens pro secunda parte: quia gratia non destruit naturam; sed natura contemplantis est libera; ergo lux illa pro extatica contemplatione impertita non adimit libertatem contemplantis. — Deinde: Paroemia illa communissima, nimirum: « gratia non destruit naturam, quinimmo perficit illam », debet verificari de illa luce ad contemplationem cogente. Rogo nunc: in quo perficit lux illa naturam? Quod ut probe dignoscatur, rogo sic: id in quo haec lux naturam perficit, estne privative proprium ipsius? An aliis supernaturalibus favoribus commune? Si primum, nihil invenio in ea luce privative proprium ipsius, nisi quod sit sine iudicio perfecto rationis, sine libertate, sine merito contemplatio ab ea procedens. Et hoc asseris quod est naturam perficere? O perfectio ab iis qui indesinenter Deo placere et merita pro aeternitate accumulare satagunt, neutiquam appetenda! Si hoc est naturam causae liberae perficere, quid erit talem naturam destruere? Secundam partem dilemmatis eligi a te non potest. Secus enim aliae gratiae etiam cogerent contemplantem extra raptum.

102. Quoad tertiam partem probatur minor principalis: quia si aliquod obiectum necessitaret ad contemplationem extaticam, vel necessitaret relate ad cognitionem perfectam sui ipsius, vel relate ad cognitionem imperfectam; neutrum habet locum in contemplatione extatica;

ergo a nullo obiecto necessitatur. Maior certa est: quia obiectum non necessitat nisi vel perfectissime cognitum, vel cognitum ita imperfecte ut pene non cognoscatur propter cognitionis imperfectionem, undecumque proveniat illa imperfectio. Minor pro secunda parte est evidens: quia contemplatio extatica est cognitio perfectissima, ut de se et ex dictis constat. Pro prima parte probatur: quia extra visionem beatificam nulla datur contemplatio quam Deus ut obiectum trahat necessario; sed contemplatio extatica de qua loquimur, non est clara Dei visio; ergo. Cetera constant et maior probatur: tum ex supra adducto theologorum proloquio, nimirum: extra visionem beatam nullum obiectum dari quod voluntatem cogat vel ad illud amandum, vel ad non retrahendum quamcumque aliam potentiam motam ab ipsa ab illius obiecti cognitione. Tum etiam, et inde provenit, quia contemplatio abstractiva, quantumvis perfecta sit, nunquam cognoscit bonitatem ac perfectionem obiecti prout in se est. Eoque illud obiectum cognoscit taliter quod nullum motivum impediens cessationem ab illa cognitione repraesentari valeat voluntati. Ergo haec non necessitatur ad amandum illud obiectum, nec ad non retrahendum intellectum ab illius contemplatione.

103. Quoad ultimam et praecipuam partem probatur principalis minor multipliciter. Primo, quia, iuxta auctorem sententiae oppositae, contemplatio supernaturalis affirmativa quae habetur per species acquisitas, fit cum concursu phantasiae; ergo cum anima rapitur per species acquisitas, fit cum concursu phantasiae; ergo cum anima rapitur ex impetu huius contemplationis, poterit intellectus perfecte iudicare. Probo istam: Eatenus per te nequit intellectus in raptu habere perfectum iudicium de obiecto contemplato, quatenus non potest tunc redire ad singulare sensibile nec per se, quia non est singularium; nec per sensus, quia ligati sunt. Sed in casu posito, te annuente, non est ligata phantasia, quae sane singularium sensibilium est. Ergo illa contemplatio, etsi in raptu habeatur, est cum perfecto iudicio, libera et meritoria.

Declaratur hoc. Etenim ligatio sensuum externorum non extemplo arguit ligationem phantasiae; secus enim omnis contemplatio extatica, ex eo quod sensus externos ligat, fieret sine phantasiae adiutorio; quod sententia opposita negat, reservans illud privilegium independentiae a phantasia contemplationi negativae. Ergo stando in principiis sententiae oppositae, si anima rapitur ad contemplationem affirmativam, etsi sensus externi ligati sint, cum iam munus suum obierint et species quas ministrarunt, in phantasiae thesauro reserventur, poterit intellectus media phantasia, tunc non suspensa, ad cognitionem illorum singularium sensibilium redire. Quae philosophia adeo nobis certa est ut illa motum credam auctorem cum quo disputo, ut exciperet hanc etiam contemplationem a generali illo asserto denegante libertatem contemplationi in raptu habitae, praeterquam illi privilegiatae de qua agit citato capite 6 (192). Hincque

Probatur secundo ultima pars illius minoris: Secundum principia a nobis propugnata praecedenti disputatione, nulla datur contemplatio hominis pure viatoris, in quantum huiusmodi, quae non sit per conversionem ad phantasmata. Ergo omnis contemplatio hominis viatoris, sive extra, sive in raptu habeatur, est cum perfecto iudicio rationis. Antecedens liquet ex ibi fusissime dictis; et consequentia patet ex iis quae immediate dictabamus.

Probatur tertio et urgenter: Resolutio generalis alicuius quaesiti respicere debet id quod generale est et non quod particulare, hoc enim est regulae generalis exceptio. Sed in casu praesenti quod ge-

(192) THOMAS A IESU, C. D., *De contemplatione divina*, lib. VI, cap. 6; *Opera omnia*, ed. 1684, t. II, pp. 194b-195b.

neraliter evenit, est quod in raptu conservetur libertas procedatque cum iudicio perfecto homo contemplans in raptu. Ergo. Probo minorem: Generalissimum est quod contemplatio hominis viatoris sit infra fidem; quod si aliqua proponatur quae supra fidem sit, postquam hoc cum fundamento constet, erit contemplatio illa irregularis, subindeque regulae generalis exceptio. Sed omnis contemplatio infra fidem ex perfecto iudicio et cum libertate est. Ergo. Maior videtur certa; et minor probatur: nam, ut supra vidimus ex D. Thoma, fides est libera; ergo contemplatio quae infra fidem est, libera est.

Ad haec: Ut recte vidit P. Suarez (193), post raptum recordatur quis aliquorum quae in raptu cognovit et non solum recordatur se illa cognovisse, verum et credidisse; eoque non deliberat an credere debet vel non credere, sed ut prius in raptu credita cognoscit et retinere curat. Ergo in raptu erga illa omnia quae credidit, libertatem ac perfectum iudicium habuit: quia implicat credere sine iudicio perfecto et libertate.

Probatur quarto: Omnis contemplatio hominis viatoris vel est cum phantasmatibus, vel sine illis. Ergo omnis contemplatio hominis viatoris, etiam in raptu, est cum perfecto iudicio rationis. Antecedens est per se notum. Et consequentia probatur: quia si contemplatio est cum cooperatione phantasiae, media ipsa potest intellectus redire ad singularia sensibilia, prout diximus in prima et secunda probatione huius ultimae partis illius minoris. Si vero contemplatio est a phantasmatibus independens, eo ipso non indiget sensibus intellectus ut perfectum iudicium habeat. Tuncque cognitio ipsius nullum prorsus commercium dicit cum sensibus, nec ab ipsis initiata est; unde non est cur debeat ad eos determinari.

104. Probatur ultimo conclusio ratione innixa auctoritati Seraphicae nostrae Doctricis, *super Canticum,* capite suo 6 (194): Etenim anima in raptu habet contemplationem heroicam et sublimissimam. Ergo tunc meretur; eoque libera est. Antecedens a nemine negatur; et probatur consequentia: prorsus absonum videtur quod Dei benignitas evehat animam ad tam heroicam contemplationem et quod toto illo tempore nihil mereatur; ergo meretur.

Hoc discursu solent nostrates assertum nostrum probare; quorum vestigiis inhaerentes nos quoque illo utimur, addentes talem discursum esse efformatum a nostra Seraphica Doctrice, quae loco citato, §. *Pero puede aver duda* (195), sic ait: *Dubitari tamen potest si cum anima adeo extra se et absorpta sit, ut nihil suis potentiis operari posse videatur, quomodo potest mereri?* Videsne eandem difficultatem quam prae manibus habemus, excitatam a caelesti hac Magistra? Audi qualiter illam determinet. Supponit egregio magisterio aliquos proposito dubio respondere denegantes animae ad raptum evectae libertatem; eorum tamen resolutionem et fundamenta non admittens, mentem propriam revelat in hunc modum (196): *Ex alia parte videtur impossibile Deum sic honorare animam, ut ipso illius exaltationis spatio tempus terat et nihil toto illo tempore mereatur. Non est credibile.* Haec est almae nostrae Matris resolutio, quam eodem capite non semel confirmat. Primo (197), exemplo sanctissimae Deigenitricis, quae angelo nuntiante ac respon-

---

(193) *De religione,* tom. II, tract. IV, lib. II, cap. 19, num. 20; ed. Vivès, t. XIV, p. 205ᵇ.

(194) *Conceptos del amor de Dios,* cap. 6; ed. crit., t. IV, pp. 257-262.

(195) §. *Entiendese* in ed. crit., t. IV, p. 259 : *Porque estando tan fuera de si, y tan absorta, que ninguna cosa puede obrar con las potencias; ¿ como habia de merecer ?*

(196) l. c., pp. 259-260: *¿ Pues es posible que la hace Dios merced tan grande, para que pierda el tiempo y no gane nada en El? No es de creer.*

(197) l. c., §. *¡ Oh secretos de Dios !,* p. 260.

dente (198): *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obrumbrabit tibi,* nihil aliud investigare ausa est, sed humili resignatione respondit (199): *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum.* Quibus sanctissimam Virginem meruisse nefas foret dubitare. Huic ergo sanctissimo exemplari comparat Doctrix sancta meritum quod lucratur anima ad raptum elevata. Scit illius animae potentias quibus merita sibi comparat, absorptas esse. Scit etiam quod anima tunc meretur. Quomodo autem haec fiant? Se ignorare fatetur exclamans (200): *O arcana caelestia! submittamus intellectum nostrum, cogitantes caecum esse ad Dei magnalia percipienda.*

Confirmat postmodum §. *Pero declaremos* (201) hoc ipsum hisce verbis: *Aperiamus modo qualiter in animabus ad raptus ebrietatem evectis Deus ordinet caritatem. Quandoquidem illae ignorant ubi tunc temporis fuerunt et quomodo tot deliciis affluentes placuerunt Domino, etc.* Si ergo ad raptum evectae hae animae *placuerunt Domino,* igitur liberae tunc fuerunt. Secus enim Deo non placerent. Subindeque *Credendum est Deum haud passurum quod anima ad raptum elevata ipsi displiceat, dum in ipso raptu est; quin potius ipsi animae praesto erit illam instruens, ut sic magis in ipsa complaceat* (202). Si ergo Deus animam raptam instruit *ut sic magis in ipsa complaceat,* evidens est animam tunc esse cum advertentia ad recipiendam divinam instructionem illaque sic uti ut suo Dilecto placeat. Quod sine libertate est impossibile.

Hoc ipsum prosequitur eodem capite alma Doctrix, cuius propriam sententiam esse sententiam quam modo propugnamus, certissimum videtur ex omnibus dictis. Inter quae maxima reflexione digna sunt illa verba quae iam exscripsimus (203): *Ut tempus terat. Para que pierda tiempo.* Ex quibus evidentissime demonstratur in opinione sanctissimae Theresiae idem prorsus esse quod anima in raptu non sit libera ac quod *(pierda tiempo) tempus terat.* Quod negat sententia opposita. Sed affirmat expertissima Theresia. Et hoc nobis sufficit, et cuique sat esse debet, ut idipsum affirmemus.

105. Dices: Ergo D. Paulus totum illud tempus perdidit quo raptus est usque ad tertium caelum. Probas consequentiam: toto illo tempore non meruit, nec fuit liber: implicat enim meritum atque libertas in Deum facialiter contemplantibus; ergo.

Respondetur negando consequentiam. Primo: quia D. Paulus in raptu *habuit habitum fidei: non tamen habuit actum,* ait D. Thomas, quaest. 13 *De verit.,* art. 3, ad 11 (204). Anima autem elevata ad raptum non solum habet habitum fidei, sed etiam actum. Unde libertatem habere debet et esse sic disposita quod ei nullatenus meritum repugnet. Ex quo oritur (et negatur secundo consequentia) quod D. Paulus licet tunc fuisset in statu habendi libertatem, actus tamen libertatis erat tunc sibi impossibilis propter obiectum necessitans, nimirum essentiam divinam quam facialiter intuebatur. Anima vero in raptu posita et est in statu suae libertatis, et aliunde non habet unde illi repugnet libertatis exercitium; quod vel ipsa opposita sententia fatetur, conce-

(198) *Luc.,* c. I, v. 35.

(199) *Ib.,* v. 38.

(200) l. c., p. 260: *¡Oh secretos de Dios! Aqui no hay más de rendir nuestros entendimientos y pensar que para entender las grandezas de Dios, no valen nada.*

(201) §. *¡Oh, Señora mia;* p. 260; *En otras almas podránlo entender cada uno, como Dios lo quiere dar a entender, que muy claro podrá ver si ha llegado a recebir algo de estas mercedes, semejantes [a] esto que dice la Esposa:* Ordenó en mí la caridad. *Porque no saben adónde estuvieron, ni cómo en regalo tan subido contentaron al Señor, [ni] qué se hicieron, pues no le daban gracias por ello.*

(202) Cf. *ib.,* §. *¡Oh alma;* p. 261: *De creer es, que no consentirá que le descontente a tal tiempo, sino que la ayudará a lo que ella no supiere para contentarse de ella más.*

(203) Cf. *ib.,* §. *Entiendese,* p. 260: *Para que pierda el tiempo.*

(204) Ed. Vivès, t. XV, p. 5ᵇ.

dens aliquos raptus, rarissimos tamen, in quibus anima libere contemplatur. Si ergo anima rapta et est in statu merendi, et nihil incompossibile habet cum merito et libertate actuali, non ita consonum divinae largitati ac benignitati est ipsam honorare auferendo ab ea quod libere et meritorie operetur.

Negatur tertio consequentia et est praecipuum discrimen: quia D. Paulus ex una parte habebat praesens obiectum ipsius potentias necessitans, ut dictum est; et aliunde cedebat in utilitatem communem quod tale obiectum videret: quia non raptus fuit *ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis,* ait laudatus D. Thomas ad 8 (205). Quocirca ut testificatio beatitudinis ab ipso facta omnibus foret proficua, debuit ipsam beatitudinem experiri, Deum videns; cum quo actu incompatibilis est libertas, ut dictum est. Nec in hoc aliquid divinae benignitati derogatum est: quia licet Paulus tunc non mereretur, habebat praemium, nempe ipsam visionem Dei. Nec etiam Paulus perdidit illud tempus in quo non meruit. Tum quia, ut modo dicebamus, fruebatur Deo. Tum etiam, quia in obsequium utilitatis communis in tempore illo non meruit. Nil horum reperitur in anima rapta, ut intuens deprehendet. Unde in raptu libere operatur mereturque.

106. Replicabis : Sancta Mater nostra Theresia, capite citato, §. *Pareceme aqui* (206), comparat animam in raptu positam cum auro in manu artificis collocato, quod artifex hic inde movet et figurat, ipso mere passive se habente. Ita ergo, ait alma Doctrix, est anima rapta in manu Dei, quin motum aut operationem habeat, sicut nec aurum in aurificis manu habet de se operationem aut motum. Ergo anima in raptu libera non est.

Respondetur sanctissimam Doctricem iis verbis non negare dominium quod supra suos actus habet anima quae in raptu est, sicut nec negat quod habeat suos actus et non mere passive se habeat, sicut aurum quod nec libere nec necessario operatur. Exemplum illud auri tenet et quidem omnigena proprietate quantum ad hoc quod anima, divinae voluntati penitus conformis, nihil aliud exoptat sibi aut aliis nisi quod Domino placuerit. Unde nihil aliud iis verbis traditur nisi quod David docuit *Psalm.* 84, v. 9 (207): *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus, quoniam loquetur pacem in plebem suam.* Audire, nihil aliud vult, sed ipsa auditio libera est, meritoria est. Vide quae diximus disputatione 7 a numero 79.

Ut autem haec penitius comprehendas, audi D. Bernardum verba illa Davidis aperientem sic: *Pacem, pietatem, iustitiam Deus in nobis loquitur, nec talia cogitamus ex nobis, sed audimus in nobis.* Non negat sanctus Doctor quod pacem et alia quae a Deo audimus, cogitemus; sed quod *cogitemus ex nobis.* Et hoc ipsum est quod Seraphica Doctrix dicit inibi de anima in raptu, quae absdubio motus et operationes habet, sed tales quales ipsi a Deo inspirantur specialissime. Intima unione felix illa anima Sponso dilectissimo adhaerens, illum et audit, et loquitur; verum talis conditionis est locutio, ut dici queat auditio. Tum quia ex iis est quae inibi auditione percepit. Tum etiam, quia adeo suavis et pacifica est, quod potius videatur auditio. Audiens tamen et loquens anima in raptu posita libere ac meritorie procedit.

Visne scire quid anima in raptu posita audiat et loquatur? Audi expertissimum Bernardum, *serm. 45 in Cantica* (208), dicentem: *Verbum, et anima habent linguas suas quibus se alterutrum allo-*

(205) Tom. cit., p. 5ª.

(206) *Op. cit.*, §. *Paréceme a mi;* ed. crit., t. IV, p. 261.

(207) In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 8* ».

(208) *Sermones in Cantica Canticorum*, serm. 45, num. 7-8; Migne, P. L., t. 183, col. 1002-1003: *Spiritus est Verbum, spiritusque anima, et habent linguas suas, quibus... indicent. Et Verbi quidem lingua ... quae hanc non habet, et non potest ipsi ullatenus sermocinatio esse cum Verbo. Ergo hujuscemodi linguam suam cum Verbum movet, volens... Vivus est enim sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae et spiritus* (Hebr., IV, 12). *Et rursum cum suam*

quantur, praesentesque indicent. Verbi lingua, favor dignationis eius : animae vero devotionis fervor. Elinguis est anima, atque infans, quae hunc non habet, et non potest illi esse sermocinatio cum Verbo : ergo cum huiusmodi linguam suam movet, volens ad animam loqui, non potest anima non sentire. Vivus est ergo sermo Dei, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae. Et rursum cum suam linguam anima movet, Verbum latere multo minus potest, non solum quia ubique praesens, sed quia, nisi ipso stimulante, devotionis lingua minime ad loquendum movetur. Verbum ergo dicere animae, pulchra es, et appellare amicam, infundere est unde amet et se praesumat amari. Audi etiam D. Gregorium, lib. V *Moralium,* cap. 20 (209), textum *Iob.,* cap. IV, v. 12: *Quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius,* sic pro praesenti materia declarantem : *Venas superni susurri auris cordis furtive suscipit, quia subtilitatem locutionis intimae afflata mens, et raptim, et occulte cognoscit: nisi enim se ab exterioribus desideriis abscondat, interna non penetrat. Occultatur autem, ut audiat. Et audit, ut occultetur; quia et subtracta a visibilibus invisibilia conspicit, et repleta invisibilibus visibilia perfecte contemnit.* Haec ergo est occupatio animae in raptu cum illa promptissima resignatione quam exemplo illo auri docet sanctissima Theresia.

§. VIII. Argumenta ab auctoritate.

107. Plurimis iisque gravissimis auctoritatibus rationibusque in nostram conclusionem procedit Ven. N. Thomas a Iesu (210), quibus certe non occurrit non nemo nobiscum sentiens qui simul et semel ad omnia obiecta respondet praemissis aliquibus, quae si cum obiectis conferas, reperies quam sine fundamento dictum ab eo auctore sit numero suo 61 (211): *His suppositis, pervia est ad argumenta solutio.* Illis suppositis, nec *pervia est ad argumenta solutio,* nec umbram solutionis, suppositis illis, invenies. Difficiliora sunt quae a Thoma de Iesu opponuntur, subindeque non ea facilitate enodantur. Aliter procedendum nobis est singulisque respondendum, et utinam pro meritis respondere possimus; sunt enim aliqua sanctorum testimonia adeo perspicua, ut licet non dubitemus de illa proferentium opinione, componere tamen cum illorum nostraque opinione quae in obiectis auctoritatibus dicunt, summe arduum ac pene insuperabile censemus sine recursu ad illud non inusitatum principium, nimirum locutos fuisse in opinione probabili aut quod ea scripserunt ut summam efficaciam luminis rapientis ponderarent. Haec solum praemittimus. Et ad argumentorum solutiones accedentes, in primis afferemus sanctorum auctoritates, postmodum theologorum, post haec Divi Thomae, qui Princeps theologorum est isque sanctissimus, ultimo argumenta proponemus.

108. Arguitur ergo *primo* a sanctorum Patrum auctoritate. Et *in primis* D. Augustinus lib. XII *super Genesim ad litteram,* cap. 15 (212), expresse docet quod propter bonam animi affectionem in vigilia solet in somno meritum reperiri. Sicque ait evenisse Salomoni qui dormiens Deo placuit, non quia tunc mereretur, sed ob desideria praecedentia. Hancque fuisse mentem sancti Augustini

anima movet, Verbum latere multo minus poterit; non solum quia ubique est praesens ,sed propter hoc magis, quod, nisi ipso stimulante, devotionis lingua minime ad loquendum movetur.

8. *Verbo igitur dicere animae,* pulchra es, *et... unde et amet, et se...*

(209) *Moralium* lib. V, cap. 29 (Rec. 30), num. 51; Migne, P. L., t. 75, col. 706: *Venas susurri superni auris cordis... penetrat. Et occultatur...*

(210) *De contemplatione divina,* lib. VI, cap. 5; *Opera omnia,* ed. 1684, t. II, p. 190ª-194ᵇ.

(211) Auctorem hic anonyme designatum, quamvis diligenter inquisitum, invenire non potui.

(212) *De Genesi ad litteram libri duodecim,* lib. XII, cap. 15, num. 31; Migne, P. L., t. 34, col. 466: *Propter illam ergo affectionem animae bonam, etiam in somnis quaedam ejus merita clarent. Nam etiam dormiens Salomon...* — In ed. 1730 legitur: « *cap. 14* »; apud Thomam a Iesu vero, l. c., p. 190ª, legitur: « *cap. 14 et seqq.* »; hoc enim argumentum, sicut et sequentia, a Thoma a Iesu mutuatus est Ioseph a Spiritu Sancto.

testatur D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 154, art. 5, ad 1; et in IV *Sent.*, dist. 9, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1 (213).

Respondeo: ita esse quod in somno naturali inveniri solet, raro tamen propter supra dicta, meritum intuitu actuum praecedentium.Et hoc est quod D. Augustinus docet; in quo nobis minime contrariatur. Exemplum illud quod de Salomone affert, exemplum est, et ut aliquid in exemplum afferatur, sat est quod sit probabile. Et hoc in casu praesenti ad duo referri potest. Primo ad hoc quod Salomonis somnus fuisset solum naturalis, quod ab aliquibus assertum constat ex supra dictis. Secundo, ad hoc quod somnus ille fuisset extaticus; et prout sic non allatum fuit ab Augustino in exemplum suae doctrinae. Ut quid enim ad suadendum id quod dicit de somno corporeo, adduceret raptum? Quod si de raptu ipso intelligendum esse contendas, permittam, dummodo nihil aliud intendas nisi quod locutus fuit iuxta illam opinionem quam supra a D. Thoma audivimus. Unde ex data auctoritate nihil certum habemus, nisi quod Augustinus doceat in somno reperiri quandoque meritum virtute actuum praecedentium. Hoc scimus ab Augustino assertum; in quo nobis nullatenus contradicit, ut patet ex iis quae diximus supra.

109. *Secundo* opponitur nobis idem Augustinus inibi (214) dicens D. Petrum non fuisse liberum in illa extasi quam *Act.*, cap. X (215), passum esse refertur. Et ratio est: quia in illa visione deceptus est S. Petrus, *Putans ea ipsa, quae in disco demonstrabantur, tanquam vera animalia.* Vidit sanctus Apostolus linteum illud de quo supra egimus, in qua visione denegatur Apostolo libertas, quia haec non stat sine perfecto iudicio, nec hoc cum deceptione quam, iuxta Augustinum, passus est D. Petrus putans esse vera animalia quae solum repraesentative animalia erant.

Hoc est praecipuum ac veluti unicum principium sententiae adversae. Hoc se munit, hoc nos invadit, hoc denique est in quo totam suam fiduciam constituit. Et sane suspicor si tantus vir aliquid arcanum intendat mihi incognitum: quia non video quid deceptio intellectus contrarium retrudat cum libertate voluntatis. Si diem crastinum festivum reputo, quamquam reipsa festivus non sit, servilibus vacans pecco. Venator, si feram quam hominem reputavi, ne fratrem occidam, non occido, mereor. Si hominem quem, inspectis omnibus, reputavi feram, occidero, haud delinquam. Si hominis, etiam perditissimi, statuam sancti alicuius imaginem sine crimine reor, cultum illi exhibens religiose procedo. In his omnibus vel probe, vel prave operans, liber absdubio sum.

Modo ergo inquiro: Iudicium praecedens quamcumque ex dictis operationibus est perfectum, necne? Pro eius perfectione militat quod operatio voluntatis ad ipsum subsecuta est prorsus libera. Verum enimvero cum perfectum sit cui nihil deest in illa linea in qua perfectum est, illud iudicium non esse perfectum inde constare videtur quod tantum distat a perfectione quantum interest inter verum et falsum. Extemplo tibi concedam illud iudicium, in se falsum, esse verum operanti. Quocirca potest actum liberum regulare. Hinc tamen inferam: ergo aliud est quod iudicium sit perfectum in se et, ut ita dicam, physice, ac quod sit perfectum operanti seu moraliter. Quandoquidem iudicium illud quod moraliter est perfectum in esse iudicii, non est in esse iudicii physice perfectum. Quibus motus, suspicor aliquam aequivocationem latere inter nostram contrariamque sententiam, qua non detecta, dissidium dirimere impossibile iudicamus.

Audax imprudentissimus forem, si hoc litigium mea industria praesumerem finiendum. Nunquam tale in mentem meam venisse potes credere. Unum tamen ha-

(213) Ed. Vivès, t. X, pp. 223^{b}-225^{a}.

(214) *De Genesi ad litteram libri duodecim*, lib. XII, cap. 14, num. 30; Migne, P. L., t. 34, col. 465: *Putans...* — Cf. THOMAS A IESU, l. c., p. 190^{a}.

(215) v. 10 sqq.

bere pro comperto quis potest (quod iam alibi a nobis dictum et ingeminatum est), nimirum quod sumpta occasione ex iis quae dixero, ostendetur a sapientibus meos defectus corrigere satagentibus qualiter auctoritates sanctorum in contrarium allegatae interpretandae sint; quod hactenus factum non video. Unum eximium Suarez (216) vidi, qui nihil intactum relinquat. At cum praecipua difficultas nobis sit in exponendo mentem D. Thomae, a quo ipse interdum, modeste tamen, recedit, inde est quod multa ardua nobis superanda restent. Adversarius (217) sapientissimus est, in sanctorum Patrum lectione versatissimus. Dimicat nedum rationibus, sed sanctorum ac praesertim D. Thomae testimoniis clarissimis, quorum mens non exponitur rem extremis digitis, quod aiunt, attingendo. Sapientia sancti Augustini ac D. Thomae clamitat in plateis lucidissimis suorum operum docens non dari libertatem sine iudicio perfecto rationis, nec hoc sine sensuum expeditione. Donec haec congrue explicemus, sancti inexplicati manent; adversarius in campo est et nostrum assertum sub tanto scopulorum pondere gemit.

110. Igitur videntes ex una parte discrimen illud quod numero praecedenti tetigimus, iudicii perfecti aut veri in se et operanti, sive physice aut moraliter. Et aliunde considerantes D. Thomam clarissime a nobis adductum edocere quod in somno prophetico seu raptu datur libertas et ipsum sanctum Doctorem ab adversario allegatum non minus perspicue tradere non dari libertatem sine iudicio perfecto, quod dabile non est ligatis sensibus. Hoc ergo duplici motivo ductus, dico quod iudicium perfectum est duplex. Aliud est perfectum perfectione cognitionis, et aliud est perfectum perfectione libertatis. Iudicium perfectum perfectione cognitionis illud voco quod fertur de re prout est in se. Iudicium perfectum perfectione libertatis illud dico quod habet quidquid sufficit ad libertatem.

Plus requiri ut iudicium sit perfectum perfectione cognitionis quam libertatis, ex ipsis terminis constat et liquet ex ipso textu in cuius explicatione sumus. Quandoquidem D. Petrus putans phantasmata quae in linteo videbat, esse vera animalia, non habuit iudicium perfectum perfectione cognitionis: eo quod, ut sic perfectum esset iudicium illud, deberet ad illa animalia in se ipsis terminari et illa prout in se ipsis cognoscere. Hoc autem non habuit illud iudicium: quia ad sola phantasmata brutorum terminatum est. Ast illud ipsum iudicium perfectum fuit perfectione libertatis. Quod patet tum ab effectu, tum a priori. Ab effectu quidem, quia ipse D. Petrus, qui deceptus est putans vere et physice animalia esse quae tantum repraesentative animalia erant, ipsemet edere illa quae bruta existimabat, recusavit dicens (218): *Absit Domine, quia numquam manducavi omne commune, et immundum;* quod si sui compos non esset, neutiquam dixisset; maxime ex suppositione quod propter observantiam legis illa edere noluit, ut supra (219) audivimus a D. Chrysostomo; aut si dicens *absit* confessus est divinitatem Spiritus Sancti, ut inibi vidimus ex D. Ambrosio. Quae advertentiam perfectumque iudicium ac libertatem requirere certissimo certius est. Est ergo verum quod D. Petrus habuit tunc perfectum iudicium perfectione libertatis et non perfectione cognitionis. Patet etiam a priori habuisse iudicium perfectum perfectione libertatis: quia extasis quam patiebatur, supernaturalis erat. Et in huiusmodi extasibus datur iudicium ea perfectione perfectum, ut vidimus ex D. Thoma iamque amplius declaramus.

111. Habemus ex dictis posse quempiam habere iudicium perfectum perfectione libertatis, quod quidem sit imperfec-

(216) *De religione*, tom. II, tract. IV, lib. II, cap. 19-20; ed. Vivès, t. XIV, pp. 199a-212b.
(217) Scilicet Thomas a Iesu.
(218) *Act.*, c. X, v. 14.
(219) num. 80.

tum perfectione cognitionis. In quo autem haec iudicia consistant, aperire debemus. Iudicium perfectum perfectione cognitionis iam vidimus esse iudicium quod terminatur ad rem prout est in se. Quod iudicium dupliciter impeditur: primo ex errore interiecto, quo non habetur iudicium de re prout ipsa est, sed prout a iudicante existimatur. Cuiusmodi sunt ea iudicia quae numero 109 exhibuimus. Secundo impeditur propter sensuum ligationem. Et ratio est: quia licet per phantasiam cognoscatur singulare materiale, non cognoscitur prout est in se, sed prout in phantasmate repraesentatur. Unde quotiescumque et undecumque suspendantur sensus externi sive per somnum naturale, sive per propheticum, non datur iudicium perfectum perfectione cognitionis. Datur tamen in somno extatico (et potest dari in naturali, ut iam dicam) iudicium perfectum perfectione libertatis. Quia hoc iudicium nihil aliud est nisi cognitio certissima habita de re sive in se ipsa, sive in sua imagine seu phantasmate ita perfecte repraesentante rem ut quicumque illud phantasma consideret, rem ipsam se considerare praesumat. Sicut D. Petro evenit et evenit in omni somno prophetico aut raptu, uti docent D. Augustinus (220) et D. Thomas passim.

112. Quod autem sic de re iudicare sufficiens sit ad libertatem, patet primo: quia illa iudicia proposita numero 109 ad libertatem sufficiunt; sed illa iudicia non sunt de re prout est, sed prout existimatur, iuxta ea quae ibi diximus; ergo similiter sat est quod in raptu terminetur iudicium ad phantasma existimatum ut rem cuius est phantasma, ut sufficiens sit pro libertate.

113. Discriminantur autem haec iudicia in eo quod prima causantur ab errore existente in mente. Quandoquidem error est feram reputare hominem et prophanam hominis statuam sanctitatis simulacrum. In somno autem mystico deceptio provenit occasionaliter ab ipsa puritate qua phantasmata repraesentant. Virtute enim gratiae animam rapientis confortantur phantasmata ut possint clare perfecteque repraesentare. Ex qua perfecta repraesentatione provenit iudicium capax regulandi actum liberum voluntatis. Quae doctrina ita nobis evidens est ut prudenter impugnari nequeat. Illam tamen amplius explanare volumus.

114. Itaque contemplatio in raptu habita vel est sine phantasmatibus, vel cum illis. Si primum, nulli dubium quod sit libera: quia tunc non adest illa dependentia a sensibus. Nec sancti loquuntur de hac contemplatione; nec discursus obiecti debent in contemplationem istam militare. Si contemplatio est cum phantasmatibus, sunt illa phantasmata adeo clara et ordinata ut possit intellectus in eis perfectissime cognoscere obiectum et volitionem liberam regulare. Quod autem in raptu phantasmata clara et ordinata sint, ex duplici causa provenit. Primam numero praecedenti dedimus, dicentes illum effectum causari a gratia rapiente spiritum, a qua non videtur repugnans quod phantasmata habeant quod perfectissime ultra suae naturae merita repraesentent. Verum praecipua causa huius perfectae repraesentationis est ipsa phantasmatum natura, quae, si non impediatur, rem ita repraesentant ut possit de illa iudicium illud perfectum efformari.

Diximus « *si non impediatur* » propter id quod evenit in somno naturali. In quo non est naturaliter dabile iudicium perfectum perfectione libertatis: quia tunc sensus ligatur propter evaporationes et fumositates resolutas quibus sensus vel ex toto, vel ex parte ligatur. Si enim motus vaporum multus fuerit, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla phantasmata appareant. Si autem motus vaporum aliqualiter temperetur, apparent phantasmata, sed dis-

(220) *Op. cit.*, cap. 14, num. 30; Migne, P. L., t. 34, col. 465-466.

torta et inordinata. Et si vaporum motus magis adhuc quietetur, non solum apparent phantasmata, sed apparent ordinata, quod contingere solet in fine dormitionis et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum remanet libera imaginatio, verum etiam sensus communis ex parte solvitur, nunquam tamen totus: quia ex aliqua parte non potest non manere ligatus.

115. Haec sunt quae inveniuntur in somno naturali ex D. Thoma, I[a] part., quaest. 84, art. 8, ad 2, desumpta. In quibus quadruplex ligatio a somno proveniens apparet. Prima, in qua ob vaporum multitudinem nulla apparent phantasmata, ut cum quis incipit dormire post immoderatam copiam cibi et potus. Et tunc certum est quod nihil operatur intellectus. Secunda, quando apparent phantasmata, sed inordinata et distorta, ut in febricitantibus. Et tunc aliquid cognoscit intellectus, sed cognitio illa talis est qualia sunt ei subservientia phantasmata. Unde inordinata est. Tertia, cum apparent phantasmata ordinata, quo modo etiam apparent in ultima. Et tunc licet intellectus cognoscat, non tamen valet adhuc perfectum efformare iudicium nec perfectione cognitionis, nec perfectione libertatis. Et hoc ob duplex motivum. Primum expresse a D. Thoma traditum. Secundum ab ipso sancto Thoma insinuatum. Primum est: quod sensus communis vel est ex toto ligatus, vel solum ex parte solutus. Et quamquam sit ex parte solutus, non potest adhuc intellectus perfecte iudicare: quia adhuc discernere nequit inter res et earum similitudines. Secundum, a D. Thoma insinuatum, est: quod tametsi motus vaporum sit modicus, perseverat tamen adhuc motus vaporum; quocirca licet phantasia libera sit, non potest tamen ea claritate procedere ac si motus vaporum foret penitus dissipatus. Ad eum modum quo visus expeditus videre perfecte nequit, si medium sit aliqualiter tenebrosum. Unde nisi miraculose adsit gratia phantasmata elevans, vapores dissipans et supplens quod facturus erat sensus communis, per perfectissimam phantasmatum repraesentationem, dabile non est perfectum iudicium ex parte intellectus.

116. In somno mystico nullum miraculum desideratur ut detur iudicium perfectum perfectione libertatis. Primo: quia in eo phantasia nullis interiectis vaporibus offuscatur. Et ex alia ipsa gratia animam naturaliter rapiens etiam ex natura sua confortat ipsa phantasmata ut taliter iis mediis attingatur obiectum, ut de illo perfecte perfectione libertatis iudicet intellectus, quin sensu communi indigeat ad huiuscemodi iudicium efformandum.

Haec sunt quae immediate ante auctoritates Divi Thomae dictare decreveram; et quia hic in illa inopine incidi, rem iam praeter intentionem inceptam ex animo prosecutus sum. Illis testimonia quae ex adversa parte obiiciuntur, explicare conabor, additis iis quae ab aliquibus, si quae fuerint, ex motivo speciali postulentur. Unde ad textum de D. Petro loquentem redeuntes,

117. Dicimus: quod Princeps Apostolorum in illa occasione deceptionem passus est, putans bruta esse ipsorum brutorum similitudines. Unde non habuit iudicium perfectum perfectione cognitionis. Et hoc est quod ab Augustino ei denegatur. Verum habuit iudicium perfectum perfectione libertatis beneficio impulsus ipsum rapientis, cuius virtute suppletum est id quod sensus communis faceret conducens ad perficiendum illud iudicium. Quod tibi non ita arduum fiet, si consideres non esse theologum (quem sciam) qui non fateatur posse Deum facere quod somno corporali sopitus habeat perfectum iudicium, atque adeo libertatem. Id ergo quod miraculose facit Deus cum illo naturaliter dormiente, dicimus evenire homini rapto sine novo miraculo, sed virtute gratiae somnum illum causantis. Quae ita nobis vera sunt, ut ex eorum consideratione diceremus dari etiam vir-

tute ipsius gratiae rapientis iudicium perfectum perfectione cognitionis. Verum ab hoc abstinemus ob venerationem sanctorum, quorum auctoritates, si hoc asseramus, explicare sine violentia nescimus. Praeterquam quod controversia praesens respicit contemplationis extaticae libertatem, quae distinctione praemissa, ut credimus, sine calumnia salvatur. Et iuxta haec quae his numeris diximus, omnia ab initio huius difficultatis dicta intelligi volumus.

118. *Tertio* opponit nobis Ven. N. Thomas (221) Divum Hieronymum in *Prologo in Habacuc* (222) dicentem: *Qui autem in extasi, idest invitus loquitur, nec tacere, nec loqui in sua potestate habet.* Ubi Doctor Maximus pro eodem reputat esse in extasi aut in extasi loqui et loqui invite. Subindeque idem est quod aliquis sit extaticus ac quod liber non sit ad tacendum, nec ad loquendum.

Discere vellem ab auctore quem anonyme dedimus numero 107, qualiter ab hac auctoritate nos expediri valeamus virtute omnium, vel aliquorum, ut alicuius ex quatuor illis praesuppositis quae facit ut explicet omnes sanctorum auctoritates quas Thomas a Iesu opponit et, quibus praemissis, non renuit dicere: *His suppositis, pervia est ad argumenta solutio.* Ut respondeamus, extemplo supponimus quod si in extasi positus *loquitur invitus,* absdubio *nec tacere, nec loqui in sua potestate est.* Unde manet solum explicandum quod idem sit esse in extasi ac invite loqui. Nec potest intelligi sanctus Doctor de eo qui rapitur dum rapitur: quia agit de eo qui iam in raptu est et in eo *loquitur,* quod activum est; et qui rapitur dum rapitur, mere passive se habet, nec tunc *loquitur.* Similiter non potest intelligi D. Hieronymus de renuentia quam viri spirituales habent relate ad hos favores externos. De quo multoties locuti sumus. Modo hic recursus nobis prodesse nequit: tum quia oppositus est verbis sequentibus *Nec tacere, nec loqui, etc.;* tum etiam, quia illud expressissime non est de mente sancti Doctoris, qui totus ibi est occupatus in ponderatione vehementiae et efficaciae impulsus quo mens Prophetae absorbetur, uti praemisimus eodem numero 107. Ex quibus

Respondetur: quod iuxta mentem D. Hieronymi in extasi positus *invitus loquitur,* hoc est, ita vehementissime impellitur ad loquendum, quod eodem modo procedat quoad infallibilitatem et efficaciam ac si cogeretur a potentissimo ad loquendum. Hincque provenit quod *nec tacere, nec loqui in sua potestate habeat.* Id est, quod infallibiliter ac impetuose impellitur ad loquendum, ut pene expers libertatis videatur ad tacendum et ad loquendum.

Quam doctrinam ut penitius calleas, observa Doctorem Maximum non esse intelligendum de locutione materiali raptorum: supponuntur enim isti a sensibus alienati; unde lingua uti non possunt, nisi ex speciali privilegio aliquis quandoque loquatur aut utatur alio sensu; de quo D. Hieronymus certe non agit, cum loquatur de eo quod evenire solet regulariter extatice alienatis. Unde intelligitur de locutione interna qua cum Deo agit illumque auscultat, iuxta dicta num. 106. Hanc locutionem infusam a Deo esse docent communissime sancti et mystae, non quia intelligant ipsum actum non esse vitaliter a creatura loquente, sed illum denominant ex suo principio, quod penitus infusum est. Ex hac ergo communissima doctrina effulget iam alius modus intelligendi auctoritatem obiectam. Sicut enim contemplatio infusa a principio infuso infusa dicitur, licet ipse actus infusus in se non sit, sic etiam eandem contemplationem seu locutionem prorsus infusam et extaticam a principio non libere, sed necessario recepto et ad eius elicientiam impetu velocissimo movente appellat D. Hieronymus necessa-

(221) l. c., p. 190.
(222) *Commentariorum in Abacuc Prophetam libri duo,* prolog.; *Migne,* P. L., t. 25, col. 1274.

riam. Unde qui in extasi loquitur, invitus loquitur, nec tacere aut loqui habet in sua potestate. Hoc est, sine libertate rapitur et ab hoc principio non libero dicitur contemplatio extatica necessaria.

119. Quarto opponit (223) Divum Bernardum, *serm. II Ascensionis,* in fine (224), dicentem: *Alii trahuntur, qui possunt dicere: Trahe me post te. Alii ducuntur, qui dicunt: Introduxit me Rex in cellaria sua. Alii rapiuntur, sicut Apostolus raptus est ad tertium caelum. Et primi quidem felices: secundi feliciores: tertii felicissimi, qui in profundissima Dei misericordia, quasi quodammodo sepulta iam arbitrii potestate in divitias gloriae in spiritu ardoris rapiuntur.* Ergo qui in raptu est, sepultam habet arbitrii potestatem.

Si dicas: D. Bernardum loqui de iis qui rapiuntur in caelum, sicut Divus Paulus raptus est. Et isti vident clare Deum. Unde nil mirum quod sic rapti non habeant libertatem.

Hoc si dicas, occurrit doctus adversarius (225) dicens Divum Bernardum nunquam censuisse Apostolum in raptu vidisse Deum. Immo contrarium censuisse liquet ex iis quae docet *serm. 31 in Cantica,* post initium (226) et clarius *Ad Fratres de Monte Dei,* prope finem (227). Ergo de raptu extra visionem beatam intelligendus est mellifluus Doctor.

Respondetur: Quidquid sit an D. Bernardus approbet vel non approbet opinionem sustinentem D. Paulum Deum in raptu intuitive vidisse, nunquam nos illam explicationem adhiberemus textui obiecto, in quo sane sermo est de pluribus et non de rarissimo qui ad claram Dei visionem superstes elevatus sit. Unde brevissime et textualiter respondemus : quod anima in raptu posita habet quidem arbitrii potestatem sepultam *quasi quodammodo.* Et haec duo diminuentia non auferunt libertatem, sed confirmant quae diximus solutione posita numero praecedenti.

120. Opponit *quinto* (228) D. Bonaventuram, *De luminaribus Ecclesiae, serm. 2* (229), docentem: *Sola affectiva tunc vigilat, et silentium omnibus aliis potentiis imponit, et tunc homo alienatus est a sensibus: et in extasi positus audit verba, quae non licet homini loqui, quia tantum est in affectu.* Idem docet expresse et late in libro *De septem itineribus aeternitatis,* itin. V, dist. 5 et 6 (230). Eandem doctrinam tradit *De processu religionis,* proces. VII, cap. 18 (231), ubi locutus de visionibus habitis in raptu, ait: *Etiamsi verae sint, tamen per se meritoriae non sunt. Et qui multa talia videt, non est melior: et qui nulla, non est minor: sicut*

(223) THOMAS A IESU, l. c., p. 190[b].

(224) *Sermo II in Ascensione Domini,* num. 6; Migne, P. L., t. 183, col. 304: *Alii enim trahuntur, qui... Et primi quidem felices,...; secundi feliciores,...; tertii felicissimi, qui in... arbitrii sui potestate,...* — Apud Thomam a Iesu, l. c., legitur ut apud Iosephum a Spiritu Sancto.

(225) THOMAS A IESU, l. c.

(226) num. 2; Migne, P. L., t. 183, col. 941.

(227) *Epistola seu Tractatus ad Fratres de Monte Dei,* lib. II, cap. 3, num. 25; Migne, P. L., t. 184, col. 354. — Haec epistola, circa 1145 conscripta, neque S. Bernardum, neque Guigonem I, sed Gulielmum, abbatem Sancti-Theodorici et postea monachum O. Cisters. Signiacensem († 1149), auctorem habet. Cf. ANDRÉ WILMART, O. S. B., *Les écrits spirituels des deux Guigues* in *Revue d'Ascétique et de Mystique,* t. V, num. 18 (Avril, 1924), pp. 144-158.

(228) THOMAS A IESU, l. c., p. 190[b].

(229) *Illuminationes Ecclesiae in Hexaëmeron,* sermo II, §. *Quarta facies;* ed. Peltier, t. IX, p. 39[b]: *... audit « arcana verba,...* — Item in ed. Quaracchi: *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae,* collatio II, num. 30, §. *Haec autem,* t. V, p. 341[b]. — In ed. 1730 legitur: « *De lumino Eccles. serm. 2* », atvero apud Thomam a Iesu, l. c., « *de luminaribus Ecclesiae Serm. 2* ».

(230) Ed. Peltier, t. VIII, pp. 461[a]-463[a]. — Deest in ed. Quaracchi. — Auctor huius opusculi est Rodulphus de Bibraco, O. M.; vide quae diximus t. I, p. 70, nota (11).

(231) Sic in ed. 1730 et apud Thomam a Iesu, l. c. Textus cui hic alluditur, datur in editione Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae,* t. XII, p. 434[a] in *De profectu religiosorum,* lib. II, cap. 76 (al. 75), quod caput 19 (al. 18) processus septimi est. Differentia unius capitis provenit ex eo quod in hac editione caput 55 in duabus partibus dividitur. Consequenter citatio auctoris cum antiquis editionibus congruit. — Hoc opusculum non est S. Bonaventurae, sed Fr. David Augustani; vide quae diximus t. I, p. 63, nota (23). — Deest in editione Quaracchi. — In editione Peltier, l. c., legitur: *Item, quod etiamsi verae sunt, tamen... minor: sicut de miraculis aliquibus.*

est de aliis miraculis. Et cap. 20 (232) eandem materiam versans, inquit: *Aliqui putant esse aliquid magni, quod in se nullius est meriti.* Sentit ergo sanctus Bonaventura in raptu non esse meritum, nec libertatem.

Respondetur: in primo testimonio nihil Doctorem Seraphicum affirmare circa libertatem; nec verbum ibi est quo tale insinuet. Nos autem dicimus: quod si vera est ea Bonaventurae doctrina, de quo disputatione sequenti, in illa contemplatione nec datur, nec dabilis est libertas. Illa enim contemplatio a sola voluntate procedere dicitur, quin intellectus concurrat. Et talem contemplationem non posse esse liberam statuimus supra. Vide quae diximus §. 3 huius quaestionis; et idem et propter eandem rationem dic ad secundam auctoritatem. — Tertia et ultima si in nos militarent,probarent multum; subindeque nihil convincerent. Si namque vera sunt quae in his auctoritatibus continentur, ubi est locuplex illa affluentia bonorum spiritualium quam ex raptu habito lucratur anima, quae ex ipso raptu idonea fit *ad amplissima merita in virtutum actibus, aliisque spiritualibus functionibus comparanda,* ut ait ipse Thomas a Iesu dicto cap. 5 (233)? Dicimus ergo: D. Bonaventuram in iis textibus loqui de visionibus quae in raptu haberi solent; quae certe liberae non sunt habenti, nec signum maioris aut minoris meriti est illas habere aut non habere. Nos autem loquimur de contemplatione ipsa, de hacque dicimus liberam esse ac meritoriam.

121. Opponit *sexto* (234) Richardum de Sancto Victore, super illud *Psal. 4* (235) *In pace in idipsum,* ubi de raptu agens ait (236): *Sicut per somnum exteriorem sopiuntur omnes sensus corporis, sic per hunc de quo loquimur, interioris hominis somnum exuperantem omnes sensus mentis. Simul enim absorbet cogitationem, imaginationem, rationem, memoriam, intelligentiam, etc.* Haec Richardus. Et infert Thomas a Iesu (237): *Ubi igitur erit iudicium, aut libertas in raptu, in quo praedicta contingunt?*

Respondetur: hoc etiam testimonium multum probare. Si namque sensibus mentis evenit in somno interiori quod in somno exteriori contingit corporis sensibus, cum isti nullatenus in somno naturali operentur, sic et illi in somno supernaturali nec libere, nec necessario agent. Quod admittere nefas foret. Dicimus enim quod mens somno extatico absorbetur, quia abstrahitur a modo connaturali quem servat in operando, videlicet ministerio sensuum, qui tunc ligati sunt. Absorbetur etiam propter impetum quo rapitur et affluentiam caelestium deliciarum quibus in extasi saginatur. Hoc tamen nec iudicium, nec libertatem tollit.

122. *Ultimo* opponit (238) diversorum Patrum auctoritates diversas, in quibus loquentes de extasi illam appellant ebrietatem, insaniam, immo et mortem. Si ergo extasis talis conditionis est ut a Patribus dicatur mors, signum est non dari libertatem in extasi.

Respondetur: sanctos Patres maximo fundamento ac proprietate procedere, dum raptum aut extasim mortem dicunt: quia *cum mors sit privatio vitae,* ait D. Thomas, *De verit.,* quaest. 13, art. 4, ad 2 (239), *oportet quod similiter* (ac vivere) *distinguatur: ita quod quandoque designet privationem illius unionis, qua anima corpori unitur ut forma: aliquando vero privationem operum vitae. Unde Augustinus super Genes. ad lit.: « Ab hac vita, inquit, quisque quodammodo moritur: sive omnino exiens de corpore; sive aversus, et alienatus a carnalibus sensibus. »* Est ergo raptus mors animae,

(232) i. e. *De profectu religiosorum,* lib. II, cap. 77 (al. 76); ed. Peltier, t. XII, p. 437[b]: *... magni, quod nullius est in se meriti vel momenti.* — Cf. supra, nota (231).

(233) T. II, p. 194[a].

(234) THOMAS A IESU, l. c., p. 190[b].

(235) v. 9.

(236) *Mysticae adnotationes in Psalmos,* Psalm. 4, v. 9 (apud Migne erronee legitur Ps. XXX); Migne, P. L., t. 196, col. 276: *Sicut autem per somnum... exsuperantur omnes...*

(237) l. c., p. 190[b].

(238) THOMAS A IESU, l. c., p. 190[b].

(239) Ed. Vivès, t. XV, p. 7[b].

quia illam a sensibus segregat. Et hoc est fundamentum quare somnus mysticus mors dicitur. Sicut etiam somnus materialis ob eandem rationem mors dici solet. Dicitur etiam raptus insania et ebrietas propter miros effectus quos causat in anima nonnullam analogiam dicentes cum ebrietate ac insania. O utinam omnes hac ebrietate insaniamus hacque insania inebriemur ! Quo selectioris libertatis sorte decori uberem meritorum segetem comparemus.

123. *Secundo* arguit (240) ab auctoritatibus theologorum. *Primum* (241) exhibet Caietanum, II^{a} II^{ae}, quaest. 173, art. 3 (242), ubi ait veros Dei Prophetas in raptu existentes non prophetare: *Quia indecens est, ut illi, quos Deus docet, et illuminat ad Ecclesiae aedificationem, irrationabili motu se habeant ad propalandum divina mysteria.* Ubi clare docet quod si Prophetae loquerentur dum raptum patiuntur, *irrationabili motu loquerentur;* quod aliunde provenire non potest, nisi ex defectu libertatis. — Item, idem Caietanus, I^{a} Part., quaest. 12, art. 11 (243), probat ex D. Thoma in omni raptu non reperiri iudicium perfectum, quamvis acceptio reperiatur. — *Secundo* refert (244) auctoritatem Bartholomaei de Medina, I^{a} II^{ae}, quaest. 28, art. 3 (245), dicentis: *Extasis dicitur insania, eo quod a proposito, et a libertate amoveat.* — Allegat (246) denique Dionysium Cartusianum, *De laude vitae solitariae,* art. 36 (247), haec scribens: quod anima virtute impulsus illam rapientis supra seipsam elevatur *in tantum, ut non queat (quamvis velit) reniti: ut puta libertate arbitrii iam quasi ad horam suspensa, atque sopita.*

Respondetur ad primam auctoritatem Caietani: quod mens huius eminentissimi theologi est satis perspicua in suo textu et ex littera quam exponit. Ibi enim, de quo iam supra (248) egimus, damnatur error Montani et Priscillae dicentium Prophetas sibi revelata aliis denuntiare ut insanos et amentes, neutiquam intelligentes ea ipsa quae vident et loquuntur, sed quod procedentes veluti arreptitii inordinatis motibus prophetant. Contra hoc delirium procedit inibi D. Thomas (249) et pariter Caietanus (250), dicentes cum Apostolo (251) quod *spiritus Prophetarum Prophetis subiecti sunt* quoad evulgationem seu manifestationem eorum quae perceperant in raptu. Ceterum quoad acceptionem eorum quae divulgabant aut divulgant, non ipsis subiectus est spiritus prophetiae, quin potius ipsi Prophetae prophetiae spiritui subiiciuntur. Et ex his duobus extremis acceptionis et evulgationis nullum nos tangit. Non primum, quia iam quaestione prima determinavimus Prophetae seu ei qui rapitur, raptum non esse liberum. Non secundum, quia cum accepta in raptu evulgantur, iam evulgans non est in raptu, nec posset, si in raptu maneret, illa evulgare propter alienationem a sensibus. Inter haec duo extrema mediat an post acceptionem ille qui in raptu est, iudicet perfecte de iis quae accepit? hoc est, iudicio sufficiente ad libertatem, quamquam non omnia quae accepit, cognoscat, sed aliqua. Immo licet nulla cognoscat, sed solum cognoscat se aliquid accepisse, an hoc perfecte cognoscat? Et hic est totius controversiae praesentis cardo. In quo dicimus: quod perfecte cognoscit ea quae accipit quoad hunc sensum quod, licet neutiquam comprehendat ea quae accepit, cognoscit tamen se ea accepisse. Quod iudicium perfectum esse dicimus perfectione libertatis,

(240) THOMAS A IESU, *De contemplatione divina,* lib. VI, cap. 5, §. *Ex Scholasticis Doctoribus;* t. II, p. 190^{b}-191^{a}.

(241) l. c., p. 190^{b}.

(242) num. 4; ed. Leon., t. X, p. 390^{a}.

(243) num. 4-5; ed. Leon., t. IV, p. 136.

(244) THOMAS A IESU, l. c., p. 191^{a}.

(245) §. *Quid nomen;* Salmanticae, 1578, p. 391^{a}; Duaci, 1619, col. 587.

(246) THOMAS A IESU, l. c., p. 191^{a}.

(247) *De laude et commendatione vitae solitariae,* art. 36; ed. crit., t. XXXVIII, p. 381^{a}: *... reniti, utpote libertate...* — In ed. 1730 erronee legitur: « *art. 26* »; bene vero apud Thomam a Iesu, l. c.,

(248) num. 8.

(249) II^{a} II^{ae}, quaest. 173, art. 3, *Sed contra* et ad 4.

(250) II^{a} II^{ae}, quaest. 173, art. 3, num. 4; ed. Leon., t. X, pp. 389^{b}-390^{b}.

(251) I *Cor.*, c. XIV, v. 32.

quamquam perfectione cognitionis perfectum non sit. De illa auctoritate Caietani ac doctrina sanissima quam ibi inculcat, longa nobis restat disceptatio in quinto praedicabili.

Ad secundam eiusdem Caietani auctoritatem dicas: verum esse quod in raptu non invenitur iudicium perfectum perfectione cognitionis; falsum tamen quod non inveniatur iudicium perfectum perfectione libertatis. Vel dic: non inveniri iudicium perfectum, attenta natura alienationis; haec enim ex se opponitur perfecto iudicio. Inveniri tamen virtute elevantis gratiae. Et hoc est quod nos dicimus. Quoad acceptionem nihil gratia supplet: eo quod alienatio a sensibus non solum non obest, quinimmo prodest ut caelestia recipiantur. Et hoc est discrimen quod inter acceptionem et iudicium ponderat ibi contra Scotum Caietanus (252), traditque inibi et multis aliis in locis D. Thomas, de quo supra actum a nobis est.

Ad auctoritatem Medinae dicas id quod ipse in simili dubio ibidem dixit nosque retulimus numero 75, videlicet: *Hoc nullus explicare, ut par est, poterit, nisi qui rem ipsam expertus fuerit. Et ideo huius rei expositionem doctioribus relinquentes, etc.* Vel dic ea phrasi impetum contemplationis extaticae denotari, iuxta dicta initio huius §.

Ad Cartusianum respondetur eodem modo. Vel dic ipsum loqui de anima prout rapitur. Tunc enim verificatur quod interdum anima recusat raptum admittere; illum tamen impedire non valet, ut supra (253) vidimus ex Seraphica Matre nostra. Quod si aliquid aliud Dionysius velit, ab eo non sumus.

124. *Tertio* arguit (254) ex D. Thoma, cuius plurima eaque gravissima testimonia allegat. Illa omnia transcribere non est opus; curabimus tamen nihil omittere in quo difficultatem aliquam specialem contineri videamus. Ad tres classes reducere debemus omnia ab ipso allata testimonia. In prima collocantur ea in quibus sine tergiversatione docet quod, ligatis sensibus, non potest homo habere perfectum iudicium. Ad secundam pertinent ea in quibus assertive docet quod ratio cur homo a sensibus alienatus habere non potest perfectum iudicium rationis, est quia decipitur, iudicans similitudines seu phantasmata rerum esse ipsas res quarum sunt similitudines seu phantasmata. Ad tertiam classem spectant ea in quibus sua data doctrina usus, illam applicat ad casus particulares. Aliquod vel aliqua ad unamquamque ex dictis classibus spectantia afferemus, ut sic nihil difficultatem continens intactum relinquamus.

125. *Primum* testimonium est ex quaest. 28 *De verit.*, art. 3, ad 6 (255), ubi ait D. Thomas: *In somno potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium, vel voluntas. Cuius ratio est: quia ad intellectum duo pertinent, scilicet percipere, et iudicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur, quin aliquid percipiat vel ex his, quae prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat: vel ex illustratione alicuius substantiae superioris, ad cuius perceptionem intellectus dormientis est habilior, propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatibus quietatis. Unde dicitur Iob., XXXIII: « Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo. Tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina. » Et ista est causa praecipua, quare in somnis praevidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo; eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostrae cognitionis: iudicium enim fit per resolutionem in principia. Unde de omnibus oportet non iudicare secundum id,*

(252) I^a, quaest. 12, art. 11, num. 4; ed. Leon., t. IV, p. 136^a.
(253) num. 9.
(254) THOMAS A IESU, *De contemplatione divina*, lib. VI, cap. 5, §. *Denique accedat; Opera omnia*, t. II, pp. 191^a-194^a.
(255) Ed. Vivès, t. XV, p. 320^b: *In somno autem potest...* — Cf. THOMAS A IESU, l. c., p. 191^b.

quod sensu accipimus, ut dicitur in III Coeli, et mundi.

126 (256). Huic textui addimus alium ex IV *Sent.*, dist. 9, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, ad 2 (257), ubi ait Angelicus Doctor: *Mens humana habet duos respectus, unum ad superiora, quibus illustratur; alium ad corpus, a quo recipit, et quod regit. Ex parte illa, qua anima a supernis accipit, per somnium non ligatur, imo magis libera redditur, quanto fit a corporalibus curis magis absoluta. Et ideo ex influentia divini luminis aliqua de futuris percipere potest dormiens, quae vigilans scire non potest. Ex parte autem illa, qua a corpore recipit, oportet, quod ligetur quantum ad ultimum iudicium, et completum, ligatis sensibus, a quibus eius cognitio initium sumit. Quamvis etiam eius imaginatio non ligetur, quae immediate species rerum ei subministrat.*

Eandem doctrinam repetit Doctor sanctus pluribus aliis in locis a sententia contraria memoratis. Sed quia difficultatem non addunt his quae dedimus, praetermittimus. Et quia posset quis imaginari D. Thomam solummodo denegare libertatem in raptu, dum iste habetur in somno, et non in vigilia, ideo sequentia subiicimus, quae hoc nullius momenti esse demonstrant.

127. Quaest. 13 *De verit.*, art. 1 (258), statuit Angelicus Doctor raptum dicere violentiam. Contra quod obiicit sic (259): *Deus non est causa, quare homo sit deterior,...: sed bonum hominis est secundum rationem vivere, et voluntarie operari,...: ergo cum violentia sit contraria voluntario, et bonum rationis evacuet,... videtur, quod divinitus non fiat in homine aliqua violenta operatio contra naturam.*

Quod argumentum sic solvit (260): *Ad 5 dicendum, quod opus hominis ex hoc, quod habet bonitatem meriti, exigit quod sit secundum rationem, et voluntatem. Sed bonum, quod ei confertur in raptu, non est huiusmodi. Unde non oportet, quod procedat ex voluntate humana, sed sola* (261) *virtute divina.*

Clarius autem locutus videtur in II *ad Corinth.*, cap. XII, lect. 1 (262), ubi agens de eo quod raptui ex natura sua competit, inquit: *Sciendum, quod modus naturalis humanae cognitionis est, ut cognoscat simul per viam mentalem, quae est intellectus, et corporalem, quae est sensus. Et inde est, quod homo non habet in cognoscendo liberum iudicium intellectus, nisi quando sensus fuerint in suo vigore vere dispositi absque aliquo ligationis impedimento; alias, cum impediuntur, etiam iudicium intellectus impeditur, sicut in dormientibus patet. Tunc ergo homo efficitur extra se secundum cognitivam, quando removetur ab hac naturali dispositione cognitionis, quae est, ut intellectus ab usu sensuum, et sensibilium rerum abstractus ad aliqua videnda moveatur.* Patet igitur quod, iuxta D. Thomam, in nullo raptu datur libertas, sive in somno, sive in vigilia detur.

128. Dedimus aliquot testimonia in quibus D. Thomas docet non dari libertatem in raptu, sive in somno, sive in vigilia eveniente; modo exhibeamus ex ipso Angelico Doctore motivum cur libertas raptui denegetur. Quod motivum non est aliud praeter illud quod multoties diximus, nimirum quod homo alienatus a sensibus, sive dormiat, sive vigilet, deceptionem patitur, iudicans species seu similitudines rerum esse ipsas res cuius sunt similitudines. Verba sancti Doctoris quaest. 12 *De verit.*, art. 3, ad 2 (263), exhibeo : *In somno igitur,* ait, *ligatis*

(256) Designatio numeri deest in ed. 1730.

(257) Ed. Vivès, t. X, p. 224: ..., *quamvis imaginatio ejus non ligetur, quae immediate ei species rerum subministrat.* — Cf. THOMAS A IESU, l. c., pp. 191b-192a.

(258) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 634b-637b. — Cf. THOMAS A IESU, l. c., p. 192a.

(259) Arg. 5; ed. Vivès, t. XIV, p. 635a: ... *Cum ergo violentia sit contraria voluntario, et donum rationis... aliqua violenta elevatio contra naturam.*

(260) Ad 5, p. 637a: ... *exigit ut sit...*

(261) « *sola* » deest in ed. 1730; adest vero apud Thomam a Iesu, l. c.

(262) Ed. Vivès, t. XXI, p. 153. — Cf. THOMAS A IESU, l. c., p. 193a.

(263) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 604b-605a: *In somno*

sensibus exterioribus, interiores vires quasi quietae ab exteriorum sensuum tumultibus, magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu, et imaginatione ex illustratione divina, vel angelica. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet quodammodo resolvere omnia, de quibus iudicamus. Et quia in somno ligati sunt sensus, non potest esse perfectum iudicium, nisi quantum ad aliquid; cum homo decipiatur, intendens rerum similitudinibus tanquam rebus ipsis.

Haec sunt testimonia sancti Thomae spectantia ad primam et secundam classem positas numero 124 et ipsa sine ulla prorsus ponderatione ostendunt ingens fundamentum quod sententia opposita habet in Divo Thoma. Et etiam quod non exponuntur generali quadam ac superficialissima explicatione, qua explicans ipse sese salebra inexplicabili implicatum manifestat. Igitur

129 (264). Ad primum textum positum numero 125 multipliciter respondetur. Primo dicendo quod excessive probat. Si namque de somno mystico loquamur, ut par est, durissimum est dicere quod in illo non convertitur voluntas ad Deum sicut et intellectus. Dissidium est, an necessario, an libere convertatur? Quod autem convertatur negari non potest. — Secundo respondetur: quod eo loci agit D. Thomas de libero arbitrio prout requiritur ad iustificationem impii. Et tale liberum arbitrium in raptu non dari fatemur. Quod ut percipias, observa liberum hominis arbitrium sumi posse dupliciter. Primo, secundum quod correspondet homini iuxta suum connaturalem modum operandi eo utenti. Secundo, ut convenit homini tali libero arbitrio utenti supra modum sibi connaturalem. Quae divisio fundatur in doctrina Divi Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 1, ad 3. Homo dum utitur libero arbitrio iuxta modum sibi connaturalem, libere operatur, licet si opus sit salutare, indigeat auxilio gratiae; hoc tamen gratiae auxilium non extrahit hominem a suo connaturali operandi modo. Dum autem utitur libero arbitrio supra suum naturalem modum operandi, libere etiam operatur. Verum hic modus libere operandi talis conditionis est, ut non sit in manu ipsius, etiam ex gratia regulari operantis, propter ipsius excessum tum respectu naturae, tum respectu gratiae ordinariae. Unde nunquam potest homini imputari quod sic non utatur libero arbitrio suo. Ad rem ergo. Dum impius iustificatur, utitur libero arbitrio iuxta suum connaturalem modum; si namque impius adultus eo non utatur ut iustificetur, ipsi imputabitur. Hic autem modus utendi libero arbitrio non adest in somno materiali, ut de se patet; nec in mystico, ut etiam liquet. Uti ergo impium libero arbitrio iuxta suum connaturalem modum est illo uti prout hoc dependet ab intellectu dicente actualem dependentiam a sensibus. Subindeque dabilis non est usus liberi arbitrii correspondens modo naturali operandi in homine, si hic sit alienatus a sensibus. In somno materiali dabilis etiam est liberi arbitrii usus, sed per miraculum. Et in somno mystico, sed per gratiam extraordinariam. Et uterque hic usus liberi arbitrii non est qui ad impii iustificationem exigitur. Secus enim ipsi imputabile non esset quod non iustificaretur; sicut imputabile non est quod non rapiatur aut quod dormiens non mereatur. Hunc reor esse D. Thomae sensum, considerata materia cui doctrinam illam applicat. Sicque constat discrimen inter sapientiam quam in somno recepit Salomon, de quo ibi agitur, ac gratiam qua in sui iustificatione impius fulget. Et textus quem ibi allegat sanctus Thomas ex Philosopho, ostendit se de libertate iuxta modum connaturalem habita agere, quam cognovit Philosophus; non de miraculosa aut ex gratia extraordinaria, quam Philosophus non cognovit.

---

igitur ligatis exterioribus sensibus, interiores... intellectu vel imaginatione... oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus;... Quia igitur in somno ligati sunt sensus,... — Cf. THOMAS A IESU, l. c., p. 191^{b}.

(264) Designatio numeri deest in ed. 1730.

Respondetur tertio : Divum Thomam denegare in actu iudicium perfectum perfectione cognitionis, quam requirit ut voluntas operetur libere libertate correspondente modo naturali operandi hominis; non autem denegare iudicium perfectum perfectione libertatis, miraculose haberi possibilis in somno materiali et quae virtute gratiae phantasmata ex natura sua confortantis habetur in raptu, iuxta ea quae superius diximus explicuimusque.

Respondetur quarto: Divum Thomam illi argumento sexto triplicem solutionem adhibere, quarum prima est (265): *Ad 6 dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo, ut dicatur, quod somnus ille, in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis; sed somnus prophetiae, de quo habetur Num., XII: « Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, aut per somnium loquar ad eum. » In hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur.* Quod iam supra adductum a nobis est et ponderatum. Mox solvit secundo D. Thomas argumentum solutione quae nobis obiicitur. Qua in re inquirere vellem a sapientissimo adversario, prius obtenta venia, an liceat sic citare D. Thomam? Ratio dubitandi est: quod Angelicus Doctor tripliciter illud argumentum solvit. Prima solutio, quam modo dedimus, destruit adversarii positionem; quam fundare secundam permittimus; debuisset tamen thomista egregius explicare D. Thomam prima solutione solventem argumentum. Quod nos facere conati sumus secundae solutionis sensum aperientes et prima assertum nostrum probantes.

130. Ad secundum textum ex numero 126 respondemus sicut ad praecedentem. Et adeo perspicue loquitur in illo D. Thomas de somno corporali, ut nec ratione doctrinae quam tradit, nec ratione materiae quam ibi versat cuique illam doctrinam applicat, intelligi queant ibi dicta de somno extatico. Quod si tenaciter intendas doctrinam illam esse generalem pro omni alienatione a sensibus, unde etiam quae est in raptu comprehendit; licet hoc tuae tenacitati permittamus, exponimus D. Thomam de iudicio perfecto perfectione cognitionis. — Adde sanctum Doctorem loqui de intellectu *ex illa parte, qua* (266) *a corpore recipit.* Unde etiam si nobis opponeretur, esset solum respectu contemplationis acquisitae. Quandoquidem ad contemplationem infusam nihil *a corpore recipit* intellectus praeter phantasmata, quae in casu quo D. Thomas loquitur, non absunt, ut liquet ex ultimis verbis textus obiecti.

131. Eodem modo explicantur alia eiusdem sanctissimi Praeceptoris testimonia; quorum non meminimus, quia novam aliquam difficultatem non habent. Nec illam solutionem quam in fine numeri illius 126 insinuavimus, approbamus. Quod enim raptus eveniat in vigilia aut in somno, nihil refert ut libertas meritumque in ipso reperiantur. Ad duos textus numero 127 positos respondetur; et primo ad primum, qui nullatenus est de re praesenti. Ibi enim D. Thomas agit de natura raptus, quem docet inferre violentiam. Contra quod obiicit: quod de natura hominis est non coacte, sed libere operari; ergo raptus non infert violentiam homini. Ad quod respondet : quod de conceptu hominis, ut differt a brutis, est quod libere operetur libertate correspondente suo naturali modo procedendi. Per quod non negatur quod valeat elevari ad operandum supra suum modum connaturalem; quod tunc fit, quando a sensibus alienatur, in quo stat violentia raptus; non in eo quod homo iam in raptu positus contempletur, sed in eo quod ad sic contemplandum rapiatur. Videatur littera D. Thomae tum loco citato; tum et II^a II^{ae}, quaest. 175, art. 1. Et invenietur hanc esse mentem sanctissimi Praeceptoris.

Ad secundum textum ex eodem numero 127 respondemus idipsum quod praece-

(265) *De veritate*, quaest. 28, art. 3, ad 6; ed. Vivès, t. XV, p. 320^b: ... *apparebo ei, vel per somnium*...

(266) In ed. 1730: « *quae* » pro « *qua* ».

dentibus dictum est. — Adde quod D. Thomas inquit: *Sciendum quod modus naturalis humanae cognitionis est, etc.* Nos autem loquimur de modo supernaturali humanae cognitionis. Doctrina qua inibi utitur D. Thomas, propriissima est pro modo naturali cognitionis humanae; haec enim procedit *simul per vim mentalem, quae est intellectus, et corporalem, quae est sensus.* Unde, ligato sensu, implicat iudicium perfectum regulans actum liberum libertate correspondente modo naturali operandi hominis. At modus supernaturalis humanae cognitionis non dependet nisi a phantasia. Eoque, ligatis sensibus, vi raptus, datur humana supernaturalis cognitio libera libertate correspondente modo quo homo supra modum sibi connaturalem operatur. Quod habet homo a lumine rapiente et phantasiam confortante.

132. Ad textum ex numero 128, fatemur illud esse motivum deceptionis, nimirum quod sensus expediti non sint. Ceterum non eo ipso quod deceptio detur, implicat libertas, ut vidimus num. 109. Et etiam D. Petrus in raptu deceptus est, reputans bruta esse brutorum similitudines. Et tamen legi reveritus edere recusavit. Unde in raptu, cum detur gratia supra modum connaturalem hominis procedens, suppletur dependentia exercita a sensibus, quae solum indispensabilis est pro libertate iuxta modum connaturalem. Manet tamen aptitudinalis dependentia, quae homini viatori essentialis est. Et nihil in hoc datur speciale, quod non reperiatur in somno naturali, dum ipso sepultus elevatur miraculose ad intelligendum. Quod enim in somno corporeo fit media virtute miraculosa, hoc idem fit in contemplatione extatica virtute impulsus rapientis. Discriminantur tamen in eo quod somnus naturalis non est causa illius libertatis, sed virtus illa miraculosa quae dormienti infunditur. Ast in contemplatione extatica ipsa virtus somnum infundens causat illam perfectissimam contemplationem et eam libere ac meritorie causat.

133. Tertia classis auctoritatum in nos ex D. Thoma obiectarum, iuxta dicta numero 124, comprehendit eas in quibus ad aliquos speciales casus applicat sanctus Thomas doctrinam illam quae nobis opposita videbatur. Opponit ergo primo (267) Doctorem Angelicum, I^{a} II^{ae}, quaest. 113, art. 3, ad 2, dicentem: *Unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiae illuminari, etc.* Ubi clarissime docet sanctus Doctor quod sine completo motu liberi arbitrii potest recipi donum sapientiae. Loquitur de somno Salomonis et in illo negat Salomoni completum motum liberi arbitrii. — Similiter (268) locutus de eodem somno Salomonis II^{a} II^{ae}, quaest. 154, art. 5, ad 1 et in IV *Sent.*, dist. 9, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, ad 1 (269), docet ipsum non habuisse libertatem in illo somno.

Respondetur ad primum idipsum quod diximus numero 129, in fine. Idem enim est argumentum, cui D. Thomas triplici solutione respondet. Et sapientissimus adversarius illam eligit quae sibi prodest, alia alto silentio sepulta. Ad duplicem alium textum dicimus esse unicum: quia uterque articulus idem inquirit; eadem est utriusque resolutio, quae illo eodem argumento impugnatur et utrobique eadem est argumenti solutio. Illa tanquam probabili usus est sanctus Doctor. Quod pro quaesito illius utriusque articuli satis superque fuit.

§. IX. Argumenta a ratione.

134. Emensis quae ad auctoritates spectant, restat nonnulla argumenta a ratione petita proponere ac enervare. Arguit ergo a ratione *primo* sic (270): Gra-

(267) THOMAS A IESU, l. c., p. 191^{b}.
(268) *Ib.*, p. 192^{a}.
(269) Ed. Vivès, t. X, p. 224^{a}.

(270) THOMAS A IESU, *De contemplatione divina*, lib. VI, cap. 5, §. *Neque mirari; Opera omnia*, t. II, p. 194^{a}.

tia non invertit naturam, quam decorat. Sed hominis natura nequit perfectum iudicium habere sine usu sensuum externorum. Ergo, his ligatis, non habet homo iudicium perfectum.

Respondetur: hominem esse aptum ad operandum iuxta modum sibi connaturalem; et etiam habere capacitatem ut elevetur ad operandum supra modum sibi connaturalem. Sub prima consideratione non habet iudicium perfectum sine sensuum expeditione. Sub secunda non indiget tali sensuum usu ad iudicium perfectum perfectione libertatis, ut dictum est. Et certe nonnullam admirationem incutit quod sententia opposita adeo dependentem a sensibus nostram libertatem ponat, cum, uti recte observat Pater Suarez (271), libertas nostra talem dependentiam, ut minus adeo indispensabilem, non dicat. Nec hoc quod est elevare hominem ad operandum libere libertate modum naturalem operandi superante est naturam hominis invertere, sed illi infundere id cuius capax est. In quo nemo prudenter dicet inveniri naturae inversionem aut destructionem. Et instatur argumentum. Quia homo, sua natura attenta, contemplatur accipiendo a rebus et sensibus utendo ut species accipiat a rebus; cum quo non pugnat, nec est naturae humanae destructio quod homo habeat species non a sensibus, sed a causa superiori influxas. Si ergo hoc potest homo ex gratia illi species infundente sine sensibus, qui illi dati sunt ut ab iis sua cognitio initietur, cur eiusdem gratiae ope non poterit perfecte iudicare perfectione ad libertatem requisita sine ipsis sensibus, qui ipsi homini dati sunt ut ad ipsos eius cognitio resolvatur? Maius quid esse sine sensibus iudicare quam accipere fateor. Sed sicut illud minus fieri valet a minori gratia, sic et a maiori fieri posse dicimus istud maius. Maxime cum utrobique eadem ratio militet. Videlicet, quod dependentia exercita a sensibus nec in accipiendo, nec in iudicando est essentialis.

135. Arguitur *secundo* (272) : Raptus causat violentiam in ratione. Ergo ratio in raptu operatur necessario. Antecedens liquet ex raptus definitione. Et consequentiam probat noster Ven. Thomas (273): quia nihil aliud datur in quo explicetur violentia quam rationi raptus infert, nisi in eo quod non valeat intellectus perfectum iudicium habere, ligatis sensibus externis; ergo.

Confirmatur (274) : In raptu ligatur ratio. Ergo non potest perfecte iudicare. Ergo non est libera. Cetera liquent et antecedens probatur primo (275) : quotiescumque ratio decipitur, ligatur; in raptu decipitur; ergo ligatur. Consequentia formalis est. Et utraque praemissa probatur. Et primo maior : nihil aliud intelligitur per ligationem rationis nisi quod non valeat efformare perfectum iudicium; quoties ratio decipitur, hoc evenit; ergo. Deinde probatur minor: in raptu nequit ratio discernere inter res et rerum similitudines, existimans similitudines rerum esse ipsas res, ut saepius diximus; ergo.

Probatur secundo antecedens (276) : Quoniam ex nimia attentione animae ad unam operationem debilitatur alia ipsius animae operatio. Ergo ex nimia attentione animae in raptu ad operationem sive partis affectivae, sive cognoscitivae sequitur debilitatio rationis. Ergo sic debilitata nequit iudicium perfectum efformare.

Respondetur argumento, concesso antecedenti, negando consequentiam; ad cuius probationem nego antecedens. Violentia quam rationi raptus infert, in nullo alio consistit praeterquam in eo quod avellatur ab usu sensuum, quibus naturaliter utitur in contemplatione. Ab hoc ergo usu sensuum avelli est ipsi quodammodo violentum. At separatus ab ipsis

(271) *De religione*, tom. II, tract. IV, lib. II, cap. 29, num. 9; ed. Vivès, t. XIV, p. 211[b].
(272) Cf. THOMAS A IESU, l. c., §. *Huius praetera;* t. II, p. 193[a].
(273) l. c.
(274) Cf. THOMAS A IESU, l. c.
(275) l. c. et §. *Quare ergo*, p. 193[b].
(276) Cf. l. c., §. *Potest etiam*, p. 193[b].

virtute impulsus rapientis, virtute eiusdem impulsus perfecte iudicat ac meretur, ut multoties diximus.

Ad confirmationem respondetur: ligationem rationis posse intelligi dupliciter. Uno modo, ita ut ratio ligetur relate ad actus imperfectos. Alio modo, ita ut ligetur quoad actum perfectissimum. Actus perfectissimus intellectus est ille quem in raptu habet. Actus imperfecti sunt discursus, meditatio, inquisitio. In raptu fatemur cum Ven. Mag. Gracian in *Annotationibus* ad *cap. 6 super Canticum* Seraphicae Matris nostrae (277), intellectum ligari quoad illos actus imperfectos. Ex quo enim clarissima lux illum rapiens in ipsum irruit, suspenditur intellectus ne possit inquirere, neve discurrere aut meditari queat. In quo sensu expertissima Mater nostra (278) et alii scientiae spiritualis magistri dicere solent: intellectum tunc temporis nihil operari, hoc est, glossat laudatus Gracian, nihil operatur inquirendo, discurrendo, meditando. Seu, ut docet noster Extaticus Doctor (279), nihil operari de suo seu iuxta modum sibi naturalem, non autem supra modum connaturalem sibi. Nec hoc est aliquid speciale in intellectu; etiam voluntas ligata tunc est, quatenus suspenditur ab actibus specialibus amoris et unico, uniformi ac intensissimo actu in Deum fertur. Ceterum quod intellectus (sicut nec voluntas) in raptu positus ligetur quoad actum perfectissimum quo Deum intensissime contempletur, nec verum est, nec probabile. Perfecte iudicare ac libere procedere spectant ad actum perfectum intellectus et voluntatis. Unde falsum est quod in raptu ligetur rationis iudicium aut libertas.

Ad primam probationem antecedentis respondetur distinguendo maiorem: *ligatur,* si deceptio radicetur in causa non supernaturali, concedo. Si a causa supernaturali occasionetur, nego maiorem. Deceptio mentis queit originari a natura, ab infirmitate vel a daemone. Quae omnia unico verbo expressimus per ly *causa non supernaturali.* Cum ergo ab hac causa non supernaturali originatur mentis deceptio, illa utique ligatur ne perfecte iudicet. At si a causa supernaturali occasionetur deceptio, tunc non ligatur ratio, ut iudicet perfecte perfectione libertatis. Discrimen iam supra assignavimus: nimirum, quod gratia potest elevare mentem supra id quod menti convenit secundum suum modum connaturalem operandi. Unde potest exercitam mentis dependentiam (aptitudinali conservata) a sensibus intermittere aut suspendere et facere quod sine illorum usu iudicet perfecte perfectione libertatis. Ad quod requiri dominium supra naturam fatemur; quod dominium a gratia haberi clarum est.

Causa non supernaturalis non potest ita separare mentem ab usu sensuum, quod illam elevet ad perfecte operandum sine illorum usu. Quod clarum est in daemone et aegritudine, et clarius in somno naturali. Eo enim natura, somno interiecto, suspendit sensuum usum, ut anima, ligatis viribus rationalibus et sensitivis, tota applicetur ad lineam virium naturalium. Quocirca si, intermisso usu sensuum, animam elevaret ad contemplandum, superflue sensus suspenderet; cum iam anima nequiret unice vegetativis facultatibus insudare. Est ergo verum quod causa non supernaturalis potest quidem ligare sensus, attamen ex hac ligatione non solum non habet anima quod contempletur, quin potius ne contempletur ligatur. Causa supernaturalis separat etiam mentem a sensibus; et taliter separat, quod suppleat modo dicto exercitam dependentiam quam imperio naturae habet a sensibus intellectus coniunctus. Unde sine illis potest hic perfecte iudicare.

---

(277) HIERONYMUS A MATRE DEI (GRACIAN), C. D., *Conceptos del amor de Dios,* Annotaciones sobre el cap. 6, §. *Aunque parece;* Bruselas, 1611, p. 140. — Cf. etiam *Dilucidario del verdadero espiritu,* parte II, cap. 8, §. *Pero porque;* Madrid, 1604, fol. 102*v*.

(278) passim. Cf, v. gr., *Conceptos del amor de Dios,* cap. 6, §. *¡Oh palabras* y *¡Oh alma;* ed. crit., t. IV, pp. 259 y 261.

(279) passim.

136. Dices: Raptus non solum causatur per virtutem divinam, verum etiam per defectum virtutis seu per virtutem non divinam. Sed causatus a virtute non divina ita mentem rapit, ut auferat libertatem. Ergo potiori iure causatus a virtute divina, quae absdubio potentior est. Ergo falsum est quod sola gratia habeat dominium supra naturam. Haec secunda consequentia est contra immediate dicta. Prima impugnat assertum deduciturque ex praemissis, quarum maior est expressa D. Thomae, lectione citata ex II *Epistola ad Corinthios* (280); ac insuper tam ipsa quam minor edocetur ab eodem sancto Doctore II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 2, ad 2. Verba supra dedimus et in ipso articulo clarissima sunt.

Respondetur, concessis praemissis, negando utramque consequentiam. Nos non negamus quod per virtutem non divinam causetur raptus libertatem auferens. Nec hoc a virtute divina posse fieri diffitemur. Quod dicimus, est quod sola virtus divina queit facere quod sine usu actuali sensuum valeat mens hominis perfecte iudicare. Et etiam dicimus quod, licet Deus valeat auferre ab homine libertatem, non est iuxta modum benignitatis divinae quod hominem adeo elevet ut nihil operetur in Dei obsequium cedens aut ad spiritualem hominis viatoris utilitatem conducens. Per quod patet ad singulas propositiones obiectionis propositae.

137. Ad secundam probationem antecedentis ex numero 135, quam iisdem fere verbis nostri Thomae a Iesu posuimus, dicimus nos plane ignorare quid illa probatione intendat doctus Pater. Quod enim ex nimia attentione animae circa unum debilitetur et interdum auferatur attentio ipsius animae circa alias operationes, doctrina certissima est, quam multoties ex D. Thoma tradidimus. Ast ipse Angelicus Doctor docet illam doctrinam intelligendam esse de operationibus quae natae sunt se impedire. Si vero operationes non se invicem impediant, nulla ligatio adest. Quocirca diximus operationes animales non impediri per contemplationem vehementem. Quod si hoc ita est in operationibus animae non se impedientibus, quid dicendum erit de operationibus animae sese reciproce foventibus ac iuvantibus? Plane animam ab his operationibus non abstrahi certum est. Unde cum certo certius sit quod intellectus voluntasque reciproce se in suis operationibus fovent, fit consequens quod vehemens intellectio non minuit aut debilitat, sed roborat volitionem et econtra.

Ad haec : Quaenam est illa operatio lineae cognoscitivae per cuius nimiam attentionem impeditur attentio animae circa actus rationis? In raptu potentia cognoscitiva quae operatur, est intellectus et phantasia. Immo in sententia opposita solus intellectus operatur. Si ergo solus intellectus est potentia cognoscitiva in raptu operans, quomodo in raptu ex nimia attentione animae ad operationem lineae cognoscitivae ligatur ipse intellectus?

Rursus: In raptu ex nimia attentione animae ad volitionem debilitatur ratio. Ergo tantum potest attentio ad volitionem crescere quod ratio simpliciter ligetur; atque adeo quod nullatenus operetur. Quod similiter verum erit de voluntate. Subindeque dabitur in raptu intellectio sine volitione et volitio sine intellectione. Indidemque tanta esse poterit attentio animae in raptu circa illam operationem cognoscitivam ex attentione ad quam debilitatur seu ligatur ratio ne perfecte cognoscat, ut ratio penitus ac simpliciter ligetur similiterque voluntas. Unde dabitur in raptu anima operans sine voluntate et intellectu. Atque haec sunt quae nos non satis percipere faciunt verba huius theologi. Quidquid autem sit de hoc,

Respondemus ad secundam probationem illius antecedentis: quod ex nimia attentione animae ad unum debilitatur alterius operatio, quando haec est impeditiva illius, ut liquet in inquieta operatione sensuum relate ad otium contem-

(280) cap. XII, lect. I, §. *Tertio;* ed. Vivès, t. XXI, p. 153^{a}.

plationis. Si vero operatio unius non impedit aliam, non est cur una per nimiam ad aliam attentionem suspendatur aut debilitetur per se loquendo, ut patet in exemplo apposito virium naturalium seu vegetabilium. Si vero una operatio foveat aliam, repugnat quod per nimiam attentionem ad unam alia aut debilitetur, aut impediatur. Ut liquet inter phantasiae operationem et operationem intellectus. Quod idem et urgentiori motivo reperitur inter intellectum et voluntatem. Unde nullum fundamentum adest ut ratio ligari in raptu dicatur.

138. Arguitur *ultimo* (281): Anima in raptu posita nequit, quandiu raptus durat, cessare a contemplatione. Ergo libera in raptu non est. Antecedens liquet ex terminis: esse enim in contemplatione extatica et simul ab illa cessare pugnant. Et consequentia probatur: libertas vel est quoad specificationem, vel quoad exercitium; neutram habet voluntas in raptu, ex quo a contemplatione cessare nequeat; ergo. Minor pro utraque parte certa est. Quandoquidem quod non potest ab actu cessare, necessitatum est ad non cessandum ab actu. Unde illud exercitium est ei necessarium in eoque includitur quod non possit ponere actum contrarium. Subindeque qui sic necessitatus est, nec quoad specificationem, nec quoad exercitium est liber.

Hoc solo argumento posset controversia praesens sine termino durare, si ea quae circa libertatem concernit disputaremus. Nihil minus in animo nostro est. Supponenda hic sunt nostrae libertatis principia, tam illa quae contra acatholicos catholicis certa sunt, quam ea quae thomistis certa sunt contra theologos alios. Et ob hoc forsan et quia, re bene inspecta, nullas alias vires habet argumentum praeter illas quas ei conferunt nostratum ac nobiscum sentientium responsiones, N. Thomas a Iesu, qui dubium hoc alta meditatione ac studio discussit, huius argumenti nec minimam mentionem fecit. Unde breviter ab illo nos expedire promittimus, offeremus tamen prius unius vel alterius theologi solutiones, ut lector eligat quod maluerit.

139. In primis noster Antonius ab Annuntiatione in suis *Quodlibetis,* in eorum III, art. 4, a num. 41 (282) respondet voluntatem in raptu esse liberam: quia eius obiectum non adaequat voluntatis capacitatem, unde ex hac parte nihil obest quominus possit a contemplatione cessare. — Si obiicias: Ergo poterit tunc voluntas peccare. Negat (283) consequentiam: quia non est idem, ait, esse liberum ac peccare posse, ut patet in Deo tam in propria quam in aliena natura subsistente et in primo actu libertatis angelicae; et etiam a priori ex Divo Thoma, III part., quaest. 34, art. 3, ad 1. — Si inquiras: Qualiter illa voluntas potest in raptu mereri, si nequit peccare? Respondet (284) diversissimum quid esse posse mereri ac peccare posse. Quod probat exemplo Christi Domini et ex D. Thoma, quaest. 16 *de malo,* art. 4, ad 20 (285). — Si dicas: ad libertatem requiri potestatem omittendi illum actum qui libere fit; ergo si ille actus est praeceptus et voluntas in raptu potest ab illo cessare, potest utique in raptu peccare. Respondet distinctione illa thomistis familiarissima sensus compositi ac divisi, quam non applicat raptu, sed praecepto, in quantum adimplendo in raptu.

Ex quibus habemus quod libertas concessa animae extatice contemplanti est perfectissima illa libertas quae semper in Deo reperitur et in angelis non semper, sed in primo creationis instanti. Est libertas immunis a mixtura influxus in culpam. Est libertas secundum sua praedicata essentialia. Si autem inquiras an hic auctor voluntatem in raptu liberam quoad specificationem esse adstruat, nihil tibi

(281) Cf. THOMAS A IESU, l. c., §. *Ex dictis* et §. *Secundo infertur,* t. II, p. 194ª.

(282) *Quodlibeta theologica, mystica, et moralia, animarum directoribus, atque confessariis perutilia,* Quodlib. III, art. 4, a num. 41; Matriti, 1712, pp. 69ª sqq.

(283) *Ib.,* num. 42; pp. 69ᵇ-70ª.

(284) *Ib.,* num. 45; pp. 70ᵇ-71ª.

(285) Ed. Vivès, t. XIII, p. 587ª.

certum respondere possum; quamquam in partem negativam propendere videatur.

Si haec tibi placent, illis poteris factum argumentum solvere. Nobis autem nequit in hac solutione non displicere quod adeo perfecta libertas pro raptu requiratur. Ex quo sequitur quod, quoties homo rapitur et quicumque ille sit, sive perfectus, sive proficiens, sive incipiens, eoipso quod ad contemplationem extaticam assumatur, sit ea perfectissima libertate liber. Et quod amittat pro tunc libertatem quoad specificationem. Quod vel non asseri debuisset, vel suadendum erat non iis principiis adeo generalibus. Deus in propria natura, Christus, angelus in primo instanti fuerunt liberi, quin peccatum ab illis committi possit aut posset. Ergo idem de quocumque homine et quotiescumque rapiatur. Proba consequentiam principiis privative raptui convenientibus, sin minus nihil te fecisse cognoscas.

140. Quocirca eximius Suarez (286) utramque libertatem concedit animae raptae. Concedit libertatem quoad exercitium: quia voluntas nostra a nullo obiecto potest quoad exercitium necessitari, praeterquam a Deo clare viso. Cum autem obiectum illius contemplationis non sit Deus clare visus, inde est quod non potest illo modo necessitare voluntatem. Hincque probari valet etiam libertas quoad specificationem. Quandoquidem voluntas a nullo obiecto sibi inadaequato valet hac necessitate necessitari, nisi a Deo intuitive cognito. Maxime cum difficultas procedat de contemplatione et amore perfectissimis, ubi perfectius lumen non deservit ad minuendum iudicium rationis. Quin potius, quo perfectius est lumen, eo est et iudicium perfectius. Unde non ita absorbetur mens quin possit considerare in obiecto aliquam rationem commodi vel incommodi sufficientem ad fundandam libertatem quoad specificationem. Insuper, quia contemplatio etiam vehementissima, adhuc prout se tenet ex parte voluntatis, non est ordinarie ita necessaria ut non possit voluntas illam suspendere. Demum, quia hanc veritatem suadent in suis raptibus Salomon ac D. Petrus; ille non divitias aut vindictam ab inimicis exposcens, sed sapientiam; qua petitione placuit Deo. Et iste cognoscens esum illorum quae vera animalia reputabat, prohibitum esse in lege, ob quod illum recusavit. Quibus casibus utramque libertatem in raptu adesse statuitur.

Haec P. Suarez; cuius doctrina sane procedit iuxta ea quae immediate materiam quam versamus, concernit. Nosque fere his omnibus usi fuimus in hoc dubio. Hacque doctrina solvitur propositum argumentum. Unde qui illam sectari velit, ab impetu illius argumenti liber erit.

Nobis autem in hac doctrina displicet *primo:* quod licet exemplo illo Salomonis et D. Petri probetur eos utraque libertate liberos fuisse, motivum tamen non assignat ob quod Salomon, v. g., qui sapientiam postulavit, potuisset illam non postulare, sed aliud. Sicque habemus quidem quod in raptu potest dari utraque illa libertas. An vero semper detur et quare, non habemus. — *Secundo* et maxime displicet in eo quod dicat contemplationem etiam vehementissimam posse impediri a voluntate, ita ut in sensu composito raptus possit anima non solum a contemplatione cessare, sed etiam actum contemplationi contrarium ponere. Hoc, inquam, multum nobis displicet. Quia, sicut non est in potestate animae se ipsam in raptu constituere, sic nec ab illo exire. Quod autem anima in raptu sit et non contempletur, ex terminis implicare diximus. Nec P. Suarez (287) bene intentum probat ex illo *Cant.*, cap. VIII (288): *Adiuro vos filiae Hierusalem, ne suscitetis, nec evigilare faciatis dilectam donec ipsa velit.* Tum quia ille textus longe alium sensum habet ab illo quem Suarez intendit, prout docet D. Thomas

(286) Tom. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 20, num. 5-12; ed. Vivès, t. XIV, pp. 210ª-212ᵇ.

(287) *Ib.*, num. 12; ed. Vivès, t. XIV, p. 212ª.

(288) v. 4; Hetzenauer, p. 601:..., *ne suscitetis, neque evigilare...* — Cf. etiam cap. II, v. 7 et cap. III, v. 5.

inibi (289). Tum etiam, quia Mysticus noster Doctor in *Cantico*, cant. XXI, v. ultimo (290); et cant. XXIX, in annotatione generali (291); et in *Flamma*, cant. III, §. 11 (292); et Seraphica Mater nostra (293) ac mystici apud Cornelium, *in Cant.*, cap. II (294), textum illum intelligunt non de anima extatice contemplante, sed in otio contemplationis quiescente et orationem quam *quietis* appellant, exercente. Hicque sensus est etiam Divi Thomae (295) dicentis: *Adiurat eas sponsus, ne suscitent, neque evigilare faciant dilectam, hoc est, ne illam in somno dulcissimae quietis positam, id est, contemplatione sui conditoris, sua inquietudine excitent, et ad sollicitudines, et curas saeculi evigilare compellant. Donec ipsa velit, hoc est, donec peracto officio debitae servitutis, quod in psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus exhibet Deo, admoneatur tamen cura corporeae fragilitatis ad ea, quae sunt saeculi redire.*

Tum praeterea, quia licet somnus ille sit contemplatio, ut nonnullos insinuare non negamus, adiuratio sensus respicit, quibus imperat ne suis tumultibus sponsam inquietare audeant. Tum denique et omnino proprie ac genuine propter glossema illustris (296) ac sapientissimi nostri Ioannis a Iesu Maria, qui inibi (297) sic illa verba exponit: *Obtestor vos, Ecclesiae filiae, per memetipsum, qui caprearum, ac cervorum similis sum, ne animam, quam ego extasi, vel vitali quovis somno, ad me rapio, excitare audeatis ad aliorum salutem curandam, quoadusque, iubente me, ipsa velit.* Vide quam genuine ac proprie expertissimus hic vir dixerit: *Quoadusque, iubente me, ipsa velit.* Quibus et libertatem animae adstruit et ipsam a raptu non exire, nisi iubente Deo, statuit.

141. His solutionibus in sua probabilitate relictis, ut nostram proponamus, breviter scire debes contemplationem extaticam quoad praesens duo dicere. Primum est id quod se tenet ex parte actus primi. Secundum est id quod impetu vehementi causat seu facit quod ea quae se tenent ex parte actus primi, exeant in actum secundum. Esseque haec duo diversa inde liquet quod iisdem principiis alienatur iste et ille non alienatur; rapitur hic modo, et mox non rapitur, nec prius rapiebatur. Nec negamus posse simul utrumque recipi in eo qui non supponitur illis principiis ornatus. Unde simul habet et principium quo valeat contemplari, et motum ad contemplationem impellentem. Sive tunc realiter, sive tantum munerice illa differant. Quod scholasticis relinquendum est, quidquid autem ex illo dubio determinetur; nimirum an in illo casu differat auxilium sufficiens realiter ab efficaci? An vero eadem entitas secundum unum munus sit auxilium sufficiens et efficax secundum aliud? Nobis obesse nequit, ut quilibet cognoscit. His suppositis,

142. Respondetur ad argumentum distinguendo antecedens: *nequit* potestate consequenti seu in sensu composito, concedo; potestate antecedenti seu in sensu diviso, nego antecedens et consequentiam. Antecedens neutiquam liquet ex terminis, ut sine fundamento ibi dicitur. Quod autem ex terminis liquet, est quod est prorsus repugnans esse actu in contemplatione extatica et actu ab illa cessare. Nec concedemus unquam quod duo alicuius contradictionis extrema queant actu coniungi. Sicut ridere et flere, aut ridentem esse flentem. In casu praesenti extrema contradictionis non

(289) *I Expositio in Cantic. Cantic.*, c. VIII, v. 4; ed. Vivès, t. XVIII, pp. 602b-603a.

(290) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXI, v. 5; ed. crít., t. II, p. 276 — Deest hic textus in *El primer Cántico espiritual*, canc. XXX, v. 5; t. II, p. 586.

(291) *Op. cit.* (II escrit.), canc. XXIX, Anotación; ed. crít., t. II, p. 312. — Deest in *El primer Cántico espiritual*, canc. XX; t. II, p. 559.

(292) *Llama de amor viva*, canc. III, v. 3, §. 11; ed. crít., t. II, pp. 458 y 662.

(293) *Moradas* IV, cap. 1, §. *Conozcamos;* ed. crít., t. IV, p. 51, nota (1).

(294) v. 7, sensus II, §. *Mystici;* ed. Vivès, t. VII, p. 570b.

(295) l. c.; ed. Vivès, t. XVIII, pp. 602b-603a: .... *admoneatur tantum cura...*

(296) In ed. 1730 habetur « *I.* » pro « *illustris* ».

(297) *Cantici Canticorum interpretatio*, cap. II, v 7; *Opera omnia*, ed. 1650, t. I, p. 269a; ed. 1771-1774, t. I, p. 250a.

sunt facultas ad contemplandum et potestas ad cessandum a contemplatione, nec quaevis ex oppositis potestatibus cum actu potestatis sibi oppositae, sed talis contradictionis extrema sunt ipsa actualis contemplatio et cessatio ab ipsa. Haec duo nullatenus posse esse simul diximus. Potestates ipsas simul dari quis negabit? Potestatem ad unum actum simul dari cum actu alterius potestatis etiam est certissimum. Verum propter motiva eximiae notae invaluit usus illius distinctionis potestatis antecedentis et consequentis aut sensus compositi et divisi. Quorum distinctionum genuinus et catholicus sensus vel a summulis discunt docentque thomistae. Unde in his immorari non debemus. Et ut ab ingluvie obiectionum hinc inde discurrentium eripiamur, traditam doctrinam et innumera quae ei connexa sunt, applicabimus pro solutione huius facti argumenti, et etiam pro totius praesentis controversiae non admodum perviae complemento.

143. Supposita data distinctione, qua absdubio enervatur argumentum, ut hoc magis dissipetur et illa amplius percipiatur, dicimus (298), ut vidimus numero 141, contemplationem extaticam seu raptum duo quoad praesens dicere. Ex quibus id quod se tenet ex parte actus primi, est id quod praestat posse ad contemplationem extaticam. Et hoc posse dari realiter separatum a contemplatione ibidem vidimus. Ubi etiam diximus quod interdum potest in eadem entitate et munus actus primi et aliud munus, de quo statim, coincidere. Sed tunc adhuc, quatenus est aut se tenet ex parte actus primi, separabile absolute est a contemplatione; haec enim reipsa non daretur ex vi illius solius muneris.

Ad hanc sive munericam rationem, sive entitatem alia subsequitur, quae facit actu animam extatice contemplari. Haec non dat posse ad contemplationem, sed supponit vel tempore, vel natura ipsum posse complete constitutum et id quo illud posse constituitur; sed nec est actus secundus; sed est nexus actus primi cum secundo veraque causa actus secundi, faciens, ut dictum est, quod anima reipsa et infallibiliter contempletur. Est, unico verbo dicam, auxilium potentissime efficax gratiae eximiae quo medio Deus facit animam elevari, nedum infallibiliter, sed cum independentia a sensibus, a quibus illam impetuose avellit.

Ex quibus ad dubia quae argumentum concernit, et ad ipsum argumentum respondemus simul : quod anima extatice contemplans libere contemplatur. Unde potest in sensu diviso omittere contemplationem et etiam potest ponere actum contrarium; potest etiam in eodem sensu diviso peccare. Subindeque libera est libertate contradictionis ac contrarietatis.

144. Sic solvo argumentum. Sic dubia illa dissolvo. Sic libertatem, quam in raptu dari statui, propugno. Si modus hic tibi placeat, boni consulam. Sin minus, nihil amisi. Habes quippe alios procedendi modos, elige et fruere. Nos autem in hoc quem eligimus, persistere pollicemur quoadusque a sapientibus doceamur.

145. Dices: Si res ita se habet, nulla quoad libertatem est differentia inter contemplationem extaticam et quamcumque aliam contemplationem, maxime infusam, ad quam Deus elevat animam medio eximiae gratiae dono. Hoc est falsum: quandoquidem de contemplatione extatica sunt qui prudenter dubitent, immo et negent esse liberam; quod nemo, nisi cerebrosus, negabit de contemplatione non extatica, etiam infusa. Ergo.

Respondetur distinguendo maiorem : *quoad libertatem* secundum principia generalia libertatis et actionis humanae, concedo; secundum principia particularia contemplationis extaticae, qua talis, nego maiorem et minorem. Ad cuius insertam probationem dicas: quod nemo dubitare potest de libertate contemplationis exta-

(298) In ed. 1730 additur « *quod* ».

ticae, si considerentur principia generalia libertatis et actionis humanae. Ex quo enim semel principia sibi propria non obstent ipsius libertati, planum apud omnes debet esse ipsam esse perfecte liberam; atque ideo ex hac parte non debuisset hic mentio fieri eorum quae supponi ab omnibus debent.

Ex alia vero parte, nimirum attento eo quod est privative proprium contemplationis extaticae, dubitatur et quidem prudentissime de ipsius libertate. Principium hoc proprium contemplationis extaticae nihil aliud est, nisi quod fiat cum sensuum alienatione. In hoc fundatur difficultas methodice procedentium. Unde serius disputator ex hoc principio debet deducere vel necessitatem, vel libertatem contemplationis extaticae. Si libertatem adstruat, ut nos fecimus, statuentes non obesse sensuum alienationem in raptu ut detur perfectum iudicium; hoc semel statuto, in aliis nullum discrimen adest inter extaticam contemplationem et contemplationem non extaticam. Subest quippe utraque contemplatio principiis utrique communibus. Unde ex hac parte non est inter ipsas discrimen.

146. Ex dictis nonnulla inferre debes. Primum sit: contemplationem extaticam ligare ex parte vires rationales, intellectum voluntatemque. Quod iam num. 135 dictum est. Haec autem ligatio est quoad actus imperfectos vel non aeque perfectos utriusque potentiae, ut sunt ex parte intellectus meditatio et ex parte voluntatis volitio particularis. Ea in praesenti dicitur volitio particularis, quae terminatur, etiam in Deo, ad aliquod sibi inadaequatum et non ad ipsum Deum ut est cumulus omnium perfectionum.

Primum liquet: quia meditatio est veritatis inquisitio, quam plane praesentem habet qui extatice contemplatur. Insuper meditatio est motus ad veritatem, qui est terminus illius motus. Motus et terminus simul esse non possunt. Deinde, motus inquietudinem dicit; terminus, quietem, quam in illo habet qui eum consecutus est. Ex quibus ut certum deducitur contemplationem extaticam ligare intellectum, ne his actibus occupetur ex una parte superfluis et ex alia quieti contemplationis obstantibus, ut modo vidimus.

Secunda pars corollarii ex eodem principio probatur. Contemplatio enim extatica est cognitio perfectissima Dei et clarissima quantum fides patitur. Hocque ipsum quod intellectus tunc cognoscit, amplectitur voluntas, ut amet. Subindeque separata a volitionibus particularibus, Deum intensissime sub conceptu universali amat.

147. Secundo infertur: contemplationem in raptu non solum secundum ea quae habet a voluntate, esse liberam; verum etiam secundum id quod habet ab intellectu. Ratio ex dictis constat: quia sicut contemplatio non extatica libera est, etiam secundum ea quae ab intellectu habet, sic et extatica contemplatio. In his enim nullum discrimen est inter illas contemplationes, ut patet ex dictis numero 145.

QUAESTIO TERTIA

Utrum vehementia divinae contemplationis tanta esse soleat, ut impediat prolationem verborum in oratione vocali obligatoria?

Dubium praesens ultimum est ex iis quae promisimus in praesenti disputatione tractare, illudque excitamus ob motiva quae ex discursu constabunt.

§. I. Titulum explico, fundamentum ob quod movetur dubium, expono, nonnulla praelibo.

148. Loquimur, ut ex titulo liquet, de contemplatione vehementi divina. Si namque contemplatio vehemens non sit, quamquam sit divina, verborum prola-

tionem impedire non posse clarum de se est. Similiter certum est contemplationem non divinam ex hoc ipso quod sit vehemens, impedire verborum prolationem in oratione vocali, sive obligatoria sit, sive non obligatoria. Immo illa alienatio ad hoc ab illam immittente infunditur, ut mens a prolatione verborum retrahatur. Est ergo noster sermo de contemplatione extatica et divina.

149. Inquirimus per ly *soleat* in titulo quaestionis positum primo: an hoc eveniat frequenter, non rarissime, sed nec semper? Secundo: an Deus hoc *soleat* facere iuxta modum regularem ac suavem providentiam qua utitur in animae directione ad consecutionem finis? Deum enim hoc absolute facere posse dubitandum non est. Sed disquirimus: an cum aliqua anima sic se gerat ut, licet non semper, frequenter tamen, cum vocaliter orat, illam alienet ita ut verba proferre nequeat?

150. In ipso verbo *soleat* implicatur alia intelligentia, sub qua procedimus. Ex eo enim quod Deus illud absolute possit facere, non habemus motivum ut has alienationes tanquam fictas aut diabolicas reputemus, nisi circumstantiae concurrant quae illud certe aut probabiliter suadeant. Et similiter ex eo quod Deus non sic se gerere *soleat,* suspectae nobis redduntur alienationes illae propter ipsarum irregularitatem.

151. Loquitur etiam de impedimento ad proferendum verba in oratione vocali ad quam ipse orans sub gravi obligatione tenetur. Nam si oratio vocalis, qua talis, obligatoria non est, nulli dubium esse potest quod non sit suspectus orans qui sic frequenter alienaretur ut verba non proferret.

Unde titulus quaestionis sic paraphrasandus est: videlicet, an suspectum sit quod graviter obligatus ad orationem vocalem semper aut frequenter quod accedit ad illud pensum solvendum, alienetur a sensibus ita ut verba proferre nequeat?

152. Titulum exposui. Et breviter exponam huius controversiae motivum. Hoc est duplex. Primum exprimit cur hoc dubium a nobis disputetur. Secundum determinat cur in praesenti disputatur. Circa hoc secundum dicimus quod praesentem controversiam in hac disputatione collocamus, quia licet verborum prolatio non sit elicitive actus potentiae rationalis, de cuius ligatione in hac disputatione agimus, est tamen effectus intentus a potentia rationali intimeque connexus cum actu ab ipsa elicito, ex quo et ex verborum prolatione consurgit integra oratio vocalis. Quocirca in praesenti ubi de efficacia contemplationis extaticae erga vires rationales disputamus, agimus etiam de potestate ipsius supra verba orationis, quae actus est potentiae rationalis et haec de secundo.

Circa primum dicimus: quod debuit hoc dubium in nostro hoc *Cursu* controverti; quia, ut a viris fide dignissimis audio et forsan expertus sum, nonnulli oppido ac viam spiritualem ingressi spiritus delicias vel degustant, vel degustare imaginantur, dicunt et totis viribus persuadere intendunt Deum ita illorum mentes ad se attrahere ut neutiquam orationem vocalem fundere queant, quia nec verba proferre valent, nec interdum ad aliquid ex iis quae recitare paraverant, attendere possunt. Hoc malum ubique serpit. De quo egregie agit, ut de more apud ipsum est, insignis mysta P. Arbiol, lib. II, cap. 5 (1). Audiunt isti vel legunt aliquos sanctitatis proceres, post suarum passionum triumphos, post tartarei anguis superatos insultus et caput contritum, ad illud felicitatis culmen pervenisse, ut veluti viderentur pro suo arbitrio habere quod a Deo in Deum divinitus raperentur, quandoque vero proprioque raptu, quandoque autem ita ut rapti penitus apparerent, uti legitur de sancto Francisco qui sub lucis occasum orationem dominicam

(1) *Desengaños misticos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfeccion,* lib. II, cap. 5; ed. 10, Madrid, 1784, pp. 195a-199a.

incipiebat et illis verbis *Pater noster, qui es in caelis* adeo cor eius seraphicum aestuabat amore erga caelestem suum Patrem, ut tota nocte in recitatione illius dominicae orationis, quam semel inceperat, permaneret. Hoc similiaque cum legant vel audiant, iam idem sibi evenire rentur aut in aliorum animum hoc inducere alto conamine satagunt.

Hoc malum, ut dixi, ubique serpit et in perniciem animarum diffundi testis est quotidiana experientia, maxime hisce calamitosis temporibus, in quibus ex hac falsa quiete frequentes triumphos barathrum reportavit,plurimis triumphaturum, si dormitaret aut dormiret qui custodit Israel. Adimpletur modo id quod libello *De floribus,* cap. 17, D. Gregorius (2), ait: *Saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt. Hinc namque est, quod nonnulli inquieti spiritus, dum plus exquirunt contemplando quam capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt. Et dum veritatis discipuli esse negligunt, magistri errorum fiunt.* Egregie Doctor sanctus aperit idipsum quod his temporibus, eiulantibus omnibus, experimur.

153. Non multis abhinc annis audivi quandam animam sanctitatis fama apud aliquos celebrem, quae ad horas canonicas tenebatur, dum sese ad matutinum aptabat persolvendum, audito *Domine labia mea aperies,* extemplo ad arcem caelestem rapiebatur, ubi altissima contemplatione occupata, nec verbum proferebat, nec ab adstantibus aliis in choro percipiebat, sicque absorpta manebat donec matutinum finiretur. Rei novitas multos commovit; de quo nihil certum exhibere queo, quia haec valde mediate ad me pervenerunt. Unum vere scio quod aliqui viri doctissimi, illius animae praesules, quos eius director adivit, personae vitam, virtutem ac raptus approbavere. Noster praesens labor non dirigitur ad examinandum tantorum virorum iudicium, nec illius personae spiritum; sed ex hoc quod illi accidebat vidimusque aliis, ipsis dicentibus, evenire occasione desumpta, inquirimus absolute an contemplatio sic rapiens animam suspecta sit. Quem modum procedendi observavimus tomo II, disp. 5, quaest. 4, in casu non absimili. Sicque nemini iniurius, zizaniae ab agro Domini eradicandae studeo.

154. Ad ultimum quod in titulo §. promisi accedens, suppono *primo* ante quaestionis resolutionem: attentionem ad orationem vocalem triplicem excogitari posse. Prima est habitualis, virtualis secunda, tertiaque actualis. Ex quibus virtualis sufficit et requiritur: quia requiritur, infertur quod habitualis non sufficit. Et quia sufficit, certum est quod actualis non est necessaria. Nec huic doctrinae contrarius est D. Thomas, in IV *Sent.,* dist. 15, quaest. 4, art. 2, quaestiunc. 4 (3), ubi ait attentionem actualem necessariam esse ad orationem. Quia satis perspicue se ibi explicat S. Doctor. Iuxta quem distinguere debemus principium orationis ab ipsius continuatione. Ad principium orationis necessaria est actualis attentio; at pro orationis continuatione sufficit virtualis. Et quia requiritur virtualis pro continuatione, necessaria est actualis in orationis principio. Si namque illa attentio actu non daretur in principio, nequiret virtute manere in continuatione. Videatur Angelicus Magister loco citato et II^{a} II^{ae}, quaest. 83, art. 13.

155. Supponendum est *secundo*: hanc attentionem virtualem sive actualem, si loquamur, ut modo evenit, de oratione vocali, tripliciter considerari posse. Primo in ordine ad verba. Secundo ad sensum verborum. Tertio ad finem orationis, qui est Deus, et ad rem in oratione petitam. Quid autem hoc sit aut quomodo unumquodque ex his dividentibus attentionem intelligendum, nostra aperire non refert, cum res sit ad morales spectans. Et aliunde pro nostro instituto sufficiunt

(2) Hunc textum invenire non potui.

(3) Ed. Vivès, t. X, p. 422.

ea quae diximus. Videatur laudatus D. Thomas tota illa quaestione et videbis quali attentione tibi recitandum sit. Insimulque miraberis quam ad mentem Angelici Praeceptoris locuta est Seraphica Mater nostra, eandem materiam versans in *De itinere*, cap. 24 (4) et *Mans.* I, cap. 1 (5), ubi inquit: *Qui in oratione non advertit cum quo loquitur, quid petit, quis petit, et ad quem, parum de oratione habet, quamquam fuse loquatur. Et qui pro more sic cum Deo loquitur ac si cum mancipio contemptibili loqueretur, sine reflexione ad verba quae profert, sed illa irreverens eructat quae sibi primo occurrunt; hic, inquam, meo videri non orat. Et faxit Deus quod nullus christianorum sic oret.* Sic sanctissima Doctrix. Sic et Angelicus Doctor. Cum quibus sentio, sentireque debere maxime reor eos omnes cum quibus locuti fuimus tomo praecedenti, disp. 11, quaest. 4.

156. Supponendum est *tertio:* quod si accedens ad orationem vocalem ipsi obligatoriam voluntarie, modo quo potest, suspendatur, ita ut verba non proferat, hic non ut suspectus est habendus, sed ut re ipsa malo spiritu ductus reputandus. Sic recte iudicat ac nervose probat noster Antonius ab Annuntiatione *Quodlib.* XIV, art. 3 (6). Hic enim, ex quo illam suspensionem voluntarie aut admittit, aut procurat, voluntarie non vult vocaliter orare. Ad quod cum, ut supponimus, teneatur, non potest non frangere vinculum quo gravatur. In quo, utpote certum, nobis immorandum non est; sed ad nostrum argumentum, quod loquitur de alienatione eveniente sine sollicitudine aut desiderio, immo cum renitentia alienati, modo in quaestionis tituli explicatione proposito.

§. II. Vera sententia proponitur et probatur.

157. Sit nostra conclusio: *Contemplatio quae frequenter alienat a sensibus contemplantem, ita ut verba non proferat, cum debet vocaliter orare, suspecta est.* Sic colligo ex adducto D. Thoma; atque expresse sic sentiunt Magister Torre, II^{a} II^{ae}, quaest. 83, art. 13, disp. 4 (7); noster praecitatus Antonius (8); P. Suarez, tom. II *De religione*, tract. IV, lib. III, cap. 4, num. 14 (9); praeallegatus P. Arbiol (10). Idem etiam defendere debent Gerson, III part., tract. *De oratione*, Alph. 78, lit. G. et H. (11); Gabriel, lect. 62 in *Canon.*, lit. M. (12) et Medina, tract. *De oratione*, quaest. 14 (13). Hancque reor esse mentem Almae Matris nostrae Theresiae, lib. *Vitae*, cap. 33, §. ultimo (14). Ex qua

158. Sic probo conclusionem *primo:* Sicut ad adimpletionem praecepti de audiendo sacro necessaria est sacri auditio, sic ut impleatur obligatio orandi vocaliter

(4) *Camino de perfección*, cap. 24; ed. crit., t. III, pp. 113-115; 290-291 y 427-428.

(5) *Moradas* I, cap. 1, §. *Porque;* ed. crit., t. IV, p. 10: *Porque la que non advierte con quién habla, y lo que pide, y quién es quien pide, y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios. Porque aunque algunas veces si será aunque no lleve este cuidado, mas es habiéndole llevado otras; mas quien tuviese de costumbre hablar con la majestad de Dios, como hablaria con su esclavo, que ni mira si dice mal, sino lo que se le viene a la boca y tiene deprendido, por hacerlo otras veces, no la tengo por oración, ni plega a Dios que ningún cristiano la tenga de esta suerte.*

(6) *Quodlibeta theologica, mystica, et moralia*, Quodlib. XIV, art. 3, num. 56-58; Matriti, 1712, pp. 425^{a}-426^{b}.

(7) Ed. 1611-1612, t. I, pp. 248^{b}-251^{a}; ed. 1630, t. I, pp. 191^{b}-193^{b}; praesertim num. 2 ed. 1611-1612, p. 249^{a}; ed. 1630, p. 191^{b}, ubi citantur Gerson, Gabriel et Medina.

(8) Cf. supra, nota (6).

(9) Ed. Vivès, t. XIV, p. 227^{b}. — « *tract. IV* » deest in ed. 1730.

(10) *Desengaños misticos*, lib. II, cap. 5; ed. 10, Madrid, 1784, p. 196.

(11) Sic citatur apud Torre, l. c. — Cf. *Tractatus de oratione et suo valore*, part. III, §. *Unde primo*, sq.; *Opera omnia*, Antverpiae, 1706, t. III, col. 259 sqq.

(12) Sic citatur in ed. 1730 et apud Torre, l. c. — GABRIEL BIEL, *Sacri canonis misse* (sic) *tam mystica quam litteralis expositio*, lectio 62, littera M; Basileae, 1510, fol. 203^{r}, col. 2.

(13) MEDINA (Ioannes —), *De Poenitentia, Restitutione, et Contractibus*, tract. VI Codex orationis, quaest. 14; Brixiae, 1606, t. I, pp. 434^{b}-437^{b}.

(14) *Vida*, cap. 33, §. *Estando;* ed. crit., t. I, pp. 280 sqq.

necessaria est verborum prolatio.Sed raptus impediens sacri auditionem sub praecepto obligantem suspectus est, etiamsi illum non procuret raptum patiens. Ergo pariformiter suspectus est raptus impediens verborum prolationem, dum urget obligatio orationis vocalis. Illatio sine calumnia est; et maior ex terminis constat. Minor autem probatur textu expressissimo laudatae Doctricis Seraphicae (15) dicentis se in die Assumptionis gloriosissimae Dominae nostrae in quodam monasterio gloriosi Patriarchae S. Dominici, dum sacro interesset, alienatam fuisse. In illa extasi vidit Reginam angelorum et sanctissimum eius Sponsum D. Ioseph veste candidissima illam amicientes et torque purissimi auri pendente cruce valoris inaestimabilis exornantes. Haec inter alia sunt quae cognovit in illo raptu. Quem raptum spiritualissimum et a Deo fuisse nemo hactenus dubitavit, nec dubitare valet. In hac extasi impetum spiritus sustinere non valens sanctissima virgo, sedit et adeo absorpta erat ut suo videri nec potuit aspicere hostiae sacrae elevationem, nec sacrum audire, *ob quod,* inquit (16), *mox scrupulosa remansi.*

Hic est casus, in quo ad nostrum intentum omni ponderatione dignissimum est, quod verus raptus, sine patientis intentione, immo cum ipsius repugnantia semel eveniens tempore quo urgebat praeceptum sacrum audiendi, reliquit prudentissimam virginem anxiam scrupulosamque non quia sacrum non audierat, non quia sacram Hostiam Calicemque certo elevare non viderat, sed quia hoc sibi videbatur. Si ergo raptus iis circumstantiis fulgens scrupulum causat non quia sine dubio opponitur, sed quia videtur opponi adimpletioni praecepti, quanto magis scrupulosus erit raptus non illis circumstantiis ornatus frequenter observationem praecepti certo impediens?

159. Dices: minorem nostri discursus neutiquam probari relato casu: quia raptus quem Seraphica Mater nostra passa est, suspectus non fuit, nec de illo prudentissima virgo dubitavit. Dubium fuit circa sacri auditionem; quod quidem diversissimum est. Ergo si eodem modo discurrendum est de auditione sacri ac de oratione vocali, nulla suspicio suboriri debet circa raptum orationem vocalem impedientem.

160. Haec evasio ex non penetrata vi nostri discursus procedit. Unde respondeo primo negando antecedens vel illud claritatis gratia distinguendo: *suspectus non fuit* ex se, concedo; virgini religiosissimae et cautissimae, subdistinguo : post expertos illius raptus effectus mirabiles, concedo; ante illam experientiam, nego antecedens. In se et ex se effectum Dei esse raptus ipse sese ostendebat. At cautissima virgo timuit ne ab alio principio impulsus ille causaretur, eo motivo ducta quod sibi occasio, quamquam sub dubio, fuit ut praeceptum non impleret. Quod si arduum alicui videatur, eo quod in textu nec verbum sit quod raptus suspicionem insinuet, tota siquidem dubitatio de sacro non audito erat; sciat verba quibus Alma Doctrix casum explicat, timorem de ipso raptu significare. Sic enim proprio idomate loquitur (17): *Sentéme, y aun paréceme que no pude ver alzar, ni oir Missa: que despues quedé con escrupulo de esto.* De quo? De sacro non audito dices. Quod tibi ultroneus concedam, si addideris et motivum ob quod non audivit sacrum. Et hoc maxime, quia praecepto illi satisfacere poterat sacrum aliud audiendo. Quod ab ipsa factum non dubito, licet non exprimatur. Et hoc inde mihi confirmari videtur ex iis quae ipsa sancta subiungit dicens (18): *Quedé con un impetu grande de deshacerme por Dios: y con tales efectos, y todo passó de suerte, que nunca pude*

(15) l. c.
(16) l. c.; ed. crit., t. I, p. 281: *Sentéme, y aun paréceme que no pude ver alzar ni oir misa, que después quedé con escrúpulo de esto.*
(17) l. c.
(18) l. c., §. *Era grandisima;* ed. crit., t. I, p. 282: ..., *no ser cosa de Dios.*

dudar (aunque mucho lo procurasse) no ser cosa de Dios nuestro Señor. Multum sollicitabat dubitare illum raptum non esse a Deo. Hoc est, meditabatur, fundamenta explorabat dubium progignentia.

Huius meditationis aut inquisitionis causa non fuit ipse raptus secundum se inspectus. Ipsa quippe Doctrix sancta probe discernebat inter veros falsosque raptus. Tum propter suam experientiam. Tum quia in eodem lib. *Vitae,* cap. 25 (19), de hisce favoribus locuta et signa offerens quibus veros a falsis segregemus, docuerat: *Daemon potest quidem suis fallacibus deliciis inexpertos autem seducere, expertos minime.* Sic sancta Mater nostra. Ex quibus certum nobis est omnem illam anxietatem, suspicionem, difficultatem aut dubitandi sollicitudinem magnam non esse propter raptum simpliciter, sed quatenus fuit impeditivum, adhuc sub dubio, auditionis sacri. Est ergo vera illa minor propositio facti nostri discursus.

161. Secundo respondetur ad obiectionem, omisso antecedenti, negando consequentiam. Sententia nobis opposita tenet alienationem incipientis orationem vocalem non solum non esse suspectam, verum etiam tenet quod talem alienationem patiens satisfacit obligationi orandi vocaliter, quamquam labia non moveat, nec movere valeat: eo quod habet attentionem illam principalissimam inter omnes quas habere debet vocaliter orans, ut vidimus numero 155. Nos autem a contrario ex obligatione quam post raptum remanere defendimus ad vocalem orationem quam raptus impedivit, colligimus ipsum raptum fuisse suspectum. Quandoquidem impedimentum est ne orans muneri suo satisfaciat. Unde si paritas inducta de auditione sacri probat quod alienatus non adimplet obligationem orandi vocaliter, plane probat idipsum quod intendimus.

162. Respondetur tertio casum illum Seraphicae Matri nostrae semel evenisse. Nos vero in praesenti non loquimur de eo qui quandoque, raro tamen, dum vocaliter orat, alienatur; sed de illo cui frequenter tempore dicto istae alienationes eveniunt, ut liquet ex iis quae diximus quaestionis titulum explicantes. Ergo si alienatio semel eveniens tempore quo urget praeceptum audiendi missam, a missae audiendae obligatione non absolvit, ita alienatio frequenter eveniens tempore orationis vocalis obligatoriae non excusat ab obligatione recitandi vocaliter. Ergo suspecta est talis alienatio. Patet ista: tum ex dictis numero praecedenti; tum etiam quia quod frequenter obligationem impediat, suspicionem generare innegabile videtur.

163. Respondetur tandem: quod ad missae auditionem nihil aliud necessario exigitur, nisi audientis praesentia et quod eius mens Deo vacet. Ad vocaliter orandum exigitur ultra alia quod orans verba proferat, sin minus impossibile est ipsum vocaliter orare. Si ergo qui sacrificio interest et mente alienata vacat Deo, scrupulosus manet, eo quod sibi compos non fuit vel sibi non fuisse videtur; multo magis debet manere scrupulosus, qui obligatus ad orationem vocalem verba non profert propter alienationem quam patitur. Unde in nostra ratione probativa non intendimus adesse paritatem simpliciter inter utrumque casum; re enim vera est argumentum de minori ad maius: quia si munus impediens scrupulum gignit, magis impediens scrupulum excedentem generabit.

164. Ex quibus omnibus instauratur ratio a nobis facta secundum omnes solutiones quibus obiectionem diluimus. Secundum primam constat ex dictis numero 160 sanctissimam Theresiam scrupulum passam esse ac in conspectu tot signorum raptus supernaturalitatem demonstrantium sibi ipsi dubitationem suadere mul-

(19) *Vida,* cap. 25, §. *Cuando;* ed. crit., t. I, p. 195: *Podia él engañar con estos gustos a quien no tuviere u hubiere tenido otros de Dios.*

tum sollicitasse circa illius raptus securitatem. Et hoc non alia ratione, nisi quia fuit adimpletionis praecepti impeditivus.

Iuxta secundam solutionem instauratur sic: Licet alienatus a sensibus nequeat orare vocaliter, non absolvitur ab obligatione orationis vocalis, postquam raptus cessaverit, persolvendae. Ergo talis alienatio suspecta est, maxime si frequenter eveniat. Consequentiam negabant illi quos numero 153 insinuavi; dicebant enim patientem illos raptus non teneri ad matutinas alio tempore recitandas, eo quod raptus illi a Deo erant ipsumque subiectum alienatum Deo totis viribus suis tunc temporis vacabat. Antecedens autem probat casus ille quem retulimus. Ac per hoc constat quid secundum tertiam solutionem obiectionis sit dicendum. Secundum ultimam etiam liquet ex iis quae numero praecedenti dicebamus.

165. Probatur *secundo* conclusio sic: Causa rapiens animam tempore orationis vocalis potest esse daemon. Ergo talis raptus debet nobis esse suspectus. Consequentia infertur. Sat est enim quod possit raptus ille a daemone provenire, ut caute ambulemus, ne lateat anguis sub herba. Nec longe abest monitum Pauli I *ad Thessal.*, cap. V, v. 22: *Ab omni specie mala abstinete vos.* Antecedens autem probatur primo: quia daemon potest raptum causare, ut supra vidimus ex D. Thoma estque omnium constans doctrina; ergo et illum de quo loquimur, causare potest. — Secundo probatur antecedens: quia est speciale motivum in casu praesenti; nam daemon solet animam avertere ab oratione vocali illam invitando ad mentalem, ut sic illi laqueum subdole praeparet, ut probe docet *Medulla mystica*, tract. I, cap. 3, in fine (20); ergo verum est illud antecedens. — Probatur tertio: quia daemon se solo solet esse causa eorum quae docent daemonis instrumenta; sed Molinos, putridum daemonis organum, totis viribus conatus est animas internas segregare ab oratione vocali et eas constituere in contemplatione in qua nec verba orationis dominicae proferre queant; ergo idem quod prius. Cetera liquent; et minor est expressa illius infelicis, ut patet ex catalogo suarum propositionum ab Ecclesia proscriptarum, quas inter propositio 34 (21) sic se habet: *Verbis, et lingua gratias agere Deo non est pro animabus internis, quae in silentio manere debent, nullum Deo impedimentum apponendo, quod operetur in illis: et qui magis Deo se resignant, experiuntur, se non posse orationem dominicam, seu Pater noster recitare.* Haec est Molinosii propositio iustissime proscripta. Hanc doctrinam daemon per os eius in agro Ecclesiae seminandam suggessit. Unde ergo scimus non esse a daemone impulsum alienantem animam tempore quo debet orationi vocali incumbere? Ergo eoipso suspecta debet nobis esse ea alienatio.

166. Dices: Hic discursus procedit de potentia ad actum, de possibili ad factum. Ergo nihil probat. Antecedens probatur: ex quo daemon possit raptum causare, colligimus hunc numero raptum esse actu suspectum; ergo.

Respondetur negando antecedens. Ex eo enim quod daemon raptus causare potest, non colligimus hunc numero esse a daemone, sed inferimus posse a daemone esse. Et ex quo possit ab illo esse, dicimus esse actu suspectum: quia suspicionis actus non correspondet malitiae actuali raptus, quippe raptus determinate malus non est suspectus, sed perniciosus positiveque respuendus. Correspondet ergo actualis suspicio circa raptum possibili malitiae ipsius. Unde calumnia obiecta longe est a discursu facto.

167. Replicabis: Quemcumque raptum potest daemon causare. Ergo quicumque

(20) FRANCISCUS A S. THOMA, C. D., *Medula Mystica*, trat. I, cap. 3, num. 26; 1ª ed. Madrid, 1695, p. 12ᵇ; 2ª ed. ib., 1702, p. 12ᵇ.

(21) Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, num. 1254 (1121); ed. 10, Friburgi Brisgoviae, 1908, p. 360.

raptus suspectus erit. Ergo non solum ille qui evenit animae vocaliter ex obligatione oranti.

Respondetur concedendo totum quod replica continet, de quo agemus cum in V praedicabili naturam raptus exploremus. Iamque nonnulla diximus in *Isagoge*, lib. II, lect. 6 (22), ubi vidimus D. Bonaventuram, *Proces. III Relig.* (23), dicentem: *Aliae consolationes, sicut non sunt necessariae saluti, ita etiam* (observa) *suspectae sunt, et saepe falsae, fictae, et deceptoriae, ut visiones, revelationes, prophetiae, sensuales consolationes, oblectationes, miraculorum operationes, maxime modernis temporibus; licet quandoque reperiantur verae, sed in paucis.* Mirissima circa haec docet Seraphica Mater nostra apud nostram *Historiam generalem*, tom. II, lib. VII, cap. 30 (24); et adverte has spiritualis aedificii insignes columnas agere de raptibus aliisque caelestibus favoribus ad salutem non necessariis, independenter ab eo quod sint obligationis gravis impeditivi. Unde si aliquam gravem obligationem impediant, potiori iure suspecti sunt. Quin ad hoc alia ratio quaerenda sit, nisi quod sunt urgentis obligationis impedimentum, uti de raptu nostrae Seraphicae Matris sacrum audientis vidimus. Quocirca licet raptus nullam gravem obligationem impedientes in animabus virtutis notae in horumque receptione expertis nullam suspicionem praeter illam generalem generent, illi vero qui tempore adimpletionis praecepti contingunt, maxime si contingant frequenter, eoipso, circumscripto quocumque alio, suspecti sunt, etiam in animabus perfectissimis.

168. Probatur tandem assertio: Revelationi dubiae credendum non est contra obligationem certam, nisi talis revelatio miraculo confirmetur. Sed raptus orationem vocalem obligatoriam impediens procedit contra obligationem certam et indubitatam. Ergo suspectus censendus est, donec miraculo vel aliunde nobis constet esse a Deo. Maior continet doctrinam apud doctores mysticos scholasticosque certissimam. De minori dubitandum non est; et illatio est bona.

169. Confirmatur primo prudentissima coniectura Patris Arbiol (25). Etenim benignissimus Deus nunquam legitur aliquem, etiam sanctissimum, a sensibus alienasse tempore quo horas canonicas recitare debuisset; non Seraphicum Franciscum, non Angelicum Thomam, non Seraphicam Theresiam, non denique quempiam alium e virtutis proceribus. Et experimur quod licet assistentes in choro ad horas canonicas persolvendas, etiamsi Deo sint maximopere intenti, et verba proferunt, et si aliquid ad ipsos ex munere incumbat ut lectionem dicere, psalmum initiare, etc., promptissime exsequuntur, ipso Deo monente, ut ipsi fatentur. Insuper scimus sanctam Gertrudem lib. II *Revelationum*, cap. 21 (26), dicere de seipsa: *Quadam vice, cum psalmodiae tota intenderem, tu Domine dedisti decem vicibus, et amplius dulcissimum osculum ori animae meae. O osculum longe exsuperans omnem aromatum fragantiam et omnem mellis dulcedinem!* Nunquam tamen sancta haec legitur in officio divino vocaliter non orasse, etiam cum hos altissimos favores recipiebat.

Hic ergo est modus, haec praxis, quam Deus cum animabus observat; quod amplius illustrari potest auctoritate clarissima in hisce raptibus aliisque caelestibus gratiis summe experti, nostri scilicet mirabilis viri Venerabilis Fr. Dominici a Iesu Maria Ruzola, qui interrogatus quo

(22) Ed. Brugis, 1924, pp. 63-64.

(23) Vide quae diximus *ib.*, num. 33, nota 23, p. 63.

(24) FRANCISCUS A S. MARIA, C. D., *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva observancia*, t. II, lib. VII, cap. 30; Madrid, 1720, pp. 272ª-279ª.

(25) *Desengaños misticos a las almas detenidas*, lib. II, cap. 5; ed. 10, Madrid, 1784, pp. 197ª-199ª.

(26) *Legatus divinae pietatis*, lib. II, cap. 21; ed. crit., Parisiis, Oudin, 1875, p. 102: *In tantum quod quandoque sedenti mihi et intendenti tibi in intimis, et legenti horas canonicas, seu vigilias pro defunctis, saepe inter unum psalmum decies vel pluries praedulce osculum infixisti ori meo, osculum quod etiam omne aromaticum excedit, et mellis poculum.*

modo, cum esset summe extaticus, audiebat vocem praelati vel in absentia illum vocantis, respondit (27): *Hoc esse effectum intimae unionis, quam tunc habebat cum Deo, quem sibi dicentem audiebat: Revertere ad sensus tuos, et mihi per os tui Praelati tibi praecipienti obtempera.* Hoc testimonium idoneum est ad illam mysticorum difficultatem, de qua alias, an sit mali spiritus signum non obedire praelato praecipienti, dum quis in raptu est? De qua difficultate nihil modo, casum tamen prout in nostra *Generali historia* (28), in vita illius Venerabilis habetur, retulimus propter duo.

Primum est propter verba illa Dei: *Revertere, etc.* In casu siquidem nostrae conclusionis obligatio, chorus, praelatus, Deus ipse praecipiunt orationem vocalem. Ergo si Deus iam in raptu positum et extra obligationem obediendi praelato visibili constitutum propter alienationem a sensibus ad ipsos restituit ut praelato obtemperet, qualiter non suspectum censendum est quod ille qui sui compos est et ad horas canonicas, quibus tenetur, sese accingit, dum eas incipit, alienetur, ita ut nec verbum pronuntiare queat, nequaquam credam. Semper hoc erit mihi suspectum.

Secundum est documentum ipsius Venerabilis patris: *Hoc esse effectum intimae unionis, etc.,* ut noscas horas canonicas persolventes posse esse in altissima contemplatione, ut reapse fuisse Seraphicum Franciscum, Angelicum Thomam, Seraphicam Theresiam similesque alios quis negabit? Ast ex ipsa intima unione, quae tunc haberi potest, oritur quod anima sic in Deum elevata et ea quae sui muneris sunt, adimpleat. Unde cum dicimus raptum verborum pronuntiationem prohibentem esse suspectum, non extrahimus animam ab intima unione cum Deo. Sed dicimus quod ipsa intima unio non solum non impedit verborum prolationem, verum etiam ad illam animam absorptam excitat.

Quibus illustratus discursus exemplarissimi Magistri Arbiol prudentissimus ostenditur. Si namque modus regularis quo Deus utitur, hic est, contrarius modus est plane irregularis. Si ergo irregularis est, ergo et suspectus. Et absdubio risu dignissimum iudicamus seu potius ferula quod istae personae quae sic alienari solent, ipsis asseverantibus, non alienentur tempore somni aut cibi sumendi et solum tempore quo recitare debent, suspendantur.

170. Confirmatur secundo: Raptus qui auferret a vocaliter recitante attentionem, suspectus esset. Ergo et qui impedit verborum prolationem. Antecedens liquet; et consequentia probatur a paritate. Eo raptus impediens attentionem suspectus foret, quia sine attentione non manet oratio. Sed sine verborum prolatione non datur oratio vocalis. Ergo.

171. Contra hanc tamen ultimam confirmationem obiicies: Si tenet paritas inducta attentionis et prolationis, sequerentur duo inconvenientia. Ergo ruit paritas illa. Probatur antecedens: nam primo sequeretur quod raptus impediens prolationem verborum non iam esset suspectus, sed determinate malus, sicut malus determinate est raptus auferens ab orante attentionem. Ubi obiter censurabis raptum illum auferentem attentionem dici a nobis suspectum, cum tamen non suspectus sit, sed positive malus.

Secundo sequeretur quod raptus impediens prolationem verborum in oratione

(27) IOSEPH A S. THERESIA, C. D., *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva observancia,* t. IV, lib. XVIII, cap. 25, num. 2; Madrid, 1684, p. 848ª: *Preguntandole un dia, si estando en aquellos arrobamientos oia la voz de quien le hablaba, ó llamaba? Respondió, que no. Y replicandole, come obedecia, si no oia? Dixó, era efecto de la union del alma con Dios; porque como el mismo Señor con quien estaba unido en el rapto era el que por boca de su Prelado le disponia, y ordenaba lo que avia de hazer, tambien era quien le representaba su mandato, y le decia:* Dexame aora de obedecer aqui, y haz lo que te mando por medio de la obediencia; *y essa era la causa de tener á los Prelados siempre tan presentes para responder á su voz, aunque estuviesen muy distantes.* — Cf. etiam eiusdem Ven. Dominici a Iesu Maria *Positio super dubio An constet de Virtutibus Theologalibus, etc.,* Romae, 1843, t. I, pp. 46, 182-185, 255-258.

(28) l. c. — Cf. nota praeced. (27).

vocali non obligatoria esset suspectus, ex hoc quod prolationem impediret. Consequens admitti non debet. Ergo nec antecedens. Cetera nota sunt; et maior seu sequela probatur: raptus impediens attentionem in oratione vocali non obligatoria suspectus foret; ergo si tenet paritas a nobis inducta inter illos raptus, sequitur quod auferens prolationem verborum in vocali oratione non obligatoria suspectus sit.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicas: nos appellasse suspectum raptum auferentem attentionem ad orationem lato modo, ut sic locus daretur paritati. Cuius vis consistit in eo quod oratio, ut a dialecticis desumitur, dividitur divisione accidentis in subiecta in orationem mentalem, vocalem et scriptam. Oratio mentalis subiectatur in mente; vocalis subiectatur in vocibus et in scriptis scripta. Quiaque non datur oratio vocalis, quae virtuosa sit, sine mentali, ut cum nostra Seraphica Doctrice (29) supra data tenent mystici; idcirco ad orationem vocalem duo necessario concurrunt. Primum est ipsa mentalis oratio. Secundum voces, in quibus conceptus ille interior exprimitur. Ablatis vocibus ab oratione, potest quidem manere oratio mentalis, etiam in esse orationis: quia haec neutiquam dependet ab oratione vocali. At nullatenus permanebit oratio vocalis: quia haec debet dicere voces necessario; sicut et scripta scripturam. Unde implicat quod remaneat oratio vocalis sine vocibus. Et etiam implicat quod sine oratione mentali remaneat vocalis in esse virtuosae: nam licet mentalis non dependeat a vocali; vocalis tamen a mentali dependet. Quocirca oratio sine attentione non est oratio; nec oratio sine vocibus est vocalis. Et in hoc stat paritas quam intendimus: nimirum quod raptus auferens ab oratione attentionem suspectus ut minus est; nam reipsa malus est et positive respuendus: quia aufert id quod est essentiale orationi absolute sumptae; sic etiam suspectus proprie et rigorose est raptus impediens voces in oratione vocali: nam haec, quae supponitur obligatoria, petit necessario voces. Per quod patet ad scrupulum interiectum inter obiiciendum.

Per quae etiam constat ad secundam probationem antecedentis maiorem esse falsam: quia paritas nostra innititur in eo quod oratio vocalis, de qua in praesenti disputamus, est obligatoria. Et cum aliunde voces necessario requirantur pro oratione vocali, idcirco raptus voces auferens suspicionem generat: quia ablativus est rei ad quam raptum patiens sub gravi culpa tenetur. Haec ratio nullam vim habet in oratione voluntaria, ut de se patet. Unde contemplatio voces auferens non habet ex hoc capite unde suspecta reddatur.

§. III. Argumenta.

172. Contra nostram conclusionem non est opinio quae probetur auctoribus in ipsam scribentibus, audivi tamen aliquos oppositum sentire, in quorum gratiam arguitur sic *primo:* Sicut divisiones aquarum sunt in manu dirigentis aquas, sic et nos sumus in manu Dei ut in nobis ac de nobis faciat quod sibi placuerit. Ergo potest Deus animam a sensibus alienare tempore quo orationi vocali incumbere tenebatur.

Confirmatur: Qui potest absolvere a toto, potest absolvere a parte ex qua illud totum conflatur. Sed Deus potest absolvere hominem ab obligatione orandi vocaliter, quae oratio, ut dictum est, constat ex oratione mentali et ex verborum prolatione. Ergo potest absolvere animam ab obligatione proferendi voces, dum orat.

Respondetur argumento: Nos neutiquam dubitasse de potestate Dei circa haec de quibus disputamus, ut §. 1 praemisimus. Dicimus tamen quod si certo non constet raptum esse a Deo, eoipso quod certo non constet, pro suspecto

(29) S. THERESIA A IESU, *Camino de perfección*, cap. 24; ed. crit., t. III, pp. 113-115; 290-291 y 427-428.

habendus est. Si vero sine ambiguitate constet a Deo esse, tunc accipiendus est ut positive bonus animaeque proficuus. Verumtamen si aliud non constet nisi quod extasis a Deo est, adhuc extasim patiens tenetur ad illam orationem vocalem quam tali tempore propter alienationem supervenientem persolvere nequivit. Ratio est: quia hic duo reperiuntur. Primum est obligatio recitandi vocaliter. Secundum est tempus recitationis. Et potest Deus ob fines sibi notos absolvere ab obligatione temporis et non ab orationis vinculo. Unde si quis sciret se a Deo rapiendum tempore alicuius orationis vocalis sub praecepto obligantis, teneretur vel praevenire, vel post raptum illam recitare. Si autem certo constet utrumque a Deo absolvi, non est quaestio.

Exemplo rem aperio. Si quis, cum alimentum sumere debet, a sensibus alienetur, ita ut manducare non valeat, nec ipse, nec illi qui curam de illo habent, bene facerent, si non sollicitarent suspensionem illam impedire tanquam suspectam; quod si consequi non posset, alienatione transacta, ipsam patientem alere tenerentur. Idem in nostro casu est dicendum. Et per hoc ad confirmationem constat solutio.

173. Arguitur *secundo:* Qui tenetur ad quotidie examinandam conscientiam, si cum huic obligationi satisfacit, rapiatur, raptus ille non est suspectus. Ergo nec qui evenit tempore orationis vocalis. Antecedens videtur certum. Quod enim aptius conscientiae examen quam in Deum tota mente rapi in eoque perfectionem sibi aemulandam per defectuum extirpationem et alia quae ibi addiscuntur, videre. Et consequentia probatur: Sicut ad orationem vocalem requiruntur voces, sic ad conscientiae examen, qui ad illud tenetur, debet proprios defectus examinare ac se de eis coram seipso accusare, fulminare contra seipsum sententiam poenamque taxatam sustinere. Sed licet haec non fiant ab examinante se propter raptum supervenientem, hic suspectus non est. Ergo.

Respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam. Discrimen consistit in eo quod dicitur in probatione antecedentis. Qui namque Deum adeo eminenter contemplatur, Deum perfectissime cognoscit, ex qua perfectissima Dei cognitione oritur suiipsius cognitio propriorumque defectuum comprehensio ac detestatio. Unde contemplatio illa est eminens conscientiae examen, in quo defectus, luce superiori interveniente, cognoscuntur et abominantur. Fit denique eminentiori modo quidquid in regulari conscientiae examine fit. Contemplatio autem mentem a sensibus alienans nec est eminenter oratio vocalis, nec potest pro illa supplere. Unde qui tenetur ad vocaliter orandum, non solvit debitum per contemplationem, quantumvis eminentissimam. Quod autem contemplatio non possit supplere pro oratione vocali, inde palam constat quod oratio vocalis, ut auctor est D. Thomas (30) supra adductus, instituta est ut orantes alios suis vocibus excitent ad laudandum Deum. Quod fieri a contemplatione nequit, cum exaudibilis non sit ab hominibus. Itidem oratio vocalis mentem excitat ad contemplandum. Et contemplatio non potest seipsam excitare. Deinde oratio vocalis oritur ex contemplationis redundantia. Et contemplatio ex contemplatione implicat redundare. Denique oratio vocalis subiicit Deo linguam, sicut et mentalis mentem; est autem clarum quod contemplatio linguam Deo subiicere nequit. Ergo contemplatio non facit eminenter id quod formaliter fit ab oratione vocali.

174. Arguitur *tertio*: Raptus ab attentione ad verba orationis vocalis non est suspectus. Ergo nec raptus ab ipsis verbis. Antecedens certum est edoceturque

(30) IV *Sent.*, dist. 15, quaest. 4, art. 2, qla 1, corp.; ed. Vivès, t. X, p. 420b. — IIa IIae, quaest. 83, art. 12.

ab Hugone de Sancto Victore, lib. *De modo orandi*, cap. 2 (31), ubi ait: *Pura est oratio, quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur, ut cum se postulatura ad Deum convertit, etiam suae petitionis obliviscatur* (32). Quod testimonium affert et approbat D. Thomas in IV *Sent.*, dist. 15, quaest. 4, art. 2 (33), dicens (34): *Quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum obliviscatur, sicut dicit Hugo de S. Victore.* Est ergo verum quod tunc perfecte orat, quando licet detur verborum prolatio, nullatenus ad verba attendit tota dedita Deo, quae est tertia ac suprema attentionis species illarum trium quarum supra meminimus.

Iam vero probatur consequentia : Eo enim raptus verba auferens in oratione vocali obligatoria suspectus foret, quia impediret ut vocaliter oraret ille qui ad vocalem orationem tenetur. Sed etiam ille alius raptus impedit orationem vocalem. Ergo. Probatur minor primo: ad orationem vocalem necessario requiruntur verba cum attentione prolata; sed, stante illo raptu, non dantur verba prolata cum attentione; ergo nec datur vocalis oratio. — Secundo probatur minor: illa verba eodem modo proferuntur ab illo orante ac si somno pressus illa proferret; sed si dormiens illa pronuntiaret, nullatenus ad vocalem orationem deservirent; ergo nec illo modo prolata deserviunt. — Tertio probatur: illa verborum prolatio non est actio humana; ergo nec oratio. Probatur antecedens: illa quippe verborum prolatio non procedit ex deliberatione; ergo. — Probatur quarto: illa oratio non est fructuosa; ergo nec oratio. Patet ista: quia oratio de se fructuosa est. Et antecedens probatur ex D. Paulo, I *ad Corinth.*, cap. XIV (35), dicente: *Si orem lingua, mens mea sine fructu est;* sed dicta oratio est oratio linguae; ergo. — Probatur ultimo ex D. Bernardo, *serm. 47 super Cant.* (36), ubi ait: *Nihil aliud, dum psallitis, praeter id quod psallitis, cogitetis. Nec solas dico vitandas esse cogitationes vanas et otiosas. Vitandae sunt et illae (illa dumtaxat hora et loco) quas officiales fratres pro communi necessitate, quasi necessario frequenter admittere compelluntur.*

Ante solutionem non oberit tibi animadvertere antecedens argumenti posse intelligi dupliciter. Primo, ita ut ille qui vocaliter orans traditur intensissime superioribus et veluti involuntarie non attendit ad ipsa verba quae profert. Et hunc vocaliter orare non est dubium : quia habet attentionem virtualem; ex quo enim voluntarie orare intendit et intentio retractata non est, remanet virtualiter. Quod sufficere ad veram propriamque orationem supra diximus.

Secundo intelligi potest illud antecedens ita ut ex animo quis applicetur ad fruibilia, ut ad verba attendere nolit, illa tamen pronuntiat. Esseque hunc secundum modum praecedenti difficiliorem perspicuum est. Unde videtur contrariam illi resolutionem sumendam esse. Nihilominus tamen cum pluribus doctoribus idem in utroque casu dicentibus

Respondemus, concesso antecedenti, negando consequentiam et minorem probationis. Ad cuius probationem primam negetur maior. Ex nullo enim capite indispensabiliter necessarium aliquid aliud est, praeter prolationem verborum et attentionem ad orationis finem. Hoc invenitur in illa oratione; nam, ut supponimus, verba proferuntur et mens in Deum efficacissime intenta est. Unde hoc sat est ut detur oratio vocalis vera et propria.

---

(31) Sic apud D. THOMAM, IV *Sent.*, dist. 15, quaest. 4, art. 2, qla 5, arg. 1; ed. Vivès, t. X, p. 420ª praeter: ... *ad Deum converterit, etiam* ... — HUGO DE S. VICTORE, *De modo orandi*, cap. 2; Migne, P. L., t. 176, col. 980: ..., *ut cum se ad Deum postulatura converterit, prae amoris eius magnitudine etiam petitionis suae obliviscatur.*

(32) « *obliviscitur* » in ed. 1730.

(33) qla 5, arg. 1; ed. Vivès, t. X, p. 420ª.

(34) IIª IIªe, quaest. 83, art. 13, corp.

(35) v. 14; Hetzenauer, p. 1120: *Nam si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est.*

(36) *Sermones in Cantica Canticorum*, serm. 47, num. 8; Migne, P. L., t. 183, col. 1011: *Pure vero, ut nil aliud dum psallitis, quam quod psallitis cogitetis. Nec... dumtaxat hora, et illo loco, quas...*

Ad secundam probationem negetur maior: quia dormiens verba illa non profert humano modo, nec in Deum, qui est finis orationis, intendit. — Per quod patet ad tertiam, illam verborum prolationem fore actionem humanam, cum procedat ex libera applicatione voluntatis ad orandum et laudandum Deum.

Ad quartam probationem negetur antecedens. Ad probationem dicas cum D. Thoma (37): Apostolum intelligendum esse de oratione linguae solius, hoc est, quae verbis solummodo constat; haec enim nec oratio fructuosa est, immo nec oratio. Illa de qua loquimur, habet, ultra linguam, illam intimam fervidamque attentionem ad Deum. Unde non est contra nos D. Paulus. — Ad ultimam probationem dicendum Divum Bernardum iis verbis prohibere evagationem animi ex proposito ab orante habitam, ut docet D. Thomas, II^a II^{ae}, quaest. 83, art. 13, ad 3; non autem prohibet quod attentio orantis separetur a vocibus, ut sic tota queat ad Deum, qui illius orationis est finis, terminari. Est vero advertendum quod duplex evagatio mentis obest puritati orationis. Prima, rerum ex natura sua impertinentium. Secunda, rerum impertinentium ratione temporis et loci. Utramque prohibet Doctor sanctus. Primam, quia de se obstat. Secundam, *illa dumtaxat hora et loco*. Unde fratres officiales qui aliis locis et temporibus laudabiliter de rebus sibi commissis in aliorum fratrum utilitatem pertractant, loco ac tempore orationis si in his occuparentur, nullatenus orarent.

Hanc doctrinam videtur tradidisse sanctus Thomas loco citato ex IV *Sentent.*, ubi quaestiunc. 5 (38) inquit: *Quia anima non potest vehementer attenta esse ad diversa, ideo prima attentio potest nocere, ut minor sit orationis fructus, si secundam evacuat; vel secunda, si tertiam omnino tollat, sed non e contrario.* Videri debet idem Doctor sanctus toto illo art. 2 (39) et loco praeallegato ex II^a II^{ae}, art. 12 et 13 (40), ubi plurima offert quibus non pauca argumenta quae in nostram assertionem fieri possunt, conterantur.

DISPUTATIO XIX

De exercitio mysticae theologiae

Varias mysticae theologiae acceptiones dedimus tomis praecedentibus, ut videre est in tomo I, quaest. 1, a numero 3 (1). Modo autem sumimus theologiam mysticam prout dicit eminentissimam illam contemplationem quae perfectorum propria est, seu illum statum in quo haec contemplatio propria perfectorum exercetur. Quocirca licet tot de contemplatione contemplationisque causis et effectibus dixerimus, supersunt plurima de ipsa contemplatione pertractanda, non solum pro hac disputatione, verum etiam pro subsequentibus. In praesenti ergo disputatione discutienda occurrunt dubia dignissima scitu. *Primum* est: an in exercitio theologiae mysticae anima mere passive se habeat? An vero aliquid tunc temporis operetur? *Secundum* est: an talis perfectorum contemplatio elici immediate a Deo queat? *Tertium*: an haberi possit per extrinsecam assistentiam omnipotentiae? *Quartum*: an possit a Deo produci et intellectui infundi, ut media ea contemplatione sibi ab extrinseco impressa contempletur? *Quintum*: an haec mystica theologia seu perfectorum propria contemplatio sit actus intellectus, an vero voluntatis? *Sextum* denique: an in exercitio mysticae theologiae voluntas plus amet quam intelligat intellectus? Alia dubia quae discuti etiam in praesenti possent, commodius aliis disputationibus reservamus.

(37) *In Epistolam I ad Corinthios commentaria*, cap. XIV, v. 14, lect. 3; ed. Vivès, t. XXI, pp. 17-18.

(38) IV *Sent.*, dist. 15, quaest. 15, art. 2, qla 5, corp.; ed. Vivès, t. X, p. 422^b.

(39) IV *Sent.*, dist. 15, quaest. 15, art. 2; ed. Vivès, t. X, pp. 419^{a}423^a.

(40) quaest. 83.

(1) Ed. 1924, pp. 108^a sqq.

QUAESTIO PRIMA

Praeambula

Utrum recte in praesenti omnia dubia modo proposita disputentur?

Motivum quo ducimur ad praemittendam hanc quaestionem, breviter ac perspicue ostendimus §. sequenti, in quo quidquid ad hanc materiam spectat, absolvimus.

§. Unicus. Proponitur dubitandi ratio et, asserto statuto, solvitur.

1. Ratio dubitandi est: quia fere omnes illae difficultates vel sumuntur secundum dignitatem ipsarum, vel secundum frequentem usum doctorum. Si primo modo considerentur, infra pluribus in locis possent inseri: nam, ut alia omittamus, quae de principio theologiae mysticae agunt, commodius ad disputationem 20 seu 21 reservarentur; ibi enim agendum nobis est de principio perfectissimae contemplationis. Meliusque simul omnia perfectissimae contemplationis principia ad examen vocarentur quam in una disputatione aliqua et in aliis alia examinare. — Rursus, exercitium mysticae theologiae est, ut diximus, res summe perfecta et contemplatio de qua in praesenti dubitatur an solius voluntatis actus sit, est inter omnes contemplationes admodum eminens. Quocirca congruentius videbatur spectare ad disputationem in qua acturi sumus de felicissima ineffabilique unione animae cum Deo, vel in sponsalitio aut matrimonio spiritualibus.

Si autem mystarum frequens usus inspiciatur, non hoc loco omnia illa dubia ad incudem vocanda sunt: quandoquidem illi in prooemialibus suorum operum plures ex iis quaestionibus versant. Ut videre est in nostro Philippo a sanctissima Trinitate (1), nostro *Mystico Directorio* (2), Mag. Vallgornera (3) et aliis. Qui omnes suos mysticos tractatus pluribus ex iis quaestionibus aliisque, quas infra dabimus, ordiuntur. Illam enim quaestionem quam primo loco proposuimus, videlicet an anima in exercitio mysticae theologiae tantum patiatur? ab iis omnibus in limine controvertitur. Idem faciunt cum aliis aeque difficilibus et arcanis. Ergo cum usus doctorum tantum in propria facultate praevaleat, non debuimus ab eorum strato (3[b1s]) itinere deviare et ad hanc sedem illa omnia dubia remittere.

2. His tamen non obstantibus, examen illarum difficultatum ad praesentem disputationem decrevimus reservare in eaque tanquam in commodiori sede iudicium quod de illis ferendum sit, aperire. Exercitium mysticae theologiae dicit quod perfectissimum est in mystica theologia. Unde ad eius notitiam praeire necessum erat quod hactenus dictum est. Contemplationis adeo perfectissimae genium vel nullo modo vel aegre comprehenderetur, quin notitia meditationis, orationis et minus perfectae contemplationis anteiret.

---

(1) *Summa theologiae mysticae*, discurs. prooem. art. 3-5; ed. 1874, t. I, pp. 27-39.

(2) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D., *Directorium mysticum*, tract. I, disp. 1, sect. 3-5; ed. Vivès, 1904, pp. 12-24. — Notum est Antonium a Spiritu Sancto opus Philippi a Ss. Trinitate ad breviorem formam reduxisse.

(3) VALLORNERA (Thomas a —), O. Pr., *Mystica theologia Divi Thomae*, quaest. 1, disput. prooem., art. 3-5; Taurini, 1911, pp. 11-23. — Iam supra, t. II, disp. 1, quaest. 1, num. 1, nota (6); ed. 1924 sqq., p. 2[b], diximus: « Opus Thomae a Vallgornera in multis non est nisi compendium quoddam *Summae theologiae mysticae* Philippi a Ss. Trinitate, C. D.; multa ad verbum exscribit, immo et eundem ordinem fere ex integro servat; nihilominus, ne una quidem vice Philippum a Ss. Trinitate nominat. *Summa theologiae mysticae* Philippi a Ss. Trin. primo Lugduni, 1656, edita est; *Mystica Theologia* Thomae a Vallgornera vero Barcinone, 1662. » At quod maius est, est quod tum Quetif-Echard (*Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, Parisiis, 1719-1721, t. II, p. 604), tum P. I. I. Berthier, O. Pr., (qui his temporibus novam editionem *Mysticae Theologiae* Thomae a Vallgornera curavit) hanc rem alto silentio tegunt.

(3[b1s]) In ed. 1730 legitur: « *stato* » pro « *strato* ».

Negare nemo potest propositarum quaestionum hanc esse sedem propriam. Quapropter nullius obligationis reus sum, si loco ex natura rei opportuno illarum disputationem instituo. Quod autem illi auctores contrarium faciant, nec nostram procedendi methodum reprehendit, nec illos criminosos convincit. Methodum compositionis sectati sumus; extra edacis calumniae territoria degimus. Methodum arbitrariam secuti illi sunt; recte processisse fatemur. Duplicem locum sibi vendicant quaestiones praeiactae : primum ex natura sua; secundum ex prudenti scribentium arbitrio. Primum illis offerimus in praesenti disputatione et idcirco sumus ab omni censura immunes: quandoquidem observamus monitum illud Horatii, *De arte poetica* (4):

Singula quaeque locum teneant sortita decenter.

Hoc ipsum observavere qui methodo arbitraria ducti alibi collocarunt. Occasione sibi oblata usi sunt. Et uti oblata occasione rectum est, ait Plautus in *Persa* (5):

Virtus est, ubi occasio admonet, dispicere.

Haec tamen omnia ex iam dicendis ad rationem dubitandi penitus aperientur.

3. Igitur ad rationem dubitandi respondemus: nos in praesenti sumere eas res de quibus in illis quaestionibus inquiritur, secundum naturam et dignitatem ipsarum; et ideo ad hunc locum reservavimus. Non debuerunt prius agitari: quia locus proprius nondum advenerat; sed nec debuerunt ad subsequentia remitti ob aliquod ex duobus illis capitibus quae ratio dubitandi repraesentat. Non ob primum: quia hic non est nobis agendum de principio divinae contemplationis. De hoc quippe fusissime actum est tomo II, disp. 13. In praesenti autem solum est controversia de contemplatione illa divinissima quae dicitur et est theologia mystica. Nec huius principium proximum absolute quaerimus; supponimus enim hanc divinissimam contemplationem, concurrente Deo secundum providentiam ordinariam, elici ab eodem principio proximo quod data disputatione assignavimus. Dubitamus tamen in praesenti an etiam elici valeat perfectissima contemplatio secundum providentiam extraordinariam seu de possibili iuxta omnes vel aliquem ex iis modis qui in dubiis secundo, tertio et quarto recensentur. Unde ex hac parte ab omni calumnia prorsus immunes procedimus. Sicut etiam procedimus sine calumnia non reservantes ad disputationem 20 et 21 horum dubiorum examen: eo quod in iis disputationibus non erit nobis sermo de quacumque contemplatione, etiam perfectissima ac divinissima; sed disputatio 20 destinabitur contemplationi quae est a scientia infusa; quae quidem ineffabilis contemplatio dubium maximum est, de quo ibi, an in aliquo inventa sit praeterquam in Christo Domino ac eius nostraque sacratissima Matre. In disp. 21 nobis offeret scribendi materiam contemplatio illa quae est a lumine gloriae; ad quam posse Deum superstitem elevare tunc videbimus. Et dissonum absdubio foret in illis disputationibus praeiacta dubia discutere. Est ergo verum quod pro ipsorum examine nec in antecedentibus occasio aeque idonea fuit, nec in subsequentibus reperietur, si primum illud caput num. 1 positum inspiciatur.

Sed nec si inspiciatur secundum. Ratio est: quia nulli dubium est quod in disputatione de matrimonio spirituali poterat quidquid de contemplatione divina dictum dicendumque est a nobis disputari. Immo quidquid in toto hoc *Cursu* diximus Deoque dante dicemus, ad illam disputationem spectare posset: omnia enim vel praevie, vel concomitanter, vel connexive, vel formaliter, vel subsequenter ad matrimonium illud prorsus divinum spectant. Sed si quis ita procederet, extemplo im-

(4) v. 92; Collect. Nisard, Parisiis, 1850, p. 173b.
(5) act. I, scena III, v. 265; Collect. Nisard, Parisiis, 1856, p. 383b.

prudentissimus ut minus ab omnibus censeretur. Non absimili modo divina contemplatio quae est rigorose theologia mystica, et habet munus Deum quietissime ac fervidissime intuendi; et etiam habet munus uniendi summe intime animam Deo vel medio sponsalitio, vel, quod superius est, medio spirituali matrimonio; aliaque munera aeque arcana et divinissima habet. Haec omnia et singula suas easque gravissimas difficultates continent. Quapropter non ut par est perspicuitati ac proprietati consuleretur, si ea omnia examen simul subirent. Enervis igitur est ratio dubitandi quoad primam illam partem, quae dignitatem praeiactarum difficultatum considerat.

4. Quoad secundam partem, quae regularem mysticorum usum concernit, etiam non urget. Nos enim, ut supra dicebamus, methodum compositionis observamus; qua attenta, ea omnia dubia pertinent ad controversiam praesentem. Doctores illi secuti sunt methodum arbitrariam, iuxta quam vel in suorum operum limine illa determinarunt. Unde nec in modo procedendi illorum doctorum, nec in nostro modo procedendi aliquid continetur quod pabulum zoilo edaci ministret. Motivum quo dati auctores ducti sunt ut illa dubia in prooemialibus converterent, multiplex esse potuit; quorum virtute nacti sunt quod tanquam serii disputatores seu scriptores habeantur. Nec aliquod inde resultat eorum opera scrutantibus praeiudicium. Quandoquidem si, v. c., disputatur an anima in exercitio mysticae theologiae aliquid operetur, novitius in mystica disciplina plane ignorat quid sit theologia mystica, eius exercitium est illi prorsus ignotum, et tamen quaestionem illam adeo arduam sibi ab illo doctore propositam intuetur ut ex illa lectione lucretur ex una parte vel solam terminorum notitiam, qua imbutus minus inidoneus est ad maiora introspicienda; et ex alia id, ut minus, a limine sciat quod propriae et aliorum utilitati valde proficuum est, videlicet quod in mysticae theologiae exercitio anima non mere passive se habet; quod apprehendere vel bardus potest. Sicque ab initio sui mystici sudoris perniciosissima quietistarum lues sibi conspuenda proponitur. Et hoc forsan motivum fuit ut illa dubia in prooemialibus tangerentur. Sed sive illud, sive aliud fuerit motivum, semper tamen prudentissime factum fateri debemus.

5. Horum auctorum vestigiis insistere voluimus ex parte in *Isagoge* seu summulis mysticis quas dedimus tomo I; ex quo enim labor noster dirigeretur ad nostros scholasticos instruendos, summulas mysticas ad instar logicae parvae instituimus ob motiva a nobis exhibita in praefatione prolegom. VI et praecipue §. 2 (6). Illos enim quibus labor hic noster destinatur, melius eo uti posse autumavimus, si eis, iam huius arcanae theologiae professoribus, summulas mysticas offerremus compactas in similitudinem illarum quas vacantes dialecticae didicerunt. Idque circa toto libro primo egimus de modo sciendi mystico tam in communi quam in particulari per quinque syntagmata. In primo tractavimus de modo sciendi mystico in communi. In secundo, de via purgativa, quam mysticam definitionem diximus. In tertio, de via illuminativa, quam mysticam divisionem nominavimus. In quarto, de via unitiva, cum qua aliquam analogiam habere argumentationem dialecticam statuimus.

In secundo libro de signo mystico sermo fuit ad instar dialectici signi. In tertio, de termino mystico comparato cum termino dialectico, ubi syntagm. 2 per diversos §§ de proprietatibus mystici termini ad instar proprietatum termini logici disseruimus. In libro quarto egimus de oratione, nomine et verbo. Et in quinto, de arte mystica inveniendi medium quo anima ascendat ad intimam unionem cum suo dilectissimo Sponso. Haec est totius illius primae partis praeiacti primi tomi structura; in qua prius, ut vides, ponitur theologia mystica in communi. Mox agi-

(6) Ed. Brugis 1924 sqq., t. I, pp. 12ª-13ᵇ.

tur de via purgativa, ubi incipientium munia eorumque exercitium proprium, scilicet meditatio, designantur; ibique etiam ponuntur signa quibus instructus director animam sibi commissam a meditationis exercitio extrahat et in exercitio contemplationis constituat. Hoc ad viam illuminativam spectat, quam immediate post purgativam collocamus. Ad viam illuminativam pertinent proficientes, quos instruimus toto illo syntagm. 3 per plures lectiones. Ac denique de via unitiva loquitur, quae est propria perfectorum omniumque aliarum finis. Qua totius mysticae facultatis praemissa medulla, ingreditur de signis, de terminis, de oratione, etc. disceptatio. Brevissime ea omnia absolvimus ob motiva loco citato ex praefatione assignata. Ultra quae praecipue considerationis est quod ea quae ibi doctrinaliter insinuamus, mox in toto hoc opere disputantur. Nec infrequenter pro unico verbo ibi posito enucleando integram quaestionem excitamus.

6. Nostrum hunc laborem non ingratum fore credidimus: quia novus ille procedendi modus non incongruus apparet, ut ab omnibus reciperetur, dicente Vulgari, III *De Ponto* (7):

Est quoque cunctarum novitas gratissima rerum.

Aliis displicuisse audio. Nec mirum. Tum quia, ut cecinit Cornelius Gallus (8):

Eventus varios res nova semper habet.

Tum etiam, quia negari non debet illam displicentiam suum fundamentum habere. Quocirca, tametsi spes mea penitus cassa non fuisset, cum plurimis iisque gravissimis ac doctissimis nostram illam methodum in *Isagoge* observatam albo lapillo consignare placuisset. Ex adverso autem nonnullos reponere accepi iuxta rectum procedendi modum in qualibet arte tradenda incipiendum est a communioribus; sic enim ex communiorum notitia scientia communium ac deinde particularium methodice comparatur. Hanc methodum verbo et opere docuit Aristoteles. *Verbo* in libro I *De partibus animalium,* cap. 1 (9), ubi methodus ab ipso *peritia* dicitur illamque sub nomine *peritiae* definivit; ex quo sic methodus describi potest: *Methodus* est *modus ordinatus procedendi in veritatis indagine.* Ubi exercitium inquirentis veritatem proponitur his verbis *in veritatis indagine;* et qualiter procedere debeat in eo exercitio, significat verbum illud *ordinatus.* Non quilibet procedendi modus in veritatis indagine utilis est ad veritatem comparandam, sed ille tantum est utilis, qui fuerit *ordinatus;* et ille ordinatus est, qui a communioribus incipiens descendit ad particularia.

Hoc ipsum docuit Aristoteles *opere.* Nam in tota philosophia ac in libro *De partibus* (10) et *Historia animalium* (11) a magis universalibus ad minus universalia processit. Et sic discipulorum utilitati consuluit, tradens doctrinam et simul modum quo illam comparare possent; quod idem est ac dicere quod tradidit doctrinam digestam et facile perceptibilem; quod non haberet, si illam ordinate aut methodice non tradidisset. Ac propterea Philosophus ipse libro II *Metaphysicorum,* capite ultimo (12), methodum appellat *modum sciendi.* Videatur ibidem D. Thomas (13), docens proprium esse logicae praescribere communes modos procedendi in omnibus aliis scientiis.

---

(7) OVIDIUS, *Epistolae de Ponto,* lib. III, epist. IV, v. 51; collect. Nisard, p. 798[a]:
Est quoque cunctarum novitas carissima rerum.

(8) *Elegiarum libellus,* v. 355; in opere *Corpus omnium veterum poëtarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libris distinctum,* Lugduni 1603, p. 892[a].

(9) *De partibus animalium,* lib. I, cap. 1 (initio); Didot, t. III, p. 218: *In omni contemplandi genere omnique tum nobiliori, tum ignobiliori docendi via, habitus rationes duas esse constat, quarum alteram scientiam rei appellasse, alteram quasi peritiam quandam bene est.* — Textus graecus apud Bekkerum, 639[a], 1 sqq.

(10) *De partibus animalium,* Didot, t. III, pp. 218-303; Bekk., pp. 639[a]-697[b].

(11) *De animalibus historiae,* Didot, t. III, pp. 1-217; Bekk., pp. 486[a]-638[b].

(12) *Metaphysicorum* lib. I B, cap. 3, num. 4; Didot, t. II, p. 488[b]: *Quoniam absurdum est simul scientiam et modum scientiae quaerere.* — Textus graecus apud Bekkerum, 995[a], 13-14.

(13) *Metaphysicorum* lib. II, cap. 3, lect. 5; Vivès, t. XXIV, pp. 414[a]-415[b].

Adeo necessaria est ad scientias obtinendas methodi observatio, ut egregius ille Philosophus Galenus in libro *Num astruendae sanitatis ad Medicum spectet* (14)? dixerit: *Ego semper idem censeo: nec enim unquam vel tradidi, vel docui artem aliquam, cuius methodum prius non didicerim, et in ea non me exercuerim.*

7. Et sicut iuxta ordinatum procedendi modum incipi debet a communioribus et inde ad particularia procedere, sic etiam incipi debet a facilioribus et simplicioribus, ne mens a difficilioribus initium sumens ipsius difficultatis pondere obruatur; sed econtra per faciliora et simpliciora mens ipsa actuata aeque ac disposita queat difficiliora fructuose et sine molestia percipere. Hunc morem observant dialectici agentes prius de terminis, mox de propositione, ac tandem de argumentatione. Sic etiam grammaticorum sollicitudo progreditur a litteris ad syllabas, a syllabis ad dictiones et a dictionibus tandem ad orationes perfectas. Si namque grammaticam erudiens inciperet ab oratione perfecta et ab argumentatione dialecticus, nihil ab ipsis factum post plurimum sudorem deplorarent, eo quod methodum abiicientes, sine methodo processissent.

Utriusque praecepti fractor extiti in *Isagoge;* quandoquidem neque a communioribus ad particularia descendi, neque a facilioribus ad difficiliora progressus sum. Quin potius, contrarium a me factum ostendit primo, quod oratio abstrahens a meditatione seu oratione discursus et a contemplatione communior est ipsis contemplatione ac oratione discursus, ut est per se notum. Unde primum locum sibi vendicat oratio mentalis in communi et post eam instituendus est sermo de meditatione, de contemplatione ac de aliis quae in mystica theologia tractantur. Quod tamen minime feci, ut evidenter patet ex eo quod tractatum de oratione abstrahente distuli usque ad librum quartum. Ergo omnia quae prius tradita sunt, fuerunt tradita contra methodum quam observare tenebar.

Idipsum evenit in secundo: quia ante tractatum de oratione in communi praemittitur tractatus de signis ac terminis mysticis et etiam de termini mystici proprietatibus, de extasibus, de raptibus, de deliquiis. Quae omnia difficillima sunt, nec in tota theologia mystica dantur res occultiores quam eae quae ad illa aut formaliter spectant, aut concernunt. Haec omnia ex ipso facto nota sunt. Unde manifeste sequitur quod modus procedendi ibi observatus est contra maiorum morem et praeceptum. Sufficeretque ad illum scribendi modum improbandum exprobandumque auctoritas Divi Thomae eum ubique damnantis et contrarium ut doctrinae consonum edocentis. Audiri debet Angelicus Doctor, I part., quaest. 84, art. 3 (15), ubi ait: *Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde, cum verum respondet, quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius eam noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil refert, utrum ille, qui docet, proponendo, vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.* Quae verba, de se affatim manifesta, sic Seraphinus (16) exponit: *Idiota enim non scit prius, sed tunc primum illa, quae respondet. Hoc autem procedit ex eo quod ab interrogante actualiter, dum interrogando procedit de principiis communibus per se notis ad conclusiones, docetur. Per processum namque ab huiusmodi principiis ad propria sive proponen-*

(14) *Ars tuendae sanitatis num ad medicinalem artem spectet an ad exercitatoriam, liber ad Thrasybulum,* cap. 1;. *Opera,* Venetiis, 1597, II classis, vol. II, tom. III, fol. 101v: *Id enim prorsus haud ignoras, me semper eadem de iisdem asserere, neque quicquam tractandum suscipere, cuius neque methodum didicerim, neque in ea me aliquandiu exercuerim.*

(15) Ed. Leon., t. V, p. 318b: ... *Unde cum verum respondet de his de quibus secundo... prius ea noverit; sed... Nihil enim refert...*

(16) SERAPHINUS CAPPONI A PORRECTA, Ia, quaest. 84, art. 3, num. 3; Romae, 1773, t. II, pp. 356b-357a.

do, sive ordinate interrogando, generatur de novo scientia in animo addiscentis, ut patet in litera. Et hinc noveris, quod bene interrogare est quoddam docere; et consequenter Christum Dominum, dum vides in medio Doctorum eos prudenter interrogantem, eos humiliter docentem agnosce. Videatur Angelicus ipse Doctor quaest. 117, art. 1.

8. Haec quanquam ita sint, immo et quia ita sunt, non debet methodus quam ibi sectati fuimus, reprehendi. Quod manifestum erit scienti ex Rodolpho Agricola, III *Inventionis dialecticae,* cap. 6 (17), methodum dividi in naturalem, arbitrariam et artificiosam. Naturalis est, quae procedit secundum regulas artis. Arbitraria est, quae ab arbitrio dependet. Tuncque verificatur, quando ad arbitrium scribentis aut sermocinantis mutatur ordo ab artis regulis praescriptus ex aliqua causa impellente. Artificiosa ea est, in qua de industria pervertitur totus ordo et ita posteriora prius et priora posterius traduntur. Ex his methodus artificiosa deservire non potest ad scientiae acquisitionem; unde relinqui debet oratoribus et poëtis, quibus esse solet familiaris. Ex aliis vero, methodo naturali frequentius utuntur scientiarum praeceptores et minus frequenter methodo arbitraria. Sed, causa interveniente, hac uti possunt, ut omnes fatentur et quotquot scribunt, exsequuntur. Sic nostri Complutenses (18) suas summulas non a signo, sed a modo sciendi orsi sunt. Et omnes logici prius explorant differentiam logicae, quae sumitur ab obiecto, quam genus ipsius; cum tamen genus communius sit differentia. Sic et Porphyrius (19) prius egit de specie quam de differentia; cum, iuxta methodum naturalem, prius de differentia quam de specie agere debuisset. Ac denique Aristoteles in *Praedicamentis* (20) prius egit de relatione et posterius de qualitate, de qua, methodo naturali consulta, prius disputandum erat. Et hoc ipsum est quod evenire vidimus iis mysticis qui praeiactas penitissimas controversias versant a limine suorum tractatuum.

9. Quibus sic statutis, plurima occurrunt quibus contra nostrum procedendi modum obiecta faciliter conterantur. Primo enim dicimus quod in *Isagoge* sectati fuimus methodum arbitrariam. Quod tamen ex causa impellente posse fieri ex dictis manifestum est. Motivum autem ad eam methodum observandum fuit scribere summulas mysticas ad instar dialecticarum quas nostri Complutenses (21) scripserant. Irreprehensibiles sunt logici ac metaphysici qui prius de relatione et posterius de qualitate disputant : quia hoc fecit Aristoteles (22), quem tanquam Magistrum venerantur. Ab omni reprehensione immunis sum: quia in eo ipso quod feci, sectatus sum Patres Complutenses. Nec adest adhuc levissima aliqua discriminis ratio. Egere illi Patres de modo sciendi in communi prius, deinde de modo sciendi in particulari, postmodum de signis, indidem de termino ac termini proprietatibus, ac postea de oratione dialectica. Eodem modo egi in summulis mysticis: primo de modo sciendi mystico in communi, secundo in particulari, tertio de signis, quarto de termino mystico ac de eius proprietatibus, quinto de oratione mystica. Vel Complutenses reprehendi debent, vel sum extra quamcumque reprehensionem.

---

(17) *De inventione dialecticae libri tres,* lib. III, cap. 6; Lutetiae, 1529, fol. 305*v*-306*r*.

(18) COMPLUTENSES, *Artium Cursus,* Summulae, Praeambula de modis sciendi; ed. Francofurti, 1629, t. I, p. 3ª. — COMPLUT. ABBREV., *Artium Cursus,* Breves institutiones ad logicam, quas *Summulas* vocant, lib. I, cap. 1; ed. Lugduni, 1670, t. I, p. 5.

(19) *Porphyrii Introductio, Iulio Pace interprete,* cap. 3: De specie; cap. 4: De differentia; apud SILVESTRUM MAURUM, S. I., *Aristotelis Opera omnia,* Parisiis, P. Lethielleux (absque indicatione temporis), t. I, pp. 9ª-13ª; 13ᵇ-17ª.

(20) *Liber de praedicamentis,* cap. 5: De relatis ad aliquid; cap. 6: De quali et qualitate; Didot, t. I, pp. 9-13; 13-17; cap. 7 et 8 apud Bekkerum, pp. 6ª-8ᵇ; 8ᵇ-11ª.

(21) COMPLUTENSES, *Artium Cursus,* Summulae; ed. Francofurti, 1629, t. I, pp. 3 sqq. — COMPLUT. ABBREV., *Artium Cursus,* Breves institutiones ad logicam, quas *Summulas* vocant; ed. Lugduni, 1670, t. I, pp. 5 sqq.

(22) Cf. supra nota (20).

10. Quod autem termini mystici proprietates difficillimae sint negari non debet, sed nec calumniari quod post ipsas agatur de oratione, quae res facilis perceptu est. Quia sic faciunt Patres Complutenses in summulis dialecticis (23) cum omnibus dialecticam scribentibus. Ubi observandum maxime primo est : quod dialectici prius exponunt addiscendas termini proprietates quam orationis naturam. Non est difficilior oratio dialectica quam termini dialectici proprietates, quin potius longe difficiliores sunt proprietates termini. Et, ut interim alias omittam, suppositio appellatioque summe arduae difficilesque sunt omneque quod disputationi subiicitur, comprehendunt. Testis indubitatae fidei est ipsa sacra theologia, in cuius progressu vel fortissimi cespitare solent propter suppositiones et appellationes interdum occurrentes. Ipsa oratio dialectica, in se et ex se considerata, exiguam difficultatem praesefert, nisi alicuius suppositionis, appellationis aut alterius ex termini proprietatibus obveletur. Eadem prorsus est in utroque casu difficultas; unde idem procedendi modus debet utrobique a censura liberari. — Secundo et etiam maxime observandum est : quod opus nostrum dirigitur ad instruendos homines iam philosophos et in seminariis nostrae Discalceatae Familiae pridem connutritos. Qua philosophi non possunt, utcumque saltem, non percipere quid sit raptus, extasis, etc. Qua enutriti in nostris seminariis haec probe scire debent. Quandoquidem dum manent sub disciplina Magistri, praeter frequentissimum exercitium orationis mentalis, fere perpetui sunt in horum exercitio continua lectione librorum spiritualium, qui soli ipsis tunc temporis conceduntur, a quibus paucis mensibus uberes iam arcanorum mysticae theologiae notitias compararunt. Si ergo sine his circumstantiis rei non sunt dialectici, neque ego cum illis reus sum.

11. Secundo respondeo ad obiecta : quod in *Isagoge* secutus sum methodum naturalem compositionis. Quod ita evidens est ut tergiversari nequeat. Incepi a communioribus, tradens modum sciendi mysticum in communi in primo syntagmate libri primi. Deinde ad modos sciendi in particulari descendi in eo libro pluribus syntagmatibus. Libro secundo agitur de signis. Libro tertio de terminis et in quarto de oratione. Modo ergo signa sunt terminis simpliciora et termini simpliciores sunt oratione. Ergo iuxta methodum compositionis processi. Nec obest quod proprietates termini mystici oratione difficiliores sunt. Quia ad hoc multipliciter respondetur. Primo paritate proprietatum termini dialectici, quae difficiliores sunt oratione. Secundo, quia illa maxima cui innititur opposita imaginatio, intelligi prudenter debet de iis quae communiora, simpliciora aut faciliora sunt et in suo ordine praecipua. Si vero non sunt praecipua in suo ordine, sed spectantia vel tanquam effectus vel alias ad aliquod praecipuum, iuxta illud recenseri et collocari debent, non attenta maiori aut minori difficultate, simplicitate aut abstractione. V. g., agit D. Thomas de fide theologica II^a II^{ae} et post quaestionem 7 octavam instituit, in qua agit de dono intellectus et scientiae et ait (24) : *Deinde considerandum est de dono intellectus, et scientiae, quae correspondet virtuti fidei.* Eandemque methodum observat cum aliis donis, de illis disputans iuxta virtutes quibus correspondent, non attenta maiori aut minori difficultate donorum, neque aliquo alio considerato, nisi quod unumquodque eorum collocari debet iuxta suum principale, quod est virtus cui correspondet. Exstant passim innumera alia exempla eandem veritatem comprobantia suadentiaque methodum naturalem compositionis non vulnerari, dum de magis difficili prius agitur, si iuxta suum principale, de quo prius agi debuit, constituatur. Et hoc est quod ir-

(23) COMPLUT., *Artium Cursus,* Summulae, lib. II, cap. 2; ed. 1629, t. I, pp. 18^a sqq. — COMPLUT. ABREV., *Artium Cursus,* Summulae, lib. III, cap. 2; ed. 1670, t. I, pp. 26^a sqq.

(24) II^a-II^{ae}, prolog. ad quaest. 8.

reprehensibilem facit, immo laudabilem et regulis facultatis conformem reddit morem dialecticorum iuxta terminum de ipsius proprietatibus tractantium ante orationem dialecticam, quae de se non adeo ardua est. Et sub huius refugii umbra pacifice degit methodus in nostris mysticis summulis observata retinendaque in praesenti quoad propositas quaestiones, quanquam a mysticis in prooemialibus et sine vitio quidem agitentur.

QUAESTIO SECUNDA

Utrum anima in exercitio theologiae mysticae mere passive se habeat?

Animam in mysticae theologiae exercitio passive se habere dignum controversia non est: quia vere recipit plura quibus idonea redditur ut mysticam theologiam exerceat. Nec hoc est quod in praesenti disquirimus, sed an ita passive se habeat ut nihil tunc temporis operetur? An illud exercitium sit solummodo patiendi ac recipiendi? An vero tunc non solum patiatur, sed etiam agat? Quod affatim manifestat unicum illud verbum in titulo positum, videlicet *mere passive;* per hoc enim quod passive concurrat, designatur concursus causae receptivae. Et si mere passive concursum praestat, iam solum concursum causae materialis habebit.

§. I. Vera sententia proponitur et probatur.

12. Sit nostra conclusio: *Anima contemplativa in exercitio mysticae theologiae vere agit; subindeque non se habet mere passive.* Secunda pars huius conclusionis evidens est, supposita prima parte. Quae communissima est inter doctores; a quibus proinde referendis abstinemus. Innumeris sacrae Scripturae locis poterat assertio suaderi; verum illam inter alia probamus ex *Psalm.* 33, v. 9 (1), ubi dicitur: *Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus.* Ex quibus verbis efficax hoc argumentum conficitur: Etenim gustans et videns non mere passive se habet. Mysticam theologiam exercens gustat et videt. Ergo non se habet mere passive. Consequentia formalis est. Maior liquet: quia sive intelligatur de visu et gustu abstrahentibus a materiali et spirituali, sive de gustu et visu determinate spirituali, vera est. Est vera primo modo: quia visus et gustus sunt materiales actiones sensus seu actus sensuum active in tales actus influentium; quod verum esse nequiret, quin visus et gustus abstrahentes activitatem exprimerent. Est etiam vera secundo modo, ut evidenter ostendit similitudo quam etiam in nomine dicunt gustus visusque spirituales cum visu et gustu corporeis.

Minor autem probatur ex his quae tomo I, disp. 1, num. 3 (2), diximus estque res inter mystas receptissima. Etenim theologia mystica proprie talis est illa contemplatio resultans ex Dei fruitione habita in intima unione voluntatis ad ipsum. Sed anima istam contemplationem habens gustat et videt. Ergo. — Probo minorem: Anima ex praecedenti illa fervidissima fruitione voluntatis vere gustat experiturque caelestes illas delicias quae sibi tunc in cellam vinariam introductae liberalissime conferuntur. Ex qua fruitione consurgit clarissima, sub fide tamen, intuitio Dei delicias illas animae conferentis. Ergo anima in mysticae theologiae exercitio gustat et videt. Subindeque ex verbis adducti psalmi vera est assertio nostra.

Quod praeter dicta ostendit ordo a psalmographo observatus: quippe prius posuit actum voluntatis seu gustum,

(1) In ed. 1730 erronee legitur: « *v. 8* ».

(2) Ed. 1924 sqq., t. I, p. 108.

deinde actum intellectus seu visionem; *gustate,* inquit, *et videte, quoniam suavis est Dominus.* Gustus spiritualis est actus voluntatis voluptate ineffabili Dilecti benignitatem experientis. Visus inde ortus est actus intellectus Dilectum benignissimum contemplantis. Hoc est quod nos docet David illis suis verbis. Et hoc ipsum est quod mystici docent nosque cum ipsis et ex ipsis obtulimus loco allegato. Sicque, quod nobis caput est, intellexit Prophetam D. Thomas, ibi (3) dicens quod David *hortatur ad experientiam;* additque (4): *Effectus autem experientiae ponitur duplex: unus est certitudo intellectus: alius securitas affectus. Quantum ad primum dicit: « et videte ». Quantum ad secundum dicit: « quoniam suavis est Dominus ».* Videatur Angelicus ipse Doctor haec ibi mirissime edisserens.

Contra dicta tamen oppones primo: In eodem Psalmo ait David (5): *Accedite ad eum, et illuminamini.* Quod explanans S. Thomas (6) inquit: *Deus lumen est, et qui accedit ad lumen illuminatur.* Sed illuminari est mere passivum. Ergo, iuxta Davidis documentum et D. Thomae expositionem, nequeunt praeiacta consistere.

Oppones secundo: Experiri aliquem est illum tentare. Ergo si datis verbis monet David quod Deum experiamur, monebit quidem quod Deum tentemus. Quod nefas est dicere et prorsus ridiculum asserere illis verbis, si sic intelligenda sunt, instrui animam deditam contemplationi eminentissimae. Cetera notissima sunt; et antecedens est expressa doctrina D. Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 97, art. 1, dicentis: *Respondeo dicendum, quod tentare est proprie experimentum sumere.*

Oppones tertio: Prius est quod res cognoscatur quam quod de illa sumatur experientia. Ergo cum David inquit: *Gustate, et videte,* per ly *videte* non significat contemplationem subsecutam ad gustum voluntatis. Illatio tenet; et antecedens probatur: experimentum est actus voluntatis, ut liquet ex dictis; sed voluntas nequit operari, quin detur actus intellectus praecedens voluntatis operationem; ergo illis verbis Prophetae neutiquam assertio nostra suadetur, nec D. Thomae glossemate fulcitur.

Respondetur ad primam negando minorem. Illuminari enim dicit utique luminis receptionem, sed etiam dicit lumen quod ad videndum recipiatur. Unde non est mere passivum. Dicit enim passionem et actionem quae etiam passionem antecedit, ut denotatur per ly *accedite ad eum* (7). Videri debet D. Thomas ibidem (8), qui a se tradita confirmat textu ex *Deuteronomio,* cap. XXXIII (9), ubi dicitur: *Qui appropinquant pedibus eius, accipient de doctrina illius.* Ubi ly *appropinquant* est activum; et *accipient de doctrina illius* est mixtum ex passivo in receptione doctrinae et ex activo in usu doctrinae receptae. Indidemque nec David docens, nec S. Doctor exponens nobis contrariantur.

Ad secundam respondet D. Thomas, ibi, art. 2 (10), sic: *Ad secundum dicendum, quod duplex est cognitio divinae bonitatis, vel voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc non licet dubitare, nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae voluntatis, sive bonitatis affectiva, sive experimentalis, dum quis experitur in se ipso gustum divinae dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis. Sicut de Hierothaeo dicit Dionysius, 2 cap. De Divin. Nom., quod « didicit divina ex compassione ad ipsa ». Et hoc modo monemur, ut probemus Dei voluntatem, et gustemus eius suavitatem.* Haec D. Thomae verba nos compellunt ad exhiben-

(3) *In psalmos Davidis expositio,* psalm. 33, v. 9; ed. Vivès, t. XVIII, p. 419^{b}.
(4) *Ib.*
(5) *Psalm.* 33, v. 6,
(6) *Op. et loc. cit.,* v. 6; ed. Vivès, t. XVIII, p. 419^{a}.
(7) *Psalm.* 33, v. 6.
(8) II^{a} II^{ae}, quaest. 97, art. 1, corp.
(9) v. 3.
(10) II^{a} II^{ae}, quaest. 97, art. 2, ad 2; ed. Leon., t. IX, p. 338^{b}: ... *Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis,...*

dam dictorum connexionem ac formalitatem. Ait enim quod cognitione speculativa non licet nobis experiri aut probare divinam benignitatem: hoc enim indubitanter supponeret dubium circa resolutionem illius quaestionis an Deus sit suavis aut benignus. Et haec est ratio ob quam ea experientia tentatio est, atque ideo peccaminosa. At cognitione affectiva sive experimentali, quod idem est, ac cognitione mystica potest quis, immo tenetur desiderare Dei benignissimam suavitatem experiri; ad quod monet D. Paulus *ad Roman.*, cap. XII (11), dicens: *Ut probetis, quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Tantum abest ut tentatio sit, quod potius nobis a Divo Paulo consulitur. Huiuscemodi experimenti affectivi expertissimus Magister fuit, ait S. Thomas (12), divinus ille Hierothaeus qui, iuxta Dionysium (13), *divina patiens,* fuit in theologiae mysticae exercitio versatissimus. Videamus tamen quod argumentum solvere nititur Divus Thomas datis verbis. Argumentum probare satagit tentare Deum non esse peccatum, eo quod David monet nos ut probemus Dei benignam suavitatem illis verbis in quibus nostrum assertum inniti dicebamus, videlicet, *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* (14). Quibus omnibus in unum collectis instruimur a Davide, iuxta expositionem Divi Thomae, ad mysticae theologiae exercitium in quo anima gustat et videt sicuti expertus est divinus Hierorthaeus. Subindeque nostra conclusio est de mente Davidis, quod haec nostra probatio prima intendit.

Ad tertiam obiectionem respondetur antecedens intelligendum esse iuxta distinctionem qua utitur D. Thomas, qui illum textum sic exponit (15): *In corporalibus autem prius videtur, et postea gustatur: in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur; quia nullus cognoscit, qui non gustat: et ideo dicit prius « gustate », postea « videte ».* Unde ex discrimine quod vides inter corporalia et spiritualia, provenit quod David, qui de spiritualibus agit, prius gustus quam cognitionis meminerit. — Quod si dicas: Etiam in spiritualibus non potest dari actus voluntatis sine actu intellectus; ergo quoad hoc nullum est inter corporalia et spiritualia discrimen. Respondetur verum esse quod etiam in spiritualibus nequit voluntas operari sine intellectu. Quapropter ante dictum voluntatis gustum datur quidem actus intellectus. De quo iam in superioribus actum a nobis est. Vide tamen quae scripsimus tomo I, disp. 1, num. 3 (16). — Si instes: Ergo si tam in corporalibus quam in spiritualibus praecedit actus intellectus voluntatis gustum, ruit discrimen a D. Thoma assignatum. Hoc etiam solutum a nobis est illa disputatione, num. 93 (17), ostensumque profundissime Angelicum Doctorem discrimen inter corporalia et spiritualia penetrasse. Quibus adde: Doctorem sanctum in propriis terminis huius quaestionis processisse; quocirca discrimen illud posuit. Etenim non loquitur de quacumque cognitione, etiam mystica, sed de illa quae tantum eminet supra contemplationes anteriores ut propriissime sit mystica theologia. Hoc solum convenit contemplationi quam praecedit suavissimus ille gustus voluntatis; de hac contemplatione, ac si ea unice nomen contemplationis mereretur, locutus docet esse sequelam summopere exoptandam ad gustum seu experimentum voluntatis. Quod in corporalibus non verificatur. Cognitio enim corporalium post eorum experientiam, ut in plurimum, affectiva non est; quin potius contemptum parere solet. Et quamquam interdum affectiva sit, non eminet supra praecedentes sic ut cognitionis nomen sibi unice vindicare videatur.

(11) v. 2.
(12) l. c.
(13) *De Divinis Nominibus*, cap. 2, lect. 4; *Opera D. Thomae*, ed. Vivès, t. XXIX, p. 409[b]; *Sed et patiens divina.* — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 648, §. 9.
(14) *Psalm.* 33, v. 9.
(15) *In psalmos Davidis expositio*, psalm. 33, v. 9; ed. Vivès, t. XVIII, p. 419[b]: *In corporalibus namque prius videtur, et postea gustatur; sed in rebus...*
(16) Ed. 1924 sqq., t. I, p. 108.
(17) Ed. 1924 sqq., t. I, p. 150.

13. Diximus supra innumeros sacrae Scripturae textus in comprobationem assertionis propositae conspirare, ex quibus unum vel alterum praeiactis addidisse sufficiat. *Proverb.*, IX, encomiis maximis digna sapientiae regia constructa dicitur. Ad illius affluentes delicias percipiendas vocantur parvuli et insipientes, ut, relicta anteactae vitae imperfectione, perfecti sint et in exercitio mysticae theologiae candidati. Sic eruo ex *Glossa ordinaria* (18); sic clarius ex *interlineali* (19) dicente: *Tales advocat, ut eos sua doctrina sapientes reddat, et raptos.* Sic tandem ex ipso textu eruo: ait Sapientia ipsa ad fortunatos illos quos advocat (20): *Relinquite infantiam, et vivite, et ambulate per vias prudentiae.* Sed qua phrasi exercitium perfectorum eis indicitur, aequum est ut videamus. Proprium perfectorum munus est mysticae theologiae exercitium; et hoc illis proponitur sub hac forma (21): *Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Considera omnia verba haec et nullum reperies quod positivam activitatem non exprimat. In quo, quia affatim manifestum est, immorari non licet.

Huic affine est illud quod dicitur *Canticorum* cap. V. Vocat indulgentissimus Dominus animas divino amore perfectissime aestuantes ad mysticae theologiae fastigium et ad tale exercitium eos sub hac forma verborum invitat (22): *Comedite, amici: bibite, et inebriamini, carissimi.* Nomen *amici* et *carissimi* quo utitur, affatim manifestat sermonem illum dirigi ad animas perfectissimas, ut non obscure tradit D. Thomas ibi (23) dicens: *Comedite, inquit, amici: hoc est fideles mei; quia amici mei estis faciendo quae iubeo. Carissimi mei estis perfecta me animi caritate diligendo.* His ergo perfectis proprium ipsorum exercitium proponit sub nominibus cibi et potus, ut nemini relinquatur ambigendi locus quod in suo proprio munere explendo perfecti active concurrunt.

Consonat illud ex *Proverb.*, cap. XXXI, v. 18: *Gustavit, et vidit quia bona est negotiatio eius.* Cuius sensus ex dictis numero 12 planus omnino est. — Plurimis praetermissis, dictis addere placuit illud ex *Psalmo* 44, in quo dilectissimam animam invitat animarum Sponsus ad otium contemplationis hisce verbis (24): *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam.* Ubi voces omnes stabiliunt activitatem concursus.

14. Probatur deinde assertio ratione innixa auctoritati ex Concilio Tridentino desumptae, ses. VI, cap. 5 (25) et Can. 4 (26) ex illo capite decerpto. Etenim homo non concurrit mere passive ad propriam iustificationem. Ergo nec in exercitio mysticae theologiae mere passive se habet. Antecedens liquet expressissimo testimonio illius Canonis, quod subiicio, quia in illo huius rationis pondus innititur. Ait enim: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat, ac praeparet: nec posse dissentire, si velit; sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.* Clarissime hoc Canone sancitur veritas illius antecedentis quod assumpsimus, ita ut nullo alio ad illud comprobandum indigeamus.

Iam vero probatur consequentia: Si homo in exercitio mysticae theologiae se haberet mere passive, concurreret ad illud *veluti inanime quoddam.* Hoc dicere est absurdum ingens. Ergo homo non se habet mere passive in mysticae theologiae exercitio. Illatio tenet; et maior con-

(18) *Biblia sacra cum Glossa ordinaria, Prov.*, c. IX; Antverpiae, 1634, t. III, col. 1649: *Cur sapientia parvulos prae caeteris, et insipientes ad suas invitaret epulas ?...*

(19) Cf. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria, Prov.*, c. IX; Antverpiae, 1634, t. III, col. 1648.

(20) *Prov.*, c. IX, v. 6.

(21) *Ib.*, v. 5.

(22) v. 1; Hetzenauer, p. 599: *Comedite amici, et bibite,...*

(23) *I Expositio in Cantic. Cantic.*, c. V, v. 1; ed. Vivès, t. XVIII, p. 583a.

(24) v. 11.

(25) LABBEUS-COSSARTIUS, *Concilia;* ed. Coleti, Venetiis, 1728-1733, t. XX, col. 34.

(26) Ed. cit., t. XX, col. 40.

stat ex inducto Canone edocente id quod vera philosophia suadet, nimirum quod mere passive concurrere idem prorsus est ac concurrere *veluti inanime quoddam*. Minor autem probatur multipliciter. Primo quidem sic: absurdum ingens a Concilio proscriptum est dicere hominem concurrere mere passive ad suam iustificationem; ergo consimiliter absurdum ingens est dicere ipsum hominem concurrere mere passive ad exercitium mysticae theologiae. Consequentiam suadet efficacissime paritas.

Probatur secundo illa minor: Ideo adultus active concurrit ad sui iustificationem, quia si mere passive concurreret, non libere iustificaretur, indidemque privaretur maximis illis bonis quae sibi obveniunt ex hoc quod libere iustificaretur. Sed si homo non concurreret active ad exercitium mysticae theologiae, non posset eam libere exercere, subindeque privaretur iis divitiis quas, si libere concurreret, compararet. Ergo. Consequentia bona est. Et supposita, ut debet, veritate maioris, minor est prorsus innegabilis. Circa quod et alia quae in expensione huius discursus dicta dicendaque sunt, recolere oportet quae disputatione praecedenti diximus de libertate quam conservat contemplativus in raptu. Et ex ibi assertis

Probatur tertio minor: Ideo maior saniorque mysticorum ac theologorum pars docet animam in raptu conservare libertatem, quia absurdum reputant Deum velle privare animam caelestium divitiarum thesauro quem acquirere potest, si libertatem conservet. Sed in exercitio mysticae theologiae sunt copiosissimae ac divinissimae divitiae quas illam exercens sibi lucrari potest, si libere concurrat. Ergo absurdum ingens est dicere hominem non libere aut non active seu mere passive ac *veluti inanime quoddam* mysticam theologiam exercere.

Ad haec: plura sunt bona quae potest homo sibi comparare ex mysticae theologiae exercitio quam ex raptu. Ergo si absurdum est asserere animam in raptu non posse sibi comparare illa bona, quia tunc non habet libertatem aut activitatem, sed concurrit mere passive, maius absurdum erit hoc ipsum dicere de anima mysticam theologiam exercente. Illatio est omnino innegabilis. Et antecedens non tam indiget probatione quam expensione. Etenim non dicimus quod in exercitio mysticae theologiae conferatur animae maior bonorum cumulus quam in raptu conferatur. Sed dicimus quod quicumque raptum patitur, exercet theologiam mysticam; et non quicumque exercet theologiam mysticam, raptum patitur. Quod de se notissimum est. Quocirca bona quae potest homo sibi in raptu acquirere, comprehenduntur sub bonis quae in exercitio mysticae theologiae potest sibi accumulare. Unde cum exercitium theologiae mysticae comprehendat contemplationem extaticam seu raptum, inde est quod illud nostrum antecedens enuntiat verum.

15. Confirmatur primo ratio facta: Mysticam theologiam exercens vivit in actu secundo. Ergo non se habet *veluti inanime quoddam* aut mere passive, sed active. Consequentia videtur nota: quia cum officium vitae sit moveri a se et moveri a se exprimat activitatem, fit consequens quod qui movetur a se, exhibeat concursum activum. Antecedens probatur: contemplans vivit in actu secundo media contemplatione; mysticam theologiam exercens contemplatur, secus enim status quaestionis deseritur; ergo vivit in actu secundo. Cetera constant; et maior est expressa Philosophi I *Politic.*, cap. 6 (27), dicente: *Vita certe est actio.* Quod explicans D. Thomas in IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3 (28), inquit: *Translatum est autem nomen vitae ad significandum operationem... Et secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat, cui maxime intendit: quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum.* Sed

(27) Sic in ed. 1730. — *Politica*, lib. 1, cap. 2, num. 6; Didot, t. I, p. 485: *Vita porro actio, non effectio est.* — Cap. 4 apud Bekkerum, 1254ª, 7.

(28) Ed. Vivès, t. XI, pp. 468ᵇ-469ª.

mysticam theologiam exercens quasi totum suum esse ordinatum habet ad contemplationem in qua consistit mysticae theologiae exercitium. Ergo vivit in actu secundo per illam contemplationem quam tunc habet.

Confirmatur secundo: Theologia mystica proprie talis dicit intellectionem eminentissimam et perfectissimam volitionem. Sed anima intelligens et volens active concurrit. Ergo non mere passive, sed active se habet in mysticae theologiae exercitio. Minor et consequentia non indigent probatione. Maior autem unum explicat et aliud implicat. Explicat quidem quid dicat theologia mystica proprie talis, quod, ut in hoc opere suis locis ostensum est, est intellectio, in qua essentialiter natura contemplationis sita est, et volitio, quae antecedit subsequiturque ad intellectionem, ut liquet ex supra dictis. Et in hoc quod theologia mystica propriissime sumpta dicat utrumque hunc actum, conveniunt omnes mystici, quamquam dissidium sit inter illos in hoc quod alii dicunt theologiam mysticam esse pro formali actum voluntatis, alii econtra, cum quibus sentimus, docent consistere essentialiter in actu intellectus.

Vidimus quid maior illa propositio explicet. Ad id quod includit transeuntes, dicimus quod exercitium theologiae mysticae est contemplatio. Unde mysticam theologiam exercere est contemplari. Quod inde constat primo: quia sic censent quotquot hanc difficultatem versant. Subindeque statum quaestionis deserit, qui aliter opinatur. Constat secundo: quia si anima dum mysticam theologiam exercet, non amat, neque intelligit, quid tunc facit? aut in quo tunc temporis occupatur? Proculdubio si semel asseratur animam mysticam theologiam exercentem nihil agere, sed mere passive se habere, maximum fundamentum quietistis deditur quo pessima sua dogmata fulciantur. Ut enim anima mere passive se habeat, debet solummodo recipere caelestium gratiarum imbres, quin gratias tunc in ipsam derivatas cognoscat, nec manum largientis adoret. Haec enim activa sunt, nec valent a mere passive concurrente fieri. Unde tunc anima munus insensibilis gerit ac *veluti inanime quoddam,* quod supra a Tridentino audivimus, se habet. Haec omnia a veritatis sectatoribus respui debent, qui, ipsa veritate compellente, tenentur dicere animam in mysticae theologiae exercitio suam activitatem exprimere; quod vel ipsum *exercitii* nomen satis insinuat.

16. Probatur tandem assertio ratione eruta ex D. Thoma, locis referendis, in hunc modum constructa: Ut anima mysticam theologiam exerceat, requirit tanquam principium formale elicitivum aliquod donum infusum, videlicet vel fidem, vel donum intellectus, aut sapientiae, aut aliud iis superius, iuxta perfectionem et conditionem contemplationis. Ergo anima in mysticae theologiae exercitio vere agit. Antecedens est D. Thomae, II^{a} II^{ae}, quaest. 8, art. 1; et quaest. 45; et aliis in locis. Quodque illud principium infusum sit necessarium, inde liquet, quod mysticae theologiae exercitium est, omnibus suffragantibus, res prorsus supernaturalis et infusa. Unde principium infusum sui elicitivum exposcit. Consequentia autem probatur: ut anima mere passive concurrat, nullum principium infusum aut acquisitum requirit; ergo si ad exercendam mysticam theologiam exposcit principium infusum, in illo exercitio vere agit. Probatur antecedens primo: dum anima mere passive se habet, praestat concursum tantummodo receptivum; ut anima hunc concursum praestet, non indiget principio indito; ergo. Bona est consequentia. Et maior certa. Minor vero inde liquet: quia si anima mere passive seu receptive concurrens tali principio indigeret, esset ut virtute illius principii confortaretur aut elevaretur ad recipiendum id quod se sola recipere haud valeret; sed anima ad suscipiendum quidquid Deus in illam imprimere voluerit, nullo confortante aut elevante indiget, ut manifestum de se est; ergo.

Probatur secundo illud antecedens: Anima illo principio non eget ut praecontineat effectum ab ipsa in mysticae theologiae exercitio causandum. Ergo eo nullatenus indiget. Patet ista: quia ad illud praecise foret necessarium tale principium. Probatur antecedens: Si anima tantum receptive concurrit ad effectum causandum in exercitio theologiae mysticae, illum effectum praecontinet media potentia obedientiali. At potentia haec convenit animae independenter ab omni principio elevante seu quovis alio modo in ipsam agente; convenit enim illi quia creatura est, quae eoipso debet esse Creatori subiecta. Ergo idem quod prius.

Probatur tertio antecedens: Si anima ut mere passive concurreret, illo principio infuso indiget; pariter ut tale principium reciperet, alio principio infuso indigeret; et sic in infinitum. Consequens est prorsus absurdum. Ergo. Probatur sequela primo: quia etiam dum anima principium illud elevans ipsam recipit, passive se habet, ut ex terminis patet; ergo ut illud reciperet, deberet per aliud prius receptum confortari. — Probatur secundo: quia licet ratio formalis recipiendi non praerequirat aliam rationem formalem ut recipiatur (est quippe contra rationem rationis formalis aliam rationem formalem exposcere), tamen id quod non est ratio formalis recipiendi, debet aliunde supponere capacitatem sui susceptivi expeditam; sed hoc principium elevans non est ratio formalis recipiendi, nec hoc dicere audebit quisquam; ergo, etc.

§. II. Argumenta.

17. Aliqui, quos suppresso nomine refert noster Philippus a Sanctissima Trinitate (29), opinantur animam in exercitio theologiae mysticae mere passive se habere. Quorum positio probatur *primo* ex illo notissimo D. Pauli dicto ab ipso Apostolo in *Epistola ad Romanos,* cap. VIII (30), proposito: *Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei.* Ergo in exercitio theologiae mysticae anima non agit, sed agitur; subindeque mere passive concurrit.

Confirmatur: Quia D. Dionysius, theologiae mysticae parens, ait de illo huius clarissimae Astigitanae urbis lucidissimo sole Divo Hierothaeo quod *erat divina patiens* (31) propter assiduam supereminentem contemplationem. Similem locutionem invenies passim apud alios e sanctis Patribus, estque inter mysticos receptissima. Ergo, etc.

Respondetur ad argumentum primo, concesso antecedenti, negando consequentiam, quae minime ex antecedenti infertur. Quippe sunt filii Dei, qui theologiam mysticam exercentes contemplantur. Et sunt filii Dei, qui spiritu Dei aguntur. Quandoquidem in linea supernaturali, sicut et in naturali, datur linea receptiva et activa; et utraque harum supernaturalis linea est linea filiorum Dei. Unde latius patet fundamentum ut quis dicatur filius Dei quam linea receptiva aut activa. Si namque Apostolus diceret: *Qui sunt filii Dei, hi spiritu Dei aguntur,* tunc casus posset datum testimonium, nec adhuc convinceret, in nos urgeri. Ast ex quo dicantur filii Dei, qui supernaturalia patiuntur recipientes gratiam et alia illius ordinis dona, non infertur quod non sint etiam filii Dei, qui intra ipsum supernaturalem ordinem operantur. Verum morem illis gerentes qui hunc textum explicant ac si nobis oppositus videretur,

Respondetur secundo negando similiter consequentiam, quae plane ex illo antecedenti non infertur: eo quod mysticam theologiam exercentes, etsi vere agant, possunt dici quod a spiritu Dei

(29) *Summa theologiae mysticae,* disc. prooem., art. 3; ed. 1874, t. I, p. 27.

(30) v. 14; Hetzenauer, p. 1103: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

(31) *De Divinis Nominibus,* cap. 2, lect. 4; *Opera D. Thomae,* ed. Vivès, t. XXIX, p. 409b: *Sed et patiens divina.* — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 648, §. 9.

aguntur triplici motivo. Primum est, quia ante illam infusam contemplationem debent recipere a Deo principium proximum illius contemplationis elicitivum. — Secundum et magis proprium est, quia viri spirituales non infrequenter fortissimo impulsu moventur a Deo ad altissimam contemplationem cum illi nihil tale cogitabant, prout ex Seraphica Matre nostra Theresia alibi (32) dicebamus. Et hi quidem a spiritu Dei ad contemplandum aguntur, verum iam ad contemplationem acti in ipsa contemplatione operantur. Sicut Christus Dominus, qui ductus est a spiritu Dei in desertum, in quo tamen positus operatus est, ieiunans, caelestium contemplationi insistens, infernum superans et alia huiuscemodi faciens. — Tertium et etiam proprium est, quod contemplativi dicuntur agi quia eorum actio contemplativa eo arcana, eo dulcis ac suavis est ut potius accepta quam elicita videatur. Recolenda necessario sunt quae diximus tomo II, disput. 8, quaest. 3 (33). Sic enim excusamur a multorum repetitione. Et per haec solvitur confirmatio.

18. Arguitur *secundo* ex Seraphica Matre nostra, quae adeo perspicue in nostram assertionem loquitur, ut ex adverso esse videatur. Etenim cap. 18 *Vitae* suae (34) ait: *Aqui* (id est in casu de quo loquimur) *faltan todas las potencias, y se suspenden, de manera que en ninguna manera, como he dicho, se entiende que obran.* Est dicere: *Hic omnes potentiae deficiunt et adeo suspenduntur ut nullatenus, sicut dixi, operari intelligantur.* Et ne putaremus sanctissimam Doctricem locutam fuisse de alio genere suspensionis quod nos in praesenti non attingeret, omnem spem evadendi occludit cap. 12 eiusdem libri ((35) dicens: *En la mistica Theologia, que comencé á decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios.* Id est: *In mystica Theologia, de qua agere incepi, nihil intellectus operatur, quia a Deo suspenditur.*

Simili aut etiam maiori claritate loquitur Alma Doctrix cap. 6 *super Canticum,* ubi ad illa verba (36) *Introduxit me Rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem* pluries repetit (37) in illa vinaria cella, in qua absdubio mysticam theologiam exercet, nihil animam operari, sed mere passive se habere. Ubi sine ulla prorsus ambiguitate loquitur ac veluti in terminis propriis praesentis controversiae, est cum in dicto capite (38) animam in exercitio mysticae theologiae caelestes influentias recipientem comparat auro quod pretiosissimis lapidibus intertextis ab aurifice exornatur. Anima, inquit sanctissima Magistra, est aurum, quae dum theologiam mysticam exercet, sine omni penitus motu est, sed sicut aurum non movetur sustinens omne id quod de illo disponere placet aurifici, sic et anima voluntati divini Aurificis tradita nihil facit praeterquam recipere caelestes impressiones. Quibus verbis clarissime ostenditur animam mysticam theologiam exercentem mere passive se habere. Similia his plura docet Seraphica Doctrix aliis in locis suorum operum.

Extaticus noster Doctor sanctus Ioannes a Cruce plus dicit. Quandoquidem nedum ponit animam sine operatione in exercitio mysticae theologiae, verum enimvero docet quod tunc animae operatio ipsi animae nociva foret; unde veluti spiritualis utilitatis destructiva deserenda est, deseriturque ab anima virtute auxilii divini *animam constituentis,* ait Doctor sanctus in *Flamma,* cant. III, §. 7 (39): *In serena pace ipsamque liberan-*

(32) In hoc tomo III, disp. 18, quaest. 1, num. 9 et quaest. 2, num. 104.

(33) Ed. 1924 sqq., pp. 310ª sqq.

(34) *Vida,* cap. 18, §. *Ahora;* ed. crit., t. I, p. 135.

(35) *Vida,* cap. 12, §. *Pues lo;* ed. crit., t. I, p. 87.

(36) *Cant.,* c. II, v. 4; Hetzenauer, p. 598: *Introduxit me in cellam...*

(37) *Conceptos del amor de Dios,* cap. 6; ed. crit., t. IV, pp. 257-262.

(38) §. *Parécème;* ed. crit., t. IV, p. 261.

(39) *Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, §. 7; ed. crit., t. II, p. 449: *Pon el alma en paz, sacándola y libertándola del yugo y servidumbre de la flaca operación de su capacidad, que es el cautiverio de Egipto, donde todo es poco más que juntar pajas para cocer tierra, y guiala, oh maestro espiritual, á la tierra de promisión que mana leche y miel. — Primera Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, §. 7;

tis a iugo et servitute propriae operationis, quae est Egypti captivitas, in qua totus suus labor veluti redactus videtur ad palleas, quibus lateres construat, aggregandas. Et sic ereptam ducentis ad terram promissionis lacte et melle manantem. Haec Doctor sanctus, in quibus nostram assertionem utilitati animarum pernitiosam ostendit et animam mere passive se habere in mysticae theologiae exercitio supponit.

19. Propter haec non defuere qui has duas mysticae facultatis columnas sinistre intelligentes, nobis in praesenti contrariari dicerent, censentes animam nullum concursum activum habere dum mysticam theologiam exercet. Horum tamen errorem clarissime dissipant sapientissimus Magister Aloisius Legionensis in *Apologia* (40) pro doctrina Seraphicae nostrae Doctricis et noster Didacus a Iesu in *Annotationibus ad phrases mysticas mystici N. Doctoris* (41). Et quia hoc argumentum difficultatem tangit qua nulla inter mysticas maior, tum ob sui gravitatem; tum ob perversas doctrinas quibus, re bene inspecta, foederari videtur; tum denique quia cum illarum vel parum perspicacibus vel nimium scelestis auctoribus accensere audet auctores sanctissimos et scientia ac experientia eruditissimos et caelestes; idcirco, quamquam solutio ipsius clare pateat ex iis quae citata quaestione 3 (42) tradidimus, et similiter quamquam de hac materia restet adhuc nobis prolixa disputatio in IV praedicabili, Numine concedente, circa haec et alia digladiandum nobis est cum perditissimo illo Michaële de Molinos, adhuc tamen, quia in praesenti propriissimam sedem habet, exenterandum a nobis est factum argumentum, ut omnibus notum sit quid succi intrinsecus celet et quam audaciter sub praesidium sanctitatis confugiat. Quod ut exsequar, tria faciam. Primum erit ostendere allatas auctoritates neutiquam nostrum assertum impugnare. Secundum erit nonnulla ad argumenti solutionem praelibare. Tertium erit directam obiectorum solutionem exhibere.

20. Circa primum dignissimum omni reflexione est sanctissimam Theresiam eo ipso capite 6 (43) et aliis in oppositum adductis et quamplurimis quae poterant allegari, clarissime asserere quod, licet intellectus in exercitio theologiae mysticae penitus absorbeatur suspendaturque et similiter aliae facultates, voluntas tamen operatur. Quod solum satis superque foret ut anima active concurreret. Sed propria tenacitate, aut voluntate obstinata, aut etiam clarissima ignorantia ducti Magistrae sanctissimae imponunt quae non docuit. Mitto pro nunc an doceat intellectum in tali exercitio suspendi, tum quia infra ex ipsa Seraphica Doctrice mentem ipsius aperiemus; tum quia, ut diximus, in IV praedicabili haec fusissime tractanda sunt; tum et praecipue, quia modo solum exploramus si anima praestet concursum activum; et ut hic activus animae concursus adstruatur, sat est quod voluntas operetur, quamquam intellectus, quod negamus, nihil tunc cognoscat. Unde quod oppositum Doctrici Seraphicae attribuatur, non potest vel a malitia, vel ab oscitanti ignorantia excusari.

Idem dicimus de Mystico Doctore nostro, quem adversarii non cessant inter nobis contrarios recensere, cum re vera nostram sententiam tanquam profundissimus ac solidus veritatis Doctor edoceat.

---

t. II, p. 658: *Pon el alma en libertad de paz, y sácala del yugo y servidumbre de su operación, que es el cautiverio de Egipto, que todo es poco más que juntar pajas para cocer tierra, y llévala á la tierra de promisión que mana leche y miel.*

(40) LUIS DE LEÓN, O. S. Aug., *Apologia donde muestra la utilidad, que se sigue á la Iglesia, en que las Obras de la B. Madre Teresa de Jesus, y otras semejantes, anden impresas en lengua vulgar; Obras,* ed. Madrid, 1804-1816, t. V, pp. 353-363; cf. praesertim p. 354. — Hanc *Apologiam* publicavit noster Thomas a Iesu initio operis *Suma y compendio de los grados de oracion,* 1ª ed. Romae, 1610.

(41) *Apuntamientos y advertencias en tres discursos para mas fácil inteligencia de las frases misticas y doctrina de las Obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz;* in *Obras del Mistico Doctor San Juan de la Cruz,* ed. crit., t. III, pp. 465-502.

(42) i. e. Tom. II, disp. 8, quaest. 3; ed. 1924 sqq., pp. 310ª sqq.

(43) i. e. *Conceptos del amor de Dios,* cap. 6; ed. crit., t. IV, pp. 257-262.

Huius veritatis examen ad loca citata remittimus. Modo enim sat fuerit ostendere auctoritatem ex eo desumptam nobisque in praesenti obiectam esse penitus extra rem. Nunc enim agimus de modo quo anima se habet in exercitio mysticae theologiae, quae est contemplatio perfectissima. At Theodidactus Parens tradito testimonio et aliis quae eo loci scribit, instruit animam ut sine errore contemplationem exerceat. Quocirca si obiecto testimonio convincitur nostrum Mysticum Doctorem docere animam mere passive concurrere ad illam contemplationem de qua ibi sermo est, cum ibi non solum sermo sit de perfectissima contemplatione quae mystica theologia est, sed de omni contemplatione, fit consequens quod, iuxta sancti Doctoris sensum, poterit quis asserere quod anima mere passive concurrat ad omnem contemplationem. Quod et absurdissimum est et menti tam egregii Doctoris rotunde oppositum. Sensus ergo obiectae auctoritatis est: quod, postquam anima in exercitio meditationis se exercuit, transeat iuxta Directoris dictamen ad exercitium contemplationis. In quo non uti debet pluralitate actuum, quibus ut prius hinc inde discurrat, bonas margaritas evangelicus negotiator exquirat, sed una quae contemplatio est reperta, divenditis aliis, hanc unam pretiosam margaritam conservet. Est dicere: quod actuum pluralitas prius proficua, iam inutilis et nociva facta est, eoque amandanda. Illius enim conservatione nullos progressus sperare debet, sed timere detrimenta. Quocirca dicitur a sancto Doctore iugum et captivitas, eo quod quoties perseveret, non ingredietur anima terram promissionis in qua pacifice conquiescat. Et haec pacifica terra contemplatio est, quae est simplex intuitus divinae veritatis, subindeque cum illa actuum pluralitate et inquieta sollicitudine incompatibilis. Haec suis locis a nobis explanata sunt; modo autem refricantur eo animo ut mens nostri Doctoris Mystici constet et quod obiectum testimonium nullatenus in praesens nostrum assertum militat.

21. Circa secundum quod numero 16 in fine proposuimus, nonnulla praelibabimus: aliqua quae respiciant modum connaturalem operandi intellectus et voluntatis; et alia quae modum operandi quem istae potentiae in exercitio theologiae mysticae observant, exhibere possint. Igitur scias *primo:* Intellectum nostrum (idem quoad omnia dicenda intelligere proportionabiliter debes de voluntate) duplici modo procedere in suis operationibus. Primo procedit modo sibi connaturali. Secundo procedit modo sibi non connaturali, sed supra naturam ipsius. Tunc procedit modo sibi naturali, quando procedit ut ratio, est quippe naturaliter discursivus. Tunc procedit modo sibi non naturali, quando discursibus non utitur, nec obiectum cognoscit aut cognoscere nititur positive seu quoad praedicata quae in obiecto sunt, sed per remotionem cuiuscumque perfectionis quae in ipsum cadere potest. Tuncque cognoscit obiectum per negationem cuiuscumque praedicati sibi occurrentis, considerans obiectum longe superare omne id quod ille potest cognoscere. Termini isti multoties in hoc opere explicati a nobis sunt; nec debemus illos quoties occurrunt explanare. Sat est notitia vel semel tradita ut in praesenti sine obscuritate procedatur.

Uterque hic procedendi modus bipartitur tum ex parte obiecti, tum etiam ex parte actus seu cognitionis. Ex parte obiecti procedit intellectus noster modo naturali, quando, ut dictum est, per affirmationem procedit, cognoscens obiectum quoad praedicata quae de illo affirmat. Ex parte cognitionis procedit modo naturali, cum procedit cognitione clara et, quantum materia sustinet, evidenti. Nec per hoc negamus cognitiones confusas et probabiles. Verum hoc non opponitur modo dictis. Primo, quia illam cognitionem probabilem et confusam potest intellectus deponere: quippe potest illa ipsa obiecta quae confuse aut opinative attingit, cognoscere diligentia adhibita clare aut evidenter. Secundo, quia illae cognitiones imperfectae ortum ducunt ex

imperfectione intellectus, quae imperfectio cum non sit praedicatum proprium intellectus, adhuc sub hoc statu, videmus enim alios intellectus illa obiecta clare et scientifice cognoscere, idcirco non extrahunt illum a modo sibi connaturali: hoc quippe venandum non est ex tarditate alicuius intellectus. Tertio et praecipue, quia adhuc intellectus opinative procedens clare cognoscit asseritque se cognoscere non scientifice. Similiterque cum cognitio confusa provenit ex imperfectione obiecti, clare percipit tale obiectum aliter cognosci non posse. Quae omnia sane ostendunt intellectum modo sibi connaturali procedere tum ex parte obiecti, tum ex modo cognitionis.

Modus non naturalis quo intellectus procedere solet, etiam, ut diximus, bipartitur ex parte obiecti et ex parte cognitionis. Tunc (44) procedi ultra modum sibi naturalem ex parte obiecti, quando cognoscit obiectum non quoad quid est ipsius, sed quoad quid non est, quod est idem ac per remotionem procedere, ut dictum est. Hincque oritur secundus modus procedendi ultra modum sibi naturalem, videlicet ex parte cognitionis. Tuncque evenit, cum intellectus procedit cognitione non clara aut evidenti. Et hoc non propter tarditatem intellectus, sed quia obiectum aliter attingi nequit. Procedit (clarius dicam) quippe tunc intellectus tali cognitione cui vel cognitionis nomen videtur improprium; quocirca dicitur ignoratio et caecitas. De hoc cognitionis modo locutus est D. Dionysius, *De Caelesti Hierarchia,* cap. 2 (45); et *De Divinis Nominibus,* cap. 7 (46); ubi D. Thomas, lect. 4 (47); et part. I, quaest. 1, art. 9, ad 3; et II^{a} II^{ae}, quaest. 8, art. 7; et aliis pluribus in locis. Vide a nobis dicta tom. I, lib. III, syntag. 1, tota lect. 1 (48).

22. Scias *secundo:* quod tunc anima sibi non operari videtur, cum operatur sine difficultate ac labore. Vel quia in hac lacrimarum valle omnia labore ac dolore plena sunt; et ideo usque ad vesperam debet homo ad opus suum exiens laborare (49). Vel quia veritas quam homo contemplatur, non valet, viae considerata indole, sine labore inveniri. Quod praelibatum, ex magno Parente Augustino didicimus, qui *Libro De quantitate animae,* cap. 35 (50) inquit: *Fieri potest, ut haec omnia simul agat anima; sed id solum sibi agere videtur, quod agit cum difficultate, aut agit cum timore.*

23. Scias *tertio* seu potius memento quod iam te scire suppono: scilicet, intellectum cognoscere directe et reflexe. Horum terminorum notitiam offerunt nostri Complutenses in *Logica,* disp. 2, quaest. 3 (51). Huic tamen notitiae quam habes, addere modo debes quod cum aliqua res sine reflexione agitur, facile labitur e memoria, ideoque non facta reputatur, teste Philosopho lib. I *De memoria,* cap, 1 (52), et D. Thoma III part., quaest. 83, art. ult., ad 5. Videatur textus Angelici Praeceptoris, qui egregiam rationem philosophicam huius veritatis assignat his verbis (53): *Non enim qui multa dicit, recolit omnium, quae dixit, nisi forte aliquid in dicendo apprehenderit sub ratione iam dicti: sic enim aliquid efficitur memorabile. Unde si aliquis attente cogitet illud, quod dicit, non tamen cogitet se dicere illud, non multum postea recolit se dixisse. Sic enim fit aliquid obiectum memoriae, in quantum accipitur sub ratione praeteriti,*

(44) In ed. 1730 « *tum* » pro « *tunc* ».

(45) Migne, P. G., t. 3, col. 135-146.

(46) lect. 4; *Opera D. Thomae,* ed. Vivès, t. XXIX, p. 521; text. graec. Migne, P. G., t. 3, col. 869 et 871, §. 3.

(47) Ed. Vivès, t. XXIX, pp. 521^{a}-523^{b}.

(48) Ed. 1924 sqq., p. 68^{a}-70^{b}.

(49) *Psalm.* 103, v. 23.

(50) *De quantitate animae liber unus,* cap. 35, num. 79; Migne, P. L., t. 32, col. 1079: *Et fieri potest ut haec omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore.* — In ed. 1730 legitur: « *cap. 33* ».

(51) num. 17 sqq; Francofurti 1629, t. I, pp. 92^{b} sqq.; Lugduni 1637, t. I, pp. 139^{a} sqq. — COMPLUT. ABBREV., l. c., num. 13 sqq.; Lugduni, 1670, t. I, pp. 117^{b} sqq.

(52) *De memoria et reminiscentia,* cap. 1; Didot, t. III, p. 494; Bekk., 449^{b}.

(53) i. e. art. 6, ad 5; ed. Leon., t. XII, p. 284^{b}: *...:nisi forte in dicendo aliquid apprehenderit...: non multum recolit postea se dixisse...*

sicut dicitur in lib. de memoria. Est igitur nostrum hoc praelibatum de mente Divi Thomae; quod etiam fulcit experientia quotidiana. Estque notabile hoc utilissimum pro nostra mystica theologia, speciatim pro re quam prae manibus habemus.

24. Vidimus qualiter intellectus procedat, dum cognitione sibi naturali cognoscit. Qualiter cognoscat, dum mysticam theologiam exercet, superest ut videamus. Unde ad hanc notitiam comparandam scias *primo:* intellectum in exercitio theologiae mysticae non procedere per affirmationem, sed per negationem aut remotionem. Horum terminorum explicationem pete ex numero 18. Intellectus quippe tunc non cognoscit quid Deus sit, sed potius quid non sit, cognitione videlicet quam ibi diximus appellari caecitatem et ignorantiam. Nec intelligas cognitionem illam, eo quod ignoratio dicitur, fore imperfectam: quandoquidem, ut recte observat P. Suarez, II *De religione,* lib. II, cap. 12, num. 20 (54): *Ignoratio illa Dei, de qua loquitur Dionysius, non est ignorantia privationis, aut pravae dispositionis: sic enim ignoratio Dei summa est imperfectio. Per ignorantiam ergo intelligit quandam Dei cognitionem, per quam potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit: et ideo ignoratio dicitur.* Quem modum exponendi Dionysii mentem desumpsit ex D. Thoma, cap. 7 *De Divinis Nominibus,* lect. citata (55), ubi ait: *Rursus autem est alia perfectissima cognitio Dei per remotionem, scilicet, quod cognoscimus Deum per ignorantiam, etc.* Huius etiam cognitionis meminit Seraphica nostra Doctrix lib. *Vitae,* cap. 18 (56), referens quae ex ore Altissimi audivit. Sponsae dilectissimae suae desideranti scire quid anima faceret, dum intime unita Deo mysticam theologiam exercet, respondit benignissimus Dominus: *Tunc iam anima non vivit, sed ego: et quia nequit comprehendere quod intelligit, est* (sua illa occupatio) *non intelligere intelligendo.* Paradoxum minus perspicaci et mystico idiomati extero hoc forsitan apparebit, cum tamen sit profundissima phrasis mysticae nostrae doctrinae. De illa iterum sermo redibit. Modo autem solum observamus quod anima in exercitio mysticae theologiae intelligit non intelligendo. Intelligit quidem, unde non se habet mere passive. Verum intelligit non intelligendo: quia eius cognitio, ex quo ad Deum quoad quid non est ipsius terminetur, caecitas et ignoratio dicitur. Similiter loquitur Mysticus noster Doctor lib. III *Ascensus,* cap. 1 (57).

25. *Secundo* scias: animam in exercitio theologiae mysticae sine ullo prorsus labore operari, ut docet S. Thomas II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 7 per totum. Idem docet sanctissima Mater nostra Theresia lib. *Vitae,* cap. 17 (58), his verbis: *En tan alta oracion como esta... entiende que lo hace sin ningun cansancio del entendimiento. Solo le parece que está como espantado de ver como el Señor hace tan buen Hortelano, y no quiere que tome él trabajo ninguno, sino que se deleite en comenzar á oler las flores.* Ubi disertissime adstruit alma Doctrix intellectum in tam sublimi oratione nullo labore torqueri, quin potius voluptate suavissima deliciari. Eandem doctrinam tradit Extaticus noster Parens, lib. II *Ascensus,* cap. 14 (59), dicens : *Por lo qual en poniendose en oracion, ya como quien tiene allegada el agua, bebe sin trabajo en suavidad, sin ser necessario sacarla por los arcaduces de las passadas consideraciones, formas y figuras.*

(54) Ed. Vivès, t. XIV, p. 174^{b}: ... *Per ignorationem ergo intelligit... et ideo ignoratio esse dicitur.*

(55) lect. 4; ed. Vivès, t. XXIX, p. 523^{a}: ... *perfectissima Dei cognitio, per ... qua cognoscimus...*

(56) *Vida,* cap. 18, §. *Ahora;* ed. crit., t. I, p. 135: *Deshácese toda, hija, para ponerse más en mi : ya no es ella la que vive, sino Yo: como no puede comprehender lo que entiende, es no entender entendiendo.*

(57) *Subida del Monte Carmelo,* lib. III, cap. 1; ed. crit., t. I, pp. 271-279.

(58) *Vida,* cap. 17, §. *Aquí;* ed. crit., t. I, p. 123: ... *; sólo me parece que está como espantada de...*

(59) *Subida del Monte Carmelo,* lib. II, cap. 12; ed. crit., t. I, p. 154: ... *consideraciones y formas y figuras.*

26. *Tertio* denique scias: animam in dicto exercitio operari sine reflexione. Sic sanctissima Mater nostra libro allegato, cap. 16 (60), et *super Cant.*, cap. 6 (61) ad illa verba (62) *Introduxit me Rex in cellam vinariam,* ubi inquit: *Dichosa embriaguez, que hace suplir al Esposo lo que el alma no puede, que es dar orden maravillosa, para que estando todas las potencias muertas o dormidas, quede el amor vivo y que sin entender como obra, etc.* Ubi clarissime supponit animam in illo eminentissimo exercitio operari, verum ita intelligere dicit quod intelligat quin cognoscat qualiter contempletur, eo quod penitus erga obiectum suae contemplationis absorpta supra suam contemplationem non reflectit. In terminis propriissimis praesentis praelibati docet illud noster Mysticus Doctor in *Flamma,* cant. III, v. 3, §. 6 (63) monens: *Quando assi acaeciere que se sienta el alma poner en silencio y escucha, aun la advertencia amorosa que dije ha de ser sencilla, sin cuydado, ni reflexion alguna.* Hoc est: *Cum ita eveniat quod anima cognoscat se positam in statu silendi et audiendi, etiam illa amorosa advertentia quam habet ut Deum sibi loquentem auscultet, debet esse sincera, sine sollicitudine aut aliqua reflexione.*

27. Haec ideo fortasse prolixe dedi, tum ut appareat quam falso nostris Doctoribus imponatur ab aliquibus contrarium nostrae assertioni docere; tum etiam ut efformetur proprius conceptus veritatis quam in praesenti propugnamus, ob cuius defectum tot monstra devoravere et proh dolor! devorare non cessant quamplurimi ex illis qui contrarium opinantur aut forsan se simulant opinari. De quibus monstris egregie agit Rusbrochius lib. II *De ornatu spiritualium nuptiarum,* cap. 76, 77, 78 et 79 (64), nosque in IV praedicabili illa iugulare conabimur.

28. Ex iis ergo respondetur primo ad argumentum quod quoties aliquis sanctus aut magister spiritualis cui revereri par sit, dicunt animam in exercitio theologiae mysticae nihil operari, habere facultates operativas emortuas et alia huiusmodi, intelligendi sunt de operatione illis potentiis connaturali, ab illis elicita cum labore ac reflexione, prout diximus in tribus primis praelibatis positis num. 21, 22 et 23. Ut hoc sibi connaturali modo operentur, emortuae sunt animae facultates. Ast ipsae facultates non emortuae, sed vivissimae sunt ad operationem sibi convenientem supra modum ipsis connaturalem, quam sine labore, immo cum ineffabili voluptate ac nulla reflexione eliciunt, sicut vidimus num. 24, 25 et 26. Quod profundissime ac elegantissime declaratur ab oraculo divino posito numero 24 (65), iuxta quod intellectus mysticam theologiam exercentis *intelligit non intelligendo.* Quia *intelligit,* vivus est. At quia intelligit *non intelligendo,* mortuus est. Unico verbo: *non intelligendo* iuxta modum sibi connaturalem intellectione laboriosa et reflexiva, *intelligit* supra suum connaturalem modum intellectione non laboriosa nec reflexiva. Ac per hoc patet ad omnia quae obiecta sunt possuntque obiici contra nostram assertionem: non est enim argumentum ab auctoritate petitum quod data doctrina non enodatur.

Sed respondetur secundo ad singula testimonia posita numero 18. Primum

(60) *Vida,* cap. 16; ed. crit., t. I, pp. 117-121.

(61) *Conceptos del amor de Dios,* cap. 6, §. *¡Oh palabras,* t. IV, p. 259: *...maravillosa, que estando...*

(62) *Cant.,* c. II, v. 4; Hetzenauer, p. 598: *Introduxit me in cellam vinariam.*

(63) *Primera Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, §. 6; ed. crit., t. II, p. 657: *..., que dije, ha de olvidar, porque el alma se queda libre para lo que entonces la quieren, — Llama de amor viva* (II escrit.), canc. III, v. 3, §. 7; ed. crit., t. II, p. 448: *Por tanto, cuando acaesciere que de esta manera se siente el alma poner en silencio y escucha aún el ejercicio de la advertencia amorosa, que dije, ha de olvidar, para que se quede libre para lo que entonces la quiere el Señor.*

(64) RUUSBROEC (Ioannes van —), *De ornatu spiritualium nuptiarum,* lib. II, cap. 76-79; *Opera omnia;* Coloniae Agrippinae, 1609, pp. 497-504. — *Die chierheit der gheesteleker brulocht,* boec II, cap. 74-77; *Werken,* Gent, Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen, 1858-1868, t. VI, pp. 167-180.

(65) In ed. 1730 legitur: « *num. 21* » pro « *num. 24* ».

nullam vim habet: quandoquidem in illo non negatur quod animae potentiae operentur, sed quod operari intelligantur. Aliud est enim quod potentia operetur et aliud quod operari cognoscatur. In exercitio mysticae theologiae operantur quidem intellectus et voluntas, non tamen operari cognoscuntur; tum quia illa illarum potentiarum operatio eminentissima est; tum et praecipue, quia non est reflexiva. Nec anima tota in Deum rapta vires habet ut supra seipsam aut supra suum actum reflectat. Quod si faceret, reflexio illa cederet in contemplationis intensissimae praeiudicium, quantum enim de attentione in ipsa reflexione collocaret, tantum de impetu suae contemplationis erga Deum amitteret. Tum denique, quia illa operatio non est laboriosa, sed summe suavis ac voluptuosa est. Unde potentia eliciens potius videtur recipere quam agere.

Ad secundum liquet ex dictis intellectum nihil operari iuxta modum sibi connaturalem aut laboriose et reflexive in exercitio mysticae theologiae: quippe suspenditur a Deo ne sic concurrat. Non tamen suspenditur, quin potius redditur expeditissimus ad contemplandum. — Ad tertium dicas: animam auro comparari quoad non resistentiam. Sicut enim aurum non resistit artifici illud decoranti, sic nec anima Deo illam perficienti. At sicut aurum, si cognoscitivum foret, cognosceret impressum sibi decorem et gratias rependeret aurifici, sic anima suae felicitatis Auctori gratias agit suamque benignitatem ardentissime contemplatur.

Ad ultimum ex nostro Mystico Doctore desumptum respondetur: sanctum Doctorem loqui de operatione naturali, quae absdubio nociva foret intellectui contemplativo, ut dictum est. Et haec pro nunc sufficiant pro explicatione auctoritatum quae nobis obiectae sunt; quarum prolixior expositio ad locum praeallegatum ex IV praedicabili remittimus.

QUAESTIO TERTIA

Utrum exercitium theologiae mysticae haberi queat sine intrinseca receptione principii immediate elicitivi?

Quod sit principium proxime elicitivum contemplationis etiam perfectissimae, qualis est illa quae in exercitio theologiae mysticae habetur, constat ex iis quae fuse diximus tomo praecedenti per totam disputationem 13 (1). Verum, quia illud principium, quod quidem intrinsece recipitur in facultatibus animae illas intrinsece informans, est principium exactum ab ipsa contemplatione supernaturali, inspecta conditione ipsius contemplationis, disquirendum superest an quandoque possit perfectissima contemplatio dari quin principium proxime illam eliciens intrinsece receptum in illis informet animae facultates.

§. I. Post tituli explicationem et aliquorum observationem statuitur nostra conclusio.

29. Sicut errant qui autumant animam mere passive concurrere ad exercitium theologiae mysticae, prout quaestione anteacta demonstravi; sic etiam qui mere active concurrere opinantur. Hunc errorem clarissime extirpabit qui ex una parte consideret naturam potentiarum ad contemplationem concurrentium et ex alia perfectionem ipsius contemplationis. Potentiae ad contemplationem immediate concurrentes sunt intellectus et voluntas; ex quibus intellectus est cui contemplatio ut proprius actus a quo elicitur, correspondet. Haec potentia intellectiva non est pure activa, sed nec pure passiva ad hunc sensum quod sit impotens ad in-

(1) Ed. 1924 sqq., t. II, pp. 649a-703b.

fluendum active in actum qui ab ipsa eliciatur. Qua parte non est potentia pure passiva, concurrit active ad cognitionis elicientiam. Et hoc iam determinatum est quaestione antecedenti. An vero, inspecta potentia absoluta Dei, queat intellectus contemplari media contemplatione a Deo producta et ipsi impressa, alia difficultas est infra in hac ipsa disputatione examinanda.

Qua autem parte intellectus non est potentia pure activa, exigit necessario alicuius receptionem intrinsecam quo intrinsece immutatus valeat contemplationem elicere, ad differentiam potentiae pure activae, quae sine receptione alicuius intrinseci in suas operationes exit, ut videre est in augmentativa et nutritiva. Hanc intrinsecam immutationem ex duplici capite pati debet intellectus. Primum caput est, quia, ut modo dicebamus, est potentia passiva. Unde pati debet ab obiecto, nec aliter poterit contemplari. Hanc passionem subit per hoc quod obiectum illi immittat speciem sui repraesentativam, quae intrinsece in intellectu recepta illum fecundat, sicque elicit contemplationem. Et hoc convenit intellectui, quia potentia passiva est. Unde sive contemplatio sit perfectissima, sive minus perfecta, sive supernaturalis, sive naturalis, semper requirit speciem ab obiecto immissam: quia semper et relate ad quodvis obiectum potentia passiva est. Doctrina haec receptissima est; sed adeo multa et summe difficilia involvit, ut impossibile sit proprium ipsius iudicium efformare, si illorum notitia absit. Nobis neutiquam datum est illa edisserere: quia munus nobis demandatum non tam illa disputare debet quam supponere. Videndus tamen est Angelicus Doctor I part., quaest. 79, art. 2; ubi Caietanus (2) luculentissime ac nervosissime spatiatur, sententiam Divi Thomae et Aristotelis immo et ipsam veritatem vindicans ab impugnationibus Scoti aliorumque. Videri omnino debet, ut sic quae in praesenti debent supponi et in conspectu haberi, dignoscantur. Indidemque constabit quam intimus sit nexus inter mysticam theologiam et scholasticam. Videantur etiam Patres Complutenses, III *De anima,* disp. 17, num. 5 (3).

30. Secundum caput ob quod debet intellectus immutari, est per receptionem alicuius intrinseci se tenentis ex parte intellectus illumque aut elevantis aut confortantis ut queat operari. Et huiusmodi immutatio convenit intellectui ex generali conceptu principii de se non sufficientis ad operationem. Unde quodcumque principium sive potentia passiva sit, sive non, si de se nullas vires proximas aut diminutas habeat, exposcit virtutem intrinsece in ipso receptam qua vel simpliciter vel perfecte compleatur; secus enim in actum exire haud poterit. Exemplum habes in voluntate, quae non potest actum supernaturalem elicere quin per virtutem supernaturalem roboretur: eo quod tota naturalis activitas voluntatis incapax de se est ad productionem cuiuscumque actus, etiam infimi, supernaturalis. Similiterque intellectus, qui, ut vidimus, potentia passiva est, per hoc solum quod speciem immissam ab obiecto habeat, potest in illius cognitionem prodire, si cognitio sibi proportionata sit. At si cognitio ad ordinem supernaturalem spectet, ultra obiecti speciem requirit habitum aut quid simile supernaturale utique roborans viresque proximas conferens. Ex quo planum fit quod ex diverso capite provenit quod intellectus indigeat specie et quod virtute proxima ad cognoscendum indigeat. Primum enim convenit ex conceptu potentiae passivae; et idcirco etiam ad cognitionem naturalem, ad quam proportionatas vires habet, species sibi necessaria est. Secundum habet ex conceptu principii de se non sufficientis ad actum; et ideo, quamquam potentia passiva non foret, virtute illa proxima indigeret, ut dictum est de voluntate.

Quae doctrina, verissima in omni prin-

(2) Ed. Leon., t. V, pp. 260ª-264ᵇ.
(3) COMPLUT. ABBREV., *De anima,* lib. III, disp. 17, quaest. 1, num. 5; Lugduni, 1670, t. IV, pp. 276ª-277ᵇ.

cipio naturali relate ad opera salutaria, vividius ostenditur vera respectu nostrae mysticae theologiae. Est quippe actus perfectissimus inter omnes actus supernaturales. Exprimit contemplationem eminentissimam, amorem fervidissimum. Unde ad hos praeclarissimos actus eliciendos extemplo manifestantur vires naturales intellectus voluntatisque impotentes. Subindeque indigent virtutibus supernaturalibus perfectissimis.

31. Hac doctrina, in qua dubium non est quod nostra referat expedire, praemissa, iam ex illa debes observare *primo:* intellectum duplici complemento indigere ut queat in exercitium theologiae mysticae exire. Primum se tenet ex parte obiecti et est species ab eo immissa. Secundum se tenet ex parte ipsius intellectus et est virtus quam a Deo recipit ut supernaturaliter contempletur. De specie ad contemplationem exacta nihil modo dicendum est, cum de hoc iam lato calamo egissem tomo praecedenti, disputatione ultima (4). Sed nec de complemento ex parte potentiae se tenente disputandum nobis est, cum hoc fusissime factum sit inibi, disp. 13 per totam (5). Ubi statuimus virtutem dantem vires voluntati ad contemplationem esse caritatem et habitum elevantem intellectum ad ipsius contemplationis elicientiam esse fidem donis illustratam. Unde de his nil dicendum restat.

32. Observa *secundo:* quod circa species impressas ad contemplandum requisitas nulla prudens dubitatio nos commovere potest ut disputemus an sine illis possit dari exercitium mysticae theologiae. Ratio est: quia nostra controversia procedit inspecto posse Dei absoluto. De speciebus intelligibilibus varia apud auctores inveniuntur. Aliqui eas penitus negant, inutiles ad contemplandum reputantes. Contra quos procedere plusquam superfluum nobis foret. Res est prorsus philosophica iamque a nobis admissa loco citato. Videri tamen possunt nostri Complutenses, III *De anima,* disp. 17, quaest. 1 (6). Ex auctoribus qui eorum necessitatem adstruunt, nemo est quem viderim qui non censeat hanc necessitatem esse indispensabilem. Quocirca minus serio disputarem, si disquirerem an absolute possit suppleri concursus speciei impressae in exercitio mysticae theologiae.

Relate ad complementum se tenens ex parte potentiae aliter discurrere oportet; et hoc ob duplex motivum. Primum est, quod plures iique gravissimi theologi qui illud complementum concedunt, non insupplebile reputant; quamobrem docent per posse Dei absolutum dari posse actum caritatis sine habitu caritatis aut alio intrinsece in voluntate recepto. Similiter docent posse dari contemplationem, etiam omnium supremam, qualis est visio beata, sine lumine gloriae. Secundum motivum, et quo deficiente, dubium praesens non excitarem, est quia reperio hanc ipsam difficultatem resolutam more regulari mysticorum a gravissimo magistro Fr. Francisco Pizaño, regalis ac militaris Ordinis B. M. V. de Mercede faustissima prole, in suo *Compendio totius theologiae mysticae* (7), cum quo illam etiam nobis agitare placuit.

33. Observa *tertio:* quod dum exploramus an exercitium theologiae mysticae haberi queat sine receptione intrinseca, etc., plane constat mentem dirigi ad ipsum Deum. Quidquid enim creatum excogitari potest, si semel constituit cum intellectu unicum adaequatum contemplationis principium, recipi in illo necesse est. Et hoc sive sit habitus, sive auxilium transiens pro unico tantum actu impertitum. Unde solum remanet recur-

(4) i. e. disp. 14; ed. 1924 sqq., t. II, pp. 703ª-743ᵇ.
(5) Ed. 1924 sqq., t. II, pp. 649ª-703ᵇ.
(6) COMPLUT. ABBREV., *De anima,* lib. III, disp. 17, quaest. 1; Lugduni, 1670, t. IV, pp. 274ª-280ᵇ.
(7) Cf. infra, num. 35, not. (15) et (16).

sus ad increatum adiuvans supplensve influxum et concursum fidei et donorum in intellectu et caritatis in voluntate.

34. Observa *quarto:* quod hoc quod est Deum supplere influxum comprincipii creati ad supernaturaliter contemplandum potest tripliciter intelligi. Primo, ita ut dicamus Deum se solo producere actum contemplationis illumque intellectui praebere ut eo medio contempletur. At de dubio sic sumpto modo non est litigium, sed infra in hac eadem disputatione. Secundo potest intelligi ita ut Deus per suae omnipotentiae extrinsecam assistentiam confortet intellectum creatum ut exeat in contemplationem supernaturalem, quam sibi relictus elicere nunquam posset, ut ex dictis liquet. Et de hoc etiam non disputamus in praesenti, sed in sequenti quaestione. Tertio denique intelligi potest ita ut Deus ipse queat uniri nostro intellectui in ratione principii *quo* elicitivi contemplationis, quae habetur dum exercetur mystica theologia. Et hoc est quod in praesenti exploramus. Et sub his terminis excitatur communiter hoc dubium circa actum caritatis aut circa perfectissimam illam facialem contemplationem. Quod quidem expeditius proponitur a nostris Salmanticensibus tract. XIX, disp. 4, dub. 1 (8). Quorum vestigiis insistens, titulum nostrae quaestionis in istum commutamus: utrum exercitium theologiae mysticae per posse absolutum Dei valeat immediate procedere a Spiritu Sancto sicut a principio activo?

35. Circa praesentem controversiam duplex extreme opposita versatur opinio. Prima docet actum caritatis et contemplationis posse procedere immediate a Spiritu Sancto ut a principio activo, inspecta absoluta Dei potentia. Sic sentiunt Scotus in I *Sent.*, dist. 17, quaest. 1 et 2 (9); Suarez, tom. I in III^{am} partem, disp. 31, sect. 6 (10); et alii a laudatis nostris Salmanticensibus (11) relati. Idem docet Vincentius, *Relectio de gratia Christi,* disp. 3 (12), et expresse de lumine gloriae, quod est principium contemplationis patriae. Curiel, I part., quaest. 12, art. 5, dub. 2 (13) et alii. Secunda sententia oppositum defendit. Hanc reputo ad mentem D. Thomae, quem frequentissime sequuntur nostri thomistae, tum II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 2; tum I part., quaest. 12, art. 5. Idem docet Ferrara III *Contra gent.,* cap. 150 (14) et alii. — Magister Pizaño, datus num. 32, ea circa praesentem controversiam dictat, ut facile non sit cognoscere cui ex dictis sententiis adhaerescat. Video enim illum lib. III, cap. 4 (15), haec scribere: *Ex quibus ultimis verbis constat contemplationem istam arcanam, et mysticam, quae omnium suprema est, non a dono intellectus, nec a dono sapientiae provenire, sed ab altiori principio, nempe immediate ab ipso Deo, quare superior est ista illa, quae a dono sapientiae di-*

(8) Ed. V. Palmé, t. XII, pp. 112^{b}-126^{b}.

(9) Ed. Vivès, t. X, pp. 39^{b}-54^{a}. — Scotus citatur et refutatur a Salmanticensibus, l. c. §. 4, num. 15 sqq.; t. XII, pp. 121^{b} sqq.

(10) num. 42 sqq.; ed. Vivès, t. XVIII, pp. 123^{b} sqq. — Suarez citatur et refutatur a Salmanticensibus, l. c., §. 2, num. 7 sqq., t. XII, pp. 116^{b} sqq.

(11) l. c., §. 4, num. 15; t. XII, p. 122^{a}.

(12) Sic in ed. 1730. Cf. VINCENTIUS (Ioannes —), O. Pr., *Relectio de habituali Christi Salvatoris Nostri sanctificante gratia,* quaest. 1, sect. 3, conclus. princip. 6, §. *Est autem;* Romae, 1591, p. 89; Neapoli, 1625, p. 36^{b}.

(13) Sic in ed. 1730. At CURIEL (Ioannes Alphonsus —) non fecit commentarium in I^{am} partem, sed tantummodo in I^{am} II^{ae}. Cf. ergo *Lecturae seu quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam secundae,* Tractatus de essentia et quidditate beatitudinis formalis, quaest. 4: *Utrum sit de ratione operationis, in qua consistit beatitudo formalis, effici ab ipso beato?* §. 6: *Ad argumenta primae sententiae; An visionem increatam uniri intellectui creato per modum operationis sit possibile?,* ubi haec sequentia habentur ed. Duaci, 1618, p. 84^{b}; ed. Antverpiae, 1621, p. 60^{b}: *Et iuxta solutionem hanc Respondetur ad utramque confirmationem admittendo intentum; scilicet, quod sicut essentia divina potest uniri intellectui creato per modum speciei intelligibilis constituentis ipsum in actu primo, et sicut personalitas divina potest uniri naturae creatae dando ei subsistere, ita etiam visio increata potest de potentia Dei absoluta uniri intellectui creato constituendo ipsum in actu secundo videndi, et dando animae formaliter esse beatam.*

(14) §. *Quantum ad secundum;* Romae, 1570, fol. 405^{c}-406^{c}; *Opera omnia S. Thomae,* ed. Leon., t. XIV, p. 443^{a}, num. 2.

(15) PIZANUS DE LEÓN (Franciscus —), *Compendium totius mysticae theologiae,* lib. III, cap. 4; Matriti, 1649, fol. 241^{r}: *... illa quae a sapientiae dono dimanat,...*

manat, quae pertinet ad secundum gradum: ista vero ad tertium mysticae contemplationis. Et infra cap. 6, §. *Dico tertio* (16), locutus de eadem mystica theologia, ait: *Ab altiori, et superiori principio oritur, nempe a Spiritu Sancto, qui veluti fidelis animae Sponsus ei per unitivi amoris amplexum, et deosculationem immediate coniungitur, ac in ipsum ineffabiliter, ac suavissime illabitur.*

36. Haec cum ita sint, cum nulla ex adductis opinionibus annumerandus venit hic theologus. Non cum prima: quia haec loquitur de possibili, falsum reputans quod secundum potentiam Dei regularem hoc accidere possit. Sed nec cum secunda, ut de se liquet. Quocirca videtur tertiam aliam opinionem instituisse. Crediderim tamen hunc auctorem intelligi debere iuxta ea quae ipse aliquatenus indicat. Videlicet, quod excludit principium creatum permanens huius divinissimae contemplationis, quia (17) eo ipso quod adeo eminens est, non datur in homine puro habitus a quo elici valeat. Unde quoties quis, rarissimus tamen, ad illam contemplationem elevatur, confertur ei a Spiritu Sancto motio quaedam transiens divinissima quae potentiam elevans elicit contemplationem. In hoc sensu reor locutum fuisse, nec solus ille sic loquitur. Verum in modo loquendi desidero proprietatem. Si namque illa perfectissima contemplatio dicitur immediate esse a Spiritu Sancto, quia provenit a motione quam Spiritus Sanctus impertitur, consimiliter actus caritatis dicendus erit immediate a Spiritu Sancto causari, quia principium *quo* illum proxime eliciens est donum a Spiritu Sancto concessum, teste D. Paulo, *ad Rom.*, V, v. 5, dicente: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.* Insuper D. Iacobus cap. I (18) inquit: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Quibus verbis mirabile illud opus *De Caelesti Hierarchia* (19) D. Dionysius incipit, annectens: *Sed et candidissimae illius lucis, quae a Patre motus initium sumit, processus omnis benigna in nos largitione manans, rursus et summa virtus, per quam unum secum efficimur, ut intentionis praecipue nos parat, et explicat, atque ad cogentis ad se Patris unitatem, ac deificam simplicitatem convertit. Ex ipso enim, ut Sacra testantur eloquia, et in ipso sunt omnia.* Ex quibus clare constat quod in illo sensu non est actus supernaturalis qui non possit dici immediate a Deo provenire. Quidquid autem de hoc sit, tempus iam urget ut ad resolutionem accedamus.

37. Sit nostra conclusio: *Implicat omnino quod exercitium theologiae mysticae procedere possit a Spiritu Sancto tanquam a principio activo. Consequenterque implicat quod homo mysticam theologiam exerceat, quin aliquid intrinsecum recipiat.* Secunda conclusionis pars, quae titulo quaestionis correspondet, ex prima evidenter sequitur. Probatur ergo prima pars discursu mihi familiari deducto ex doctrina D. Thomae certissima et adhuc inter adversarios communissima. Etenim, quocumque posse inspecto, implicat intellectum creatum intelligere per intellectionem increatam. Ergo implicat quod Spiritus Sanctus uniatur intellectui per modum principii activi contemplationis. Antecedens certum est doceturque a D. Thoma III part., quaest. 9, art. 1, ad 1. Ubi communiter theologi, etiam modo nobis contrarii, tenent repugnare intellectum humanum Christi Domini intelligere per intellectionem increatam; de quo vide nostros Salmanticenses (20). Consequentia vero probatur: Operatio sequitur conditionem principii proximi elicientis; ergo si Spiritus Sanctus esset principium proximum humanae

(16) Ed. cit., fol. 260r.
(17) « *quae* » pro « *quia* » in ed. 1730.
(18) v. 17.
(19) cap. 1, §. 1; textus graecus, Migne, P. G., t. 3, col. 120-121. — Invenire non potui cuiusnam sit haec versio latina, licet varias versiones perlustraverim.
(20) Tract. XXI *De Incarnatione*, disp. 17, dub. 3; t. XV, pp. 24b-46a.

contemplationis, talis contemplatio foret increata. Antecedens potest inductive ostendi in omni principio *quod*, cuius operationes speciem capiunt a principio proxime eliciente; eoque videmus calefactiones provenientes a suppositis specie differentibus esse eiusdem speciei, quia oriuntur ab eodem specifice principio proximo, nempe ab eodem calore. Pariformiter contemplatio facialis angeli et hominis sunt eiusdem speciei: quia sunt actus luminis gloriae specifice indistincti. Videantur nostri Complutenses *De generatione*, disp. 15, quaest. 6, num. 70 (21). Consequentia autem videtur nota ex antecedenti. Vide nostros Salmanticenses, tract. XXIV, disp. 6, dub. 1, num. 70 (22).

38. Confirmatur: Sicut se habet ratio agendi naturalis ad actionem quam elicit et similiter ratio agendi supernaturalis ad suum actum, ita debet se necessario habere ratio agendi increata ad suam operationem. Sed ratio agendi naturalis causat actum naturalem et ratio agendi supernaturalis actum supernaturalem. Ergo ratio agendi increata eliciet operationem increatam. Tunc sic: sed ex quo Spiritus Sanctus ponatur principium proximum contemplationis, est ratio agendi illam, nisi terminis ludere velimus; ergo contemplatio inde orta erit increata.

39. Amplius: Implicat quod a principio seu potentia naturali actuata per rationem agendi supernaturalem proveniat actio naturalis. Ergo repugnat quod a potentia elevata per rationem agendi increatam proveniat operatio creata. Antecedens est certum liquetque in intellectu elevato per lumen gloriae, qui utique nequit medio illo lumine discurrere philosophice aliumve actum naturalem elicere, immo nec supernaturalem qui non sit omnium supremus, videlicet Deum intuitive contemplari. Consequentiam autem ratio paritatis convincit.

40. Rursus: Principium *quod* increatum nequit medio principio proximo creato habere operationem increatam. Ergo principium *quod* creatum nequit medio principio proximo increato habere operationem creatam. Antecedens patet in Christo Domino, qui suppositum increatum cum sit, dum tamen medio principio proximo humano operatur, habet operationes humanas; subindeque dum intelligit medio intellectu humano, nequit, ut dictum est, habere contemplationem increatam. Consequentia vero ex antecedenti deducitur.

41. Horum discursuum fundamentum consistit in principio illo metaphysico frequentissime recepto quod actus pertinet ad illam lineam ad quam principium proximum illum eliciens spectat. Hincque desumitur urgens motivum pro nostro asserto stabiliendo et in sententiam adversam. Huiusque principii veritas etiam in nostra mystica theologia reperitur. Quandoquidem idem intellectus pro diversitate principii elicitivi contemplationis contemplatur magis vel minus perfecte. Si procedit medio habitu theologico, qui sane naturalis est, habet contemplationem naturalem. Si media fide, supernaturalem. Si medio habitu proprio ipsius arbitrio quoad usum subordinato, elicit contemplationem acquisitam; et infusam, si habitu penitus infuso operetur. Inter ipsos gradus infusae contemplationis quo perfectior est virtus proxima, eo et contemplatio est sublimior, ut omnes mystici docent. Denique, si principium proximum est obscurum, nequit Deum facialiter contemplari; et si fidei non subsit tale principium, ut lumen gloriae non subest, Deum intuitive contemplatur. Quae inductio in id collineat ut inferamus: ergo, cum principium proximum est increatum, contemplatio increata erit.

42. Probatur secundo assertio: Implicat quod Spiritus Sanctus gerat munus formae in esse entitativo. Ergo implicat

(21) i. e. COMPLUT. ABBREV., Lugduni, 1670, t. III, pp. 386b-387b.

(22) T. XIX, pp. 718a-719a.

quod intellectum iuvet ad elicientiam contemplationis infusae. Antecedens certum est; et consequentia probatur: Non potest illum iuvare quin ipsi uniatur; nequit illi uniri quin in esse naturali gerat munus formae; ergo. Maiorem supponere modo debemus: nam licet plures ex adversariis dicant non esse necessariam unionem, sed solam extrinsecam assistentiam, de hoc tamen non disputamus in praesenti, ubi contra eos procedimus qui unionem constituunt suamque opinationem fulcire satagunt exemplo naturae divinae, quae in esse intelligibili unitur menti beatorum. De illa autem assistentia extrinseca quaestione sequenti agendum est. Probatur minor: Unio realis extremorum vel est in esse intelligibili, vel in esse naturali; rursus unio in esse naturali vel est termini et terminabilis, vel potentiae et actus, aut materiae et formae, sive sit substantialis, sive accidentalis: nec enim aliam unionem sibi deservientem facile adversarii reperient. Sed omnes istae uniones Spiritui Sancto repugnant relate ad intellectum creatum. Ergo.

Probatur minor pro prima parte : Unio principii proximi cum intellectu ad elicientiam intellectionis est unio in ordine naturali. Ergo deservire non potest quod Spiritus Sanctus in esse intelligibili uniatur. Consequentia notissima est; et antecedens etiam apud bene sentientes est certum, de quo infra. — Pro secunda parte probatur etiam minor: Quia unio illa non esset per modum subsistibilis et subsistentiae, aut per modum existentiae et existibilis, ad quas, quantum praesens materia patitur, reducitur unio termini et terminabilis. — Pro tertia parte certissima est minor: Primo, quia actus et forma limitant materiam et potentiam et reciproce ab illis limitantur. Secundo, quia ex unione per modum formae substantialis et materiae resultat tertia entitas ab extremis diversa, cuius pars est forma, praebetque illi speciem tanquam specificativum intrinsecum et informans. Ex unione actus et potentiae fere omnia dicta sequuntur et etiam actus seu forma secunda potentiae inhaeret. Quae omnia nefas esset vel somniare quod entitati divinae valeant convenire. Non ergo dabilis est unio Spiritus Sancti cum intellectu creato ut iste contempletur.

43. Confirmatur: Repugnat quod ex Spiritu Sancto supplente munus habitus supernaturalis et intellectui ad contemplationem infusam vires dante resultet unum *quod* contemplans et implicat quod non resultet. Ergo implicat quod Spiritus Sanctus concurrat tanquam principium activum ad contemplationem. Patet ista primo, quia si sic concurreret, esset quidem tota ratio agendi, ut in nostra sententia est tota ratio agendi habitus cuius munus suppleret; ceterum non esset intelligens *quod,* sed *quo:* quippe intelligens *quod* foret intellectus, ut dicens principium proximum illum elevans. Patet secundo, quia infertur ex contradictione posita in antecedenti. Quod pro secunda parte probatur primo: ex potentia et virtute elevante resultat unum *quod* intelligens, aut volens, aut operans; ergo si Spiritus Sanctus intellectum elevaret, ex utroque resultaret intelligens *quod.* — Probatur secundo: Quia subsistentia Verbi divini supplet subsistentiam propriam humanitatis, ideo ex hac et illa resultat homo eo proportionali modo quo constitueretur, si illam sanctissimam humanitatem propria personalitas terminaret. Sed, fatentibus adversariis, Spiritus Sanctus supplet defectum habitus supernaturalis. Ergo ex ipso et intellectu resultare debet id quod ex intellectu et habitu resultaret.

Pro prima parte probatur idem antecedens primo: Quia sic Spiritus Sanctus esset principium (23) *quo* intrinsece actuans ipsum *quod.* Hoc repugnat praedicato divino. Ergo. Maior, in qua dissidium consistere posset, perspicua videtur: quia nisi luctamen reducatur ad voces, *actuare* nihil aliud sonat nisi perfi-

(23) « *principium* » deest in ed. 1730.

cere, esse dare, dare vires et huiuscemodi alia; quae tunc casus faceret Spiritus Sanctus, si quid faceret. Quod adhuc roborari valet paritate praeiacta. Etenim, quia subsistentia Verbi supplet pro subsistentia propria humanitatis Christi Domini, ideo per modum termini puri constituit intrinsece hominem. Ergo quia Spiritus Sanctus subrogaretur in locum habitus supernaturalis, intrinsece actuaret intellectum, sicut et habitus actuat.

Probatur secundo illa prima pars antecedentis: Quia sic Spiritus viveret per illam contemplationem, haec esset finis Spiritus Sancti, reciperetur in illo, foret Spiritus Sanctus dispositio qua intellectus proportionaretur non solum ad eliciendam contemplationem, verum etiam ad illam recipiendam; aliaque plurima et aeque absurda ex eodem principio scaturirent. Ergo. Antecedens quoad omnes suas partes brevissime probatur tum quia habitus supernaturalis, cuius defectum suppleret Spiritus Sanctus, illa omnia facit; tum quia motiva ob quae illa de habitu verificantur, etiam Spiritum Sanctum, si dicto modo concurreret, comprehenderent. De quo, quia mox redibit sermo, ideo nihil ultra in praesentiarum dicendum.

§. II. Obiectiones.

44. Diversissima sunt e plurimisque capitibus orta, quae ab ingenti theologorum turba contra discursus a nobis exhibitos obiiciuntur. Omnia exponere est impossibile; praeterire, suspectum: quandoquidem oneri succumbere videremur, si nullius e tot in nostrum assertum, prout factis rationibus comprobatum, vibratis spiculis mentio fieret. Igitur obiicies *primo* contra dicta num. 37 : Spiritus Sanctus in casu quaestionis concurreret supplens defectum habitus infusi. Hic nullatenus elicere potest operationem increatam. Ergo non est cur hoc de Spiritu Sancto asseratur. Patet ista: tum ex se; tum a paritate subsistentiae divinae, quae in humanitate assumpta non habet operationem increatam, quia terminat humanitatem supplendo subsistentiam propriam humanitatis, quae incapax est habendi increatam operationem. Ergo similiter.

Confirmabis: Forma non tribuit subiecto illam denominationem, cuius ipsum incapax est. Ergo non influeret Spiritus Sanctus in operationem increatam. Antecedens certum est constatque in anima nostra nec rationales, nec sensitivos capillos denominante. Et consequentia probatur: quia contemplatio in illo casu habenda neutiquam posset subire denominationem increatae; ergo creata foret.

Ad obiectionem respondetur negando consequentiam, quae formalis non est, unde nec de se patet, nec inducta paritate convincitur. Quare ad probationem dicendum est antecedens reddere non causam ut causam. Ratio enim ob quam Verbum divinum in humanitate assumpta non habet operationem increatam, non est quia eius personalitas suppleat pro subsistentia illarum operationum incapaci, sed quia subsistentia illa divina non fuit unita humanitati tanquam eius ratio agendi, sed precise ut complementum terminusque naturae, quam eodem proportionali modo terminaret propria subsistentia. Hincque amplius obiectio facta dispellitur nostrumque assertum paritate supraposita roboratur. Quia si Verbi subsistentia sic se gessit erga humanitatem (licet cum infinita distantia in perfectione) sicut propria subsistentia se haberet, eo quod in locum ipsius subrogata est, idem dicendum erit de Spiritu Sancto supplente pro habitu infuso. Subindeque sicut operatio elicita a potentia per habitum elevata spectat ad classem habitus, sic et contemplatio in nostro casu habita pertineret ad classem Spiritus Sancti pro habitu concurrentis.

45. Dices : Quamquam subsistentia Verbi uniretur humanitati tanquam ratio

agendi, non haberet in humanitate assumpta operationes increatas. Ergo assignata disparitas nulla est. Probatur antecedens: quamquam Deus uniatur intellectui comprehensoris ut virtus et ratio agendi, comprehensor tamen non elicit contemplationem increatam; ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem distinguitur antecedens ex dictis num. 31: *ut virtus* se tenens ex parte obiecti, conceditur; ex parte intellectus, negatur antecedens. Duplici virtute diximus indigere intellectum ad contemplandum; ex quibus solummodo illa quae se tenet ex parte potentiae, est ad cuius classem attinet contemplatio. Huius doctrinae ratio est: quod obiectum immittit speciem ut sit praesens formaliter potentiae, in qua debent supponi vires ut obiectum in specie iam formaliter praesens contempletur. Unde operatio debet spectare ad lineam potentiae quae non dicit nudam entitatem, sed etiam vires sibi praestitas vel a natura, vel a virtute acquisita, vel infusa. Et quia virtus haec habet rationem formae actuantis perficientisque potentiae entitatem, ideo ad ipsius classem pertinet contemplatio. Fundamentum huius doctrinae traditum a D. Thoma est I part., quaest. 77, art. 1, ubi docet actum et potentiam ad idem genus pertinere. Quod quidem nequit obiecto convenire.

46. Replicabis: Actus speciem et perfectionem habet ab obiecto. Ergo ad ipsius classem spectat. — Respondetur distinguendo antecedens: *habet* tanquam a forma extrinseca, concedo; intrinseca, nego antecedens. Obiectum est specificativum extrinsecum actus et potentiae. Ex quo solum habetur quod spectet ad eius lineam secundum quod mensuratur per obiectum, ad quod de materiali se habet quod obiectum sit increatum vel ens rationis, ut specificet actum creatum vel realem. Secus enim nequiret Deus a nobis contemplari nisi per contemplationem increatam; nec ens rationis posset actum realem logicae specificare. Id autem quod a virtute proxima habet contemplatio, facit ipsam spectare ad classem ipsius virtutis, uti ex rationibus et inductionibus factis affatim constat.

47. Insurgis: Actus non specificatur a potentia et habitu, quin potius ab illo specificantur habitus et potentia; ergo falsum est quod potentia aut habitus tribuant speciem contemplationi. Antecedens continet expressam doctrinam Aristotelis, I *De anima,* text. 33 (24), ubi D. Thomas (25) et loco citato ex I parte (26). Videantur nostri Complutenses ad illum librum *De anima,* disp. 6, quaest. 1 (27). Consequentia videtur nota: quia implicat quod specificans suum specificativum specificet.

Respondetur concedendo antecedens pro secunda parte, videlicet quod ab actu speciem habeant potentia et habitus seu ratio agendi. Ex quo nihil a nobis invidendum lucratur opinio adversa statuens Spiritum Sanctum posse gerere munus principii proximi contemplationis. Qualitercumque hoc ab ipsis explicetur. Si semel Spiritus Sanctus supplet concursum habitus, a specificativo ipsius cuius defectum supplet, specificandus videtur. — Pro prima parte distinguitur antecedens: *actus* ut est tendentia ad obiectum, concedo; in esse rei, nego antecedens. Solutio est nostrorum Complutensium dicta quaest. 1, num. 6 (28); desumptaque est ex laudatis Philosopho et D. Thoma; satisque illam insinuat definitio actionis, quae communiter describitur per hoc quod sit *motus prout ab agente.* Et quamvis haec definitio solius actionis quae est motus imperfecti, naturam explicet; ex illa tamen quid dicendum sit de actione, aut de actu, aut

(24) Sic in ed. 1730; requiritur: II *De anima,* cap. 4, num. 1; Didot, t. III, p. 448; Bekk., 415ª, 18-22.

(25) II *De anima,* lect. 6; ed. Vivès, t. XXIV, p. 75ᵇ.

(26) Iª part., quaest. 77, art. 1.

(27) COMPLUT. ABBREV., *De anima,* disp. 6, quaest. 1; Lugduni, 1670, t. IV, pp. 82ª-88ª. — COMPLUTENSES, *De anima,* disp. 17, quaest. 1; Lugduni, 1637, t. IV, pp. 127ª-135ᵇ.

(28) COMPLUT. ABBREV., *De anima,* disp. 6, quaest. 1, num. 6; Lugduni, 1670, t. IV, pp. 87ᵇ-88ª.

operatione quae motus perfecti est colligere licet. Omnes quippe conveniunt in hoc quod dicunt conceptum *ab* et *ad*. Per conceptum *ad* respiciunt obiectum seu terminum: sunt enim ex sua natura, ut dictum est, tendentiae ad terminum. Et sub hac consideratione principium specificat. Per conceptum *ab* respicit essentialiter principium a quo suum esse habet, sicque dicitur habere speciem ab illo. Nec est assignabile inconveniens in eo quod actus secundum conceptum *ab* dependeat ab eo quod dependet ab ipso secundum conceptum *ad*.

48. Non quiescis : Quamquam idem respectu eiusdem possit esse causa et effectus in diverso genere causae, in eodem tamen genere est impossibile. Ergo si actus specificat habitum et potentiam, nequit speciem ab illis desumere.

Respondetur dupliciter: primo secundum metaphysicam veritatem, secundo iuxta intentionem replicantis. Quoad primum, concesso antecedenti, distinguo consequens: *ab illis* nude sumptis, concedo; prout praehabent obiectum et terminum, nego consequentiam. Itaque principium elicitivum actus potest sumi vel secundum se, vel prout virtute continet obiectum. Hoc secundo modo tribuit speciem actui, quod idem est ac dicere quod specificatur ab obiecto. Nec prout sic actus specificat principium. Unde non sequitur quod in eodem genere sit causa suae causae. Sicque D. Thomas explicat modum quo actus a suo principio specificetur articulo 3 (29) allegato, ubi videri debet Mag. Bañez (30) et etiam laudati nostri Complutenses (31). Et quia circa hoc non est specialis difficultas, dicta sat fuerint.

Secunda solutio respicit intentionem replicantis, quem in aequivoco laborantem meditamur: eo quod actum speciem habere a principio quod, ut vidimus, specificat, dixerimus. Dicimus ergo quod actus speciem habet a suo principio, non quia principium, nisi prout obiectum praehabet, specificet; sed quia a suo principio effective habet suam naturam, suum esse, quod sit huius speciei et non alterius. Quocirca illa ipsa species seu natura quam effective habet a principio, specificatur non a principio, sed ab obiecto vel in se, vel prout in principio continetur. Subindeque dicimus quod natura actus debet esse illius speciei ad illumque classem spectare, ad quam virtus principalis agentis *quod* spectat; atque ideo virtuti naturali nequit non correspondere actus naturalis, supernaturali supernaturalis, et sic de aliis. Ex quo deducimus quod virtuti increatae se tenenti ex parte potentiae debeat correspondere actus increatus. Unde nec sequitur propositum inconveniens, nec paritas illa speciei impressae seu virtutis ex parte obiecti se tenentis nos premit.

49. Ad confirmationem ex numero 44 breviter dicimus: quod forma non tribuit utique subiecto illam denominationem, cuius est incapax. Verum debet tribuere aliquam ut sese formam exprimat. Secus enim nec subiectum erit tale relate ad illam formam, nec forma erit talis relate ad illud subiectum. Quod cernere est in exemplo apposito. Anima quippe rationalis non tribuit capillis ratiocinium aut sensum, tribuit tamen vitam; quod si nihil tribueret, forma non esset. Haec pro illo antecedenti dicta sunt. Deinde negetur consequentia. Ad cuius probationem fatemur quod contemplatio tunc habenda non posset subire denominationem increatae, ob ea quae extemplo cuique obvia sunt; sed eandem contemplationem debere increatae denominationem subire suadere conati sumus, in cuius contradictionis salebra illaqueatos contemplor sententiae adversae patronos.

50. Obiicies *secundo* contra ea quae diximus numero 42: Gerere munus formae in ordine intelligibili non repugnat Deo. Sed in casu quaestionis Spiritus Sanctus esset forma in ordine intelligi-

(29) I[a] part., quaest. 77, art. 3.
(30) Duaci, 1614, t. I, pp. 362[a]-367[b].
(31) l. c.; cf. nota (28).

bili. Ergo corruit noster ille discursus. Maior ab omnibus conceditur, nec hactenus aliquis offendit in illo inconvenientium cumulo, quem ibi dedimus: quandoquidem de Deo unito mentibus beatorum per modum speciei impressae, quae quidem forma est in ordine intelligibili, nemo aliquod ex illis inconvenientibus reveritus est. Probatur minor: Spiritus Sanctus suppleret tunc defectum habitus infusi, qui est principium *quo* contemplationis; sed ille habitus spectat ad ordinem intelligibilem, sicut intellectus et intellectio; ergo et ipse Spiritus Sanctus.

Urgebis: Intellectio spectat ad ordinem intelligibilem. Ergo et principium illam eliciens. Patet ista: quia principium actus et actus ipse intra eundem ordinem collocari debent. Et antecedens probatur: Existentia ordinis intelligibilis spectat ad ordinem intelligibilem; intellectio est existentia ordinis intelligibilis, ut modo supponere debemus; ergo.

Haec obiectio deficit primo in eo quod asserat neminem inconveniens aliquod reperisse in unione per modum formae naturae divinae mentibus beatorum. Quod munus formae denegavit naturae divinae P. Suarez, III part., quaest. 9, art. 1, disput. 24, sect. 2 (32); et Lugo, disp. 18, num. 11 (33). Deficit secundo : quia si verum assumeret, superfluus foret recursus ad absolutam Dei potestatem ut haec Spiritus Sancti unio celebraretur ; quandoquidem quod Deus uniatur creato intellectui per modum formae intelligibilis, res est quam omnes concedimus, unum vel alterum scrupulosum si excipias. Unde sine recursu ad potestatem absolutam quotidie experiri posset idipsum quod alias sine potestate absoluta non fieri posse propugnas.

Respondetur ergo ad obiectionem, concessa maiori in sensu statim explicando, distinguendo minorem: *intelligibili* late sumpto, transeat; stricte seu proprie considerato, negetur minor. Ordo intelligibilis potest sumi late et improprie, et etiam proprie et stricte. Primo modo pertinent ad illum ordinem non solum ea quae dicunt intelligibilitatem passivam quae de linea obiecti est dicitque ea quibus obiectum fit intelligibile et intellectum, suntque species impressa et expressa, verum etiam dicit ea quae spectant ad intelligibilitatem activam, quae proprie dicitur intellectualitas, cuiusmodi sunt contemplatio, virtus illam eliciens se tenens ex parte potentiae, potentia ipsa et etiam suppositum intelligens. Inter quas lineas intelligibilitatis activae passivaeque seu, ut proprius loquar, intellectualitatis et intelligibilitatis, hoc interest quod ea quae spectant ad ordinem seu lineam intelligibilem, tametsi non negent suum esse naturale, illud tamen non exprimunt, sed solummodo explicant naturam obiecti sub modo elevatiori habitam, vel in esse motivi a specie impressa, vel ab expressa in esse terminativi. Sub qua ratione praescindunt a modis informationis et inhaerentiae, perseitatis et inalienitatis, et explicant unibilitatem per identitatem cum extremo cui uniuntur. Hincque liquet motivum ob quod non repugnet Deum sic uniri intellectui creato: nullum enim inconveniens prudenter excogitari potest quod huiuscemodi unionem excludat. Primo, quia non informat, nec inhaeret; haec quippe extranea sunt a munere intelligibi passivo. Secundo, quia non unitur secundum esse naturale, qualiter Deo repugnat quod cum creatura identificetur; unitur vero in ordine intelligibili, quae identificatio intellectum quidem creatum elevat, at Dei maiestatem non dedecet. Quae omnia celeriter a nobis traduntur, quia in praesenti potius aliunde scita supponi debent quam id quod eorum natura dignitasque postulant, debeat aperiri. Videantur Patres Salmanticenses, tract. III, disp. 2 (34), ubi haec radicitus ac solidissime explanantur.

Ea vero quae ad lineam intellectualitatis spectant, quamvis lata quadam ac-

(32) num. 6 sqq.; ed. Vivès, t. XVII, pp. 659ª sqq.

(33) LUGO (Ioannes de —), S. I., *Disputationes scholasticae de Incarnatione Dominica*, disp. 18, num. 11; Lugduni, 1653, p. 283ᵇ.

(34) T. I, pp.350ª-387ª.

ceptione intra ordinem intelligibilem collocentur, proprie tamen non pertinent ad ipsum ordinem. Unde dicunt suum esse entitativum. Subindeque si sit substantia, dicit perseitatem; et inalietatem, si sit accidens. Ratioque ea est: quod iste ordo intelligibilis sic sumptus est quidam modus particularis essendi sub ordine naturali et entitativo. Quocirca sicut ordo physicus comprehendit substantiam et accidens, ens absolutum et relativum, sic etiam comprehendit ordinem intellectualem, qui est specialis ordo naturalis. Unde in illo datur principium *quod* et *quo* active physiceque influentia; datur etiam materia seu potentia realiter et physice receptiva formae illiusque limitativa; datur et forma recepta complens perficiensque potentiam illamque determinans ad elicientiam huius actus. Quae omnia intra ordinem naturalem sunt. Subindeque impossibile est quod praedicatum divinum gerere queat munus illorum; quiaque habitus infusus requisitus ad contemplationem est ex eorum numero, idcirco nequit Spiritus Sanctus esse principium proximum active influens in contemplationem: quia si, ut sic influeret, uniretur (35), uniretur intellectui in esse naturali et non in esse intelligibili rigorose sumpto, ut male obiectio comminiscitur.

Ad urgentiam distinguatur antecedens: *intelligibilem* late sumptum, concedo; rigorose, subdistinguitur: *intellectio* ut obiectum directe aut reflexe cognitum, conceditur; ut actus medio quo obiectum cognoscitur, negatur antecedens et consequentia. Diximus ordinem intelligibilem sumi posse late. Et ad illum prout sic pertinet intellectio, sicut et intelligens *quod* et *quo,* ut iam vidimus. Potest etiam ille ordo sumi rigorose; et tunc si intellectio sumitur ut obiectum cognitum, ad illum ordinem spectat, sicut et ipsum intelligens. Ex quo nihil concluditur contra nos. Si vero intellectio sumatur ut exercitium intelligentis quo verbum producit et obiectum in ipso contemplatur, nullatenus ad ordinem intelligibilem stricte sumptum pertinere dicimus: eo quod sit quidam actus naturalis suo connaturali principio connaturaliter correspondens. Dixi *actus naturalis,* ut significarem actum ordinis entitativi et non intelligibilis rigorose accepti. — Ad probationem antecedentis respondetur quod intellectio, prout est existentia, nihil aliud est quam contemplatio qua intelligens in verbo a se producto per dictionem contemplatur obiectum. Unde prout sic est etiam actus naturaliter correspondens intelligenti; ac proinde non spectat ad ordinem intelligibilem, sed ad intellectualem.

51. Dices: Contemplatio supponit existentem ordinem intellectualitatis seu ordinem intelligibilem improprie acceptum, v. g., intellectum. Ergo hic non redditur existens per contemplationem. Ergo haec est existentia ordinis intelligibilis rigorose talis. Secunda consequentia inde liquet: quia contemplatio alicuius ex iis ordinibus existentia est. Unde si non est existentia ordinis intellectualitatis, erit utique existentia ordinis intelligibilis proprie sumpti. Prima consequentia ex antecedenti nota est: quandoquidem implicat quod existentia supponat suum existibile existens. Antecedens autem probatur: intellectus ante intellectionem existit: ridiculum plane foret dicere quod cum intellectus actu non contemplatur, non existit; ergo contemplatio supponit intellectum existentem.

Respondetur primo distinguendo antecedens: *intellectus* ut res quaedam est, conceditur; ut ad ordinem intelligibilem actu spectat, subdistinguitur: materialiter, conceditur; formaliter, negatur. Intellectus est res quaedam, animae proprietas, immo et etiam potentia *haec,* quae, prout sic, dicit inexistentiam sibi correspondentem, sicut etiam suppositum intelligens dicit suam existentiam et suam quoque similiter obiectum. Et prout sic nec obiectum existit per con-

(35) Hoc primum « *uniretur* » deest in ed. 1730.

templationem, nec suppositum, nec intellectus, nec denique virtus ex parte intellectus se tenens. Si vero consideretur intellectus (idem de aliis dicendum) quatenus ad ordinem intellectualitatis attinet, tunc per propriam inexistentiam existit quidem, sed materialiter; formaliter vero existit per contemplationem. Unde haec non supponit illum formaliter existentem.

Respondetur secundo seu potius solutio data clarius exhibetur, et aliquot instantiae praeoccupantur distinguendo similiter antecedens: *intellectum* ut potentem intelligere, concedo; ut actu intelligentem, nego antecedens. Intellectus (idem de virtute ac supposito) ut potens intelligere existit per existentiam quam ante contemplationem habet, quae nunquam ab illo, eo manente, separatur: quia nunquam ille contrahit incapacitatem intelligendi; quam etsi contraheret aliquando, existeret ut proprietas. Ast ipse intellectus ut intelligens existit formaliter per contemplationem, quamquam materialiter et praesuppositive per propriam inexistentiam existat.

52. Replicabis: Res in uno ordine existens nequit existere per aliam existentiam eiusdem ordinis. Ergo vel contemplatio non facit intellectum existere, vel spectat ad ordinem intelligibilem proprie sumptum. Antecedens probatur primo: quia ob hoc motivum implicant existentiae partiales materiae primae et substantialis formae in verissima nostrorum thomistarum doctrina. Probatur secundo: quia ob eandem rationem nequit natura creata subsistens et existens assumi ad subsistentiam et existentiam divinam. Probatur tertio ostendendo motivum repugnantiae: etenim existentia est qua res ponitur extra causas, causalitates ac dependentiae modos perfecte, complete et adaequate; ergo res iam existens haec omnia habet; ergo nihil potest illi conferre alia adveniens existentia.

Respondetur primo distinguendo antecedens: *existentiam* proprie talem, concedo; analogice, nego antecedens. Contemplatio dicitur existentia analogice et imperfecte; quod inde tibi notum erit, quod nemo suam existentiam causare potest. Et insuper causa secunda existentiam conferens effectui non illam confert principaliter, sed instrumentaliter. Quae duo ex metaphysica supponenda sunt. Et utrumque cessat in hac existentia de qua loquimur: quia intellectus producit contemplationem qua ipse existit, et principaliter illam producit. Quod aliunde provenire non potest, nisi quia contemplatio, etsi perfectissima sit, est umbra quaedam existentiae. Et existentia huiusmodi potest quidem supponere suum existibile existens per aliam existentiam. Et ex dictis liquet ad primam et secundam probationem antecedentis. Ad tertiam dicas: quod postquam illa omnia habent suppositum et intellectus a suis existentiis, neutiquam tamen habent quod per illas suas existentias fiant actu intelligentes; et hoc habent per contemplationem, quae idcirco dicitur existentia. Et haec solutio propria est, attenta materia praesenti. Ut autem instantia evanescat, etiam prout alias materias concernere valet,

Respondetur secundo distinguendo idem antecedens: *existentiam* dicentem aliquam repugnantiam,concedo; non dicentem, nego antecedens. Existentia adveniens potest dicere aliquam repugnantiam cum praecedenti, vel quia involvunt praedicata virtualiter contradictorie opposita, qualiter subsistentia et existentia divina creataque illa dicunt, ut suis locis dici solet; vel ob alias rationes quas nostri thomistae validissime premunt adversus opinionem existentias partiales stabilientem. Et tunc nequit existentia supponere suum existibile prius existens. At si existentia nullam repugnantiam praeseferat, potest advenire enti existenti, ut apparet in quantitate, cuius inexistentia advenit substantiae existenti et cui etiam advenit inexistentia qualitatis. Per quae patet ad primam et secundam probationem antecedentis. Ad tertiam dicendum: quod per propriam existentiam ponitur res ultimate extra dependentiae

modos illius lineae ad quam pertinet existentia. Ut patet in existentia substantiae substantiam ponente simpliciter extra omnes dependentiae modos lineae substantialis. Cui non opponitur quod ipsa substantia suscipiat quantitatem existentem, et haec et illa qualitatem, et sic de aliis. Quod vividius apparet in re de qua agimus. Etenim omnes illae existentiae praerogativae non faciunt suppositum rationale intelligens; nec hanc denominationem subibit sine intellectione, quae eo ipso existentia eius est modo dicto.

53. Obiicies *tertio* contra confirmationem positam num. 43: Etenim habitus infusus elicitivus theologiae mysticae non disponit intellectum ad eliciendam contemplationem, nec ad illam recipiendam, nec haec aliquo modo recipitur in illo, nec iste vitalis est aut aliqualiter vivit per contemplationem. Ergo de Spiritu Sancto, illius habitus defectum supplente, verificari non possunt ea quae diximus. Antecedens plurimis probat Pater Ripalda, *De ente supernaturali*, lib. II, disp. 26, per tres sectiones (36). In quarum prima docet quod nulla qualitas supernaturalis iuvat potentiam recipiendo adaequate formas supernaturales vitales. In secunda negat quod adhuc inadaequate recipiat. In tertia adstruit formas supernaturales vitales nullam per se supponere dispositionem supernaturalem in subiecto. Haec ibi fuso et acri calamo suadere contendit. Ut autem aliqua e pluribus quae dictat delibem et possibili claritate procedam, de omnibus illis inconvenientibus in nostra confirmatione propositis deque omnibus Ripaldae in dictis sectionibus assertis indifferenter loquar, videlicet iam de vitalitate illius infusi habitus iam dicam quod contemplationem recipit, iam quod disponit intellectum ad eliciendam et ad recipiendam contemplationem. Omnia quippe haec affirmat sententia nostra et Pater Ripalda negat. Unde si indifferenter iam de uno, iam de alio sermonem instituam, de omnibus illis agam sine confusione procedens.

Probat ergo primo illud antecedens, dicens quod in nullo theologorum scribentium vidit propugnatam nec assertam opinionem tuentem formas supernaturales soli subiecto supernaturali inesse. Sic num. 6 primae sectionis (37) et num. 2 (38) texit prolixum catalogum theologorum secum sentientium, quos inter plures eosque nobilissimos thomistas memorat Capreolum (39), Soncinatem (40), Soto (41), Zumel (42), et Ferrara III *Contra gent.*, cap. 54, *Ad 1 Scoti* (43). De hisque omnibus asserit sect. 2, num. 7 (44), propugnare habitum supernaturalem, nec inadaequate, recipere formas seu actus supernaturales; ergo isti adaequate recipiuntur in potentia. Patet ista ex antecedenti: Incredibile enim est quod si verum contineret confirmatio nostra, non inveniretur in aliquo ex innumeris theologis qui elucubrationes suas publicae utilitati dederunt. Cum tam P. Ripalda in theologicis versatissimus nullum viderit. Immo illam opinionem nullibi defensatam vidit, nisi semel Salmanticae in publicis conclusionibus. Inventum aliquorum neotericorum ad sartam tectamque tuendam opinionem asserentem habitum supernaturalem esse totam rationem agendi actus supernaturales. Quae

(36) RIPALDA (Ioannes Martinez de —), S. I., *De ente supernaturali disputationes theologicae*, lib. II, disp. 26, sect. 1-3; Parisiis, V. Palmé, 1870-1871, t. I, pp. 245^{b}-251^{a}.

(37) Ed. cit., t. I, pp. 246^{b}-247^{a}.

(38) pp. 245^{b}-246^{a}.

(39) *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, lib. IV *Sentent.*, dist. 49, quaest. 4, art. 3, §. 1, *Ad argumentum Scoti;* Turonibus, 1900-1908, t. VII, pp. 203^{a}sqq.

(40) SONCINAS (Paulus Barbarus —), O. Pr., *Divinum Epitoma Quaestionum in quatuor libros Sententiarum a principe Thomistarum Ioanne Capreolo Tholosano disputatarum*, IV *Sentent.*, dist. 49, quaest. 4, concl. 2, *Ad 1^{m} Scoti;* Salmanticae, 1580, p. 87^{b}.

(41) SOTO (Dominicus —), O. Pr., *Commentarii in quartum Sententiarum* dist. 49, quaest. 2, art. 4, §. *Unde ad argumentum*, et circa finem articuli; Salmanticae, 1570, t. II, pp. 589^{b}-593^{b}.

(42) ZUMEL (Franciscus —), O. B. M. de Mercede, *De Deo eiusque operibus, Commentaria in Primam Partem*, quaest. 12, art. 3, nota 3; Salmanticae, 1585-1587, t. I, p. 250.

(43) Romae 1570, fol. 293^{d}; *Opera omnia S. Thomae*, ed. Leon., t. XIV, p. 152^{a}, num. 8.

(44) Ed. cit., t. I, p. 247^{b}.

opinio vel ob hoc solum ableganda est, cum eius consectaria sit sententia adeo peregrina et paradoxa, ait dicto num. 6 (45).

54. Plura hic inculcat P. Ripalda. Ab hoc ultimo incipiens, dicam quod si opinio sustinens ob metaphysica principia ineluctabilia, ob gratiae dignitatem, ob sanctorum Patrum reverentiam, habitum supernaturalem fore totam agendi rationem adeo pungentem censuram meretur, adeat nostros thomistas et forsan censuram temperabit. Solos nostros Salmanticenses adeat et tract. XXIV, disp. 6, dub. 1 (46), omnia motiva suae oppositae sententiae dissipata videbit et quidquid doctissimus ipse in favorem sententiae suae fusissima pungentique nimium manu conscripsit, quin iota unum aut unum apicem intactum offendat, convulsum mirabitur.

Pergo et hunc gravissimum theologum reor oblivionem passum. Assentire nequeo quod Salmanticae eae conclusiones defenderentur. Nunquam enim thomistae dicimus quod actus supernaturalis solus supernaturalis habitus susceptivus sit, nec ob hoc ponimus habitum esse totam rationem agendi. Sed dicimus quod sicut habitus supernaturalis est tota ratio agendi actum supernaturalem, sic etiam est tota ratio recipiendi. At sicut non solum habitus agit, sed intellectus ut habitu instructus, sic nec solus habitus recipit, sed intellectus per habitum elevatus. Aliud est enim ratio agendi et recipiendi, et aliud agens et recipiens; sicut aliud est ratio dealbandi et aliud album; aliud ratio terminandi et aliud terminus. Et hoc crediderim esse quod Salmanticae propugnatum est. Ut enim illarum conclusionum defensores ab impetu argumentorum ex hac parte nullatenus quaterentur, sat illis erat supponere habitum supernaturalem esse totam rationem agendi. Ex quo sicut non infertur, prout diximus, habitum solum agere; sic nec inferre licet habitum solum recipere.

55. Ad illam theologorum turbam quam pro se allegat, multa nobis dicenda forent, si singulorum dicta expenderemus; quod speciatim pro nostris thomistis dictum volumus: ii enim clarissime fundamentum exhibent quo exponantur. Unum Ferrariensem, quem (47) clarius aliis potuit pro se Ripalda nominare, testem advoco. Hic enim insignis theologus ait quidem loco citato (48): *Ad primum dicitur primo, quod non requiritur lumen gloriae ad hoc ut intellectus sit visionis susceptivus.* Sed audi ipsum solventem secundum argumentum Scoti, quod erat huiusmodi (49): *In anima est potentia passiva naturaliter receptiva beatitudinis. Ergo sibi correspondet aliqua potentia activa naturalis. Ergo non requiritur supernaturale lumen.* Sic Scotus procedit in Divum Thomam et nullibi congruentius potuisset Ferrara suam mentem declarare quam in praesenti. Si namque id sentiret quod Ripalda sibi persuadet, concederet antecedens et se remittens ad id quod dictum relinquebat in solutione ad primum iamque nos retulimus, ostenderet (50) se in illa opinione esse quae sustinet habitum supernaturalem neutiquam potentiam iuvare taliter quod ipse aut adaequate aut inadaequate actum supernaturalem recipiat. Non hoc a Ferrara factum ostendit eius ad factum argumentum solutio sic se habens (51): *Ad secundum negatur antecedens.* Vide quod rotunde negat quod *in anima est potentia passiva naturaliter receptiva beatitudinis* seu actus supernaturalis. Pergit solutio illius argumenti (52): *Licet enim in anima sit capacitas recipiendi divinam visionem, in*

(45) Ed. cit., t. I, pp. 246b-247a.
(46) T. XIX, pp. 662a-744b.
(47) « *qui* » pro « *quem* » in ed. 1730.
(48) III *Contra gent.*, cap. 150, *Ad primum Scoti;* Romae, 1570, fol. 293d; ed. Leon., t. XIV, p. 152, num. 8.
(49) Cf. FERRARA, l. c., §. *Praeter has obiectiones;* ed. 1570, fol. 293c; ed. Leon., t. XIV, p. 152a, num. 7. — Cf. SCOTUS, IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 11, num. 1, littera a; ed. Vivès, t. XXI, pp. 388b-389a.
(50) « *ostendebat* » pro « *ostenderet* » in ed. 1730.
(51) l. c.; ed. 1570, fol. 293d; ed. Leon., t. XIV, p. 152b, num. 9.
(52) l. c.

quantum est natura intellectualis: non est tamen capacitas receptiva illius ab agente naturali dumtaxat, sed est receptiva illius concurrente divina natura uniente se ipsam intellectui, etc. Atque ideo concurrente lumine gloriae, de quo erat argumentum et sine quo implicat quod natura divina uniatur per modum formae intelligibilis. Haec est mens Ferrariensis, quam illo ipso capite non semel inculcat. Quae omnia debuisset P. Ripalda ad invicem conferre et non ea celeritate actus asserere Ferraram sentire habitum supernaturalem nec adaequate nec inadaequate suscipere actus supernaturales.

56. Quod autem in solutione ad primum ea quae iam retulimus dixerit, potuit esse quia in illo argumento intendebat Scotus lumen gloriae non esse susceptivum visionis, eo quod posterius non est susceptivum prioris; iuxta Aristotelem habitus est posterior actu; ergo. Hanc doctrinam generalem non admodum subtiliter applicans Subtilis Doctor ad habitus omnes supernaturales, qui eo ipso quod sint infusi, non generantur per actus, impugnat Divum Thomam docentem praerequiri lumen gloriae ad beatificam visionem.Quod utcumque solvitur per hoc *quod non requiritur lumen gloriae ad hoc quod intellectus sit visionis susceptivus,* hoc est, *non requiritur, etc. ad hoc quod* (primo) *sit visionis susceptivus.* Prius enim quam visionem suscipiat et eliciat, suscipere debet naturam divinam quae munus speciei impressae gerens unit *se ipsam intellectui.* Et sic ostenditur quod, licet Scotus verum assumeret, pro praesenti materia non probaret: quia si lumen gloriae praesupponitur ut susceptivum illius quod necessario praesupponitur ad visionem, planum est quod discursus scoticus est inermis et quod *ipsum lumen gloriae non requiritur ut intellectus sit* (primo) *visionis susceptivus.* Quod si haec tibi non placeant, elige quod volueris, dummodo non ea certitudine asseras Ferraram censuisse habitum supernaturalem non esse visionis seu supernaturalis actus susceptivum. Contrarium enim constat ex testimonio ipsius a nobis inducto. Constat enim ex iis quae, ut diximus, insinuat in illo ipso capite. Ubi clarissime etiam docet esse dispositionem, licet oppositum sentire asseras num. 16 (53) remissive.

Nec ille aut alius, qui vere thomista sit, potest aliud sustinere; cum haec sit expressa doctrina Angelici Praeceptoris illam edocentis diversis in locis, quorum aliqua exhibebimus. Libro allegato, cap. 53 (54), clarissime loquitur. Titulus illius capitis est: *Quod intellectus creatus aliqua influentia divini luminis indiget ad hoc, ut Deum per essentiam videat.* Caput incipit sic (55): *Oportet autem, quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae voluntatis influentiam elevetur.* Prosequitur sanctus Doctor alias rationes assignans, in quibus lumen gloriae esse necessarium docet et illud esse dispositionem ex parte intellectus se tenentem dicit. In quarta ratione probativa ait : quod hoc novum quod requiritur ut intellectus Deum facialiter contempletur, non est novum novitate intensiva, hoc est, non est quod virtus contemplativa intellectus intensive augeatur, sed quod necessaria est alia virtus alterius entitatis et elevatioris ordinis, nempe divini, disponens, elevans ac roborans intellectum. Caputque obsignat dicens hanc virtutem appellari lumen eo *quod facit intellectum patientem actu intelligere.* Idem docet I part., quaest. 12, art. 5; *De verit.,* quaest. 8, art. 3, in corp. (56) et in aliis quamplurimis locis, quae subticemus, tum quia dicta sat sunt; tum quia ad omnia illa eadem facilitate respondebit Ripalda ac exponit duas sanctissimi Praeceptoris auctoritates quas contra suam doctrinam

(53) RIPALDA (Ioannes Martinez de —), S. I., *De ente supernaturali disputationes theologicae,* disp. 26, §. 3, num. 3; Parisiis, 1870-1871, t. I, p. 249ª.

(54) *Contra gent.,* cap. 53; ed. Vivès, t. XII, p. 317ᵇ: ... *influentia luminis...*; ed. Leon., t. XIV, p. 146: *Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis...*

(55) In ed. Vivès, et Leon., l. c.: ... *divinae bonitatis...*

(56) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 482ᵇ-483ª.

opponit sect. 3, num. 22 (57). Ait enim D. Thomam intelligendum esse de dispositione large et improprie sumpta, non autem de dispositione proprie et rigorose considerata. Quid vero sit dispositio propria et quid impropria? explicuerat num. 16 (58) hisce verbis: *Dispositio large dicitur quaecumque qualitas bene, vel male afficit subiectum in ordine ad suas operationes, quamquam ipsarum principium sit; qua ratione habitus dicitur dispositio perfecti ad optimum, etc. Dispositio stricte est, quae mere fungitur officio disponendi; quatenus cum formae principium activum aut passivum non sit, subiectum tamen sic apparat ad formam, ut forma talem qualitatem subiecto unitam supponat, aut subiectum tali qualitate intrinsece affectum. Rursus dispositio stricta alia est ad agendum, quam intrinsece afficientem subiectum actio subiecti supponit: alia est ad recipiendum, quam subiecto intrinsecam supponit receptio.* Sic praecitatus auctor, qui allegato num. 22 (59) inquit: *Mea opinione aeque negandus est habitus, dispositio stricta, et propria ad agendum, ac ad recipiendum, ut praeteritis exposuimus.*

57. Horum quibus Ripalda nobis suam mentem revelat, examen scholasticis derelinquendum est; nobis autem qui mystica scribimus, datum non est serio de bonitate illius divisionis disputare, nec qua auctoritate introducta sit intueri. Verum quia mystica scholastica methodo propinamus, absre non erit ex ipsa doctrina adversa inferre: ergo lumen gloriae, quod est habitus elicitivus intuitivae contemplationis, et habitus elicitivus contemplationis infusae obscurae sunt dispositiones stricte et proprie ad eliciendum et ad recipiendum divinam contemplationem. Ripalda negabit consequentiam, quia *in sua opinione aeque neganda est habitus, etc.,* ut in fine numeri praecedentis. Nos autem ex ab ipso assertis illam probabimus sic primo: Dispositio stricta illa est quae subiectum *sic apparat ad formam, ut forma talem qualitatem subiecto unitam supponat.* Sed habitus divinae contemplationis intuitivae et obscurae sic apparat intellectum ad contemplationem ut ipsa contemplatio talem habitum intellectui unitum supponat. Ergo talis habitus est dispositio stricte. Illatio sine calumnia est. Maior constat ex verbis Ripaldae; et minorem non negabit nisi qui neget habitum illum inhaerere intellectui aut qui neget illum habitum non requiri pro illa contemplatione, quod quantum ad contemplationem intuitivam proscriptum ab Ecclesia est in Concilio Viennensi, ut habetur in *Clementinis, Ad nostrum de haereticis* (60).

Probatur secundo illa consequentia probatione desumpta ex subdivisione dispositionis propriae. Etenim dispositio ad agendum est dispositio stricta. Habitus infusae contemplationis obscurae et intuitivae est dispositio ad agendum. Ergo et propria. Consequentia est in tertio primae. Maior liquet ex subdivisione praeiacta. — Probatur tertio illa consequentia: Dispositio ad patiendum est dispositio propria. Sic est dictus habitus. Ergo. Maior patet ex data subdivisione. Unde difficultas devolvitur ad minores utriusque facti syllogismi. Et utraque probatur simul : Dispositio ad agendum est *quam intrinsece afficientem subiectum actio subiecti supponit.* Et dispositio ad recipiendum est *quam subiecto intrinsecam supponit receptio.* Sic est dictus habitus. Ergo. Probo minorem: contemplatio infusa, sive obscura, sive clara, supponit lumen fidei seu gloriae intrin-

(57) *Op. cit.*, disp. 26, §. 3, num. 22; ed. 1870-1871, t. I, p. 250[b].

(58) T. I, p. 249[a]: ... *supponit: est ad recipiendum...*

(59) T. I, p. 250[b].

(60) i. e. *Clementinae seu Clementis Papae V Constitutiones,* lib. V, titul. III *De Haereticis,* cap. 3 *Ad nostrum,* §. *Quintus;* in *Corpore Iuris Canonici,* Lugduni, 1624, t. III, vol. II, p. 278[a]: *Quintus. Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.* — Cf. etiam LABBEUS-COSSARTIUS, *Sacrosancta Concilia,* ed. Coleti, Venetiis 1728-1733, t. XV, col. 43. — DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum,* 10 ed. Friburgi 1908, pag. 208, num. 475 (403).

sece afficiens intellectum, qui est subiectum contemplationis, cuius receptio in intellectu supponit illud lumen intrinsecum intellectui; sed dispositio sic se habens est dispositio propria, ut constat ex ore ipsius contrarii; ergo. Quod contemplatio obscura supponat lumen fidei intrinsece afficiens intellectum et quod huius contemplationis receptio supponat ipsum fidei lumen vel quemcumque habitum qui principium ipsius asseratur, intrinsecum intellectui, et consimiliter de contemplatione intuitiva ac ipsius receptione relate ad lumen gloriae, res est adeo perspicua, ut inutile sit in eius expensione vel breviter occupari.

58. Aliunde vero potest falsitatis convinci quidquid in sui patrocinium affert Ripalda, si praecedentibus discursibus sequentem addiderimus: Etenim habitus contemplationis infusae, sive obscurae, sive clarae, non est dispositio impropria. Ergo propria. Patet ista: quia vel contrarius ipse negare non audet quod sit dispositio. Unde a sufficientia suae illius propositae divisionis, si non est dispositio imperfecta, perfecta erit. Probo antecedens: Dispositio imperfecta est qualitas *bene, vel male afficiens subiectum in ordine ad suas operationes, quamquam ipsarum principium sit, qua ratione habitus dicitur dispositio perfecti ad optimum,* ut vidimus (61) ex Ripalda; hoc est, dispositio imperfecta est qualitas praestans subiecto facilitatem in ordine ad operationes ipsius subiecti, quas ipsum potest simpliciter elicere sine illa qualitate. Sed intellectus nequit elicere contemplationem infusam, maxime intuitivam, sine habitu illius. Ergo. Maioris explicatio a nobis posita patet ex verbis Ripaldae. Nihil enim intelligitur per bene vel male afficere subiectum nisi illud aptare ut de facili subeat vel agat bonum aut malum illud quod ipsum subiectum absolute et sine facilitate posset absque illa qualitate agere et subire. Secus enim, si bene vel male afficere diceret qualitatem dantem simpliciter operari, iam non esset dispositio imperfecta, sed perfecta.

Minor vero probatur: tum quia est expressa D. Thomae in auctoritatibus supra inductis et ibi insinuatis; tum quia est receptissimum principium quod habitus supernaturalis praestat potentiae posse simpliciter. Quod de lumine gloriae ita perspicuum est, ut non defuerit qui assereret ipsum non esse habitum, sed potentiam, de quo videri potest Mag. Soto, in IV *Sent.,* dist. 49 (62). Quam positionem, utpote rationi dissonam et communi theologorum calculo explosam, non admittimus. Verum ostendit quantum in lumine gloriae urgeat motivum quo theologi moventur ad asserendum habitus supernaturales dare posse operari et non solam operandi aut recipiendi facilitatem. Tum denique probatur minor : quia oppositum dicere est incidere in errorem damnatum a Concilio Viennensi, quem supra (63) commemoravimus (63^{b1a}).

59. Nec dicas: esse opinionem receptam, adhuc inter thomistas, ut videre est in sapientissim. Mag. Zumel, I part., quaest. 12, art. 5 (64), quod contemplatio intuitiva Dei dabilis est per potentiam Dei absolutam sine habitu luminis gloriae. Non, inquam, hoc dicas: quia disputatio haec nostri instituti non est, nec sententiae quam modo impugnamus, prodesse valet. Concedimus ergo doctissimum illum theologum illud dicere; concedimus idem et alios docere. Verumtamen nemo ex illis negat principium supernaturale proportionans intellectum ad unionem cum essentia divina et ad elicientiam facialis contemplationis, sive hoc principium sit habitus, sive aliquod auxilium transiens. Quod omne nos, quibus concessum non est ad horum singu-

(61) num. 56.

(62) SOTO (Dominicus —), O. Pr., *Commentarii in Quartum Sententiarum,* dist. 49, quaest. 2, art. 4, §. *Unde ad argumentum* (fine); Salmanticae, 1570, t. II, p. 590^{a}.

(63) num. 57.

(63^{b1a})« *commemorabimus* » in ed. 1730.

(64) quaest. 1, ad 4 et quaest. 2; Salmanticae, 1585-1587, t. I, pp. 248 et 249^{a} sqq.

la descendere, sub doctrina tradita comprehendimus. Unde dicimus quod illud quod intellectum elevat ut sibi essentia divina uniatur et Deum intuitive contempletur, praestat intellectui quod possit elicere ac recipere contemplationem, sive illud sit lumen permanens, sive transiens. De illoque asserimus verum esse quidquid in nostra confirmatione dictum est; et falsum omne quod in antecedenti obiectionis ex numero 53 asseritur, nec probatur.

Unde ad nostra regredientes, dicimus implicare Spiritum Sanctum gerere munus principii proximi contemplationis active ab ipso procedentis: quia si hoc eveniret, absdubio verificaretur omne id quod in nostra confirmatione dicebamus. Circa quod et reliqua quae in solutione primae probationis illius antecedentis dicta sunt, videri omnino debent nostri Salmanticenses, tract. II, disp. 4 (65), per totam disputationem, in qua abundantissime reperiet quisque omne quod sibi necessarium fuerit impetum Ripaldae et sequacium ut retundat.

60. Probatur secundo antecedens positum numero 53: Actus supernaturalis contemplationis non petit recipi in subiecto supernaturali. Ergo inest immediate naturae. Ergo ex hac parte non implicat quod Spiritus Sanctus sit principium proximum divinae contemplationis. Secunda consequentia ex prima patet et haec ex antecedenti, quod probatur: actus ille nec quia supernaturalis, nec quia vitalis est, petit subiectum supernaturale; ergo ex nullo capite illud exigit. Patet ista: quia nullum aliud praeter dicta excogitabile est. Probatur antecedens pro prima parte: Si ille actus, quia supernaturalis, peteret subiectum supernaturale, illud etiam peteret habitus supernaturalis. Hoc non, quia alias daretur processus in infinitum. Ergo contemplatio infusa, quia supernaturalis, non petit subiectum supernaturale. Pro secunda parte probatur idem antecedens: Actus vitalis, qua talis, non petit inesse nisi subiecto viventi. Sed praeter naturam nihil datur vivens ex parte principii contemplationis infusae: nam habitus illam contemplationem eliciens non vivit. Ergo.

Respondetur negando antecedens et similiter negetur probationis antecedens, quod sane non potuit P. Ripalda obiicere, nisi suae dexteritatis oblitus. Contemplatio supernaturalis et est vitalis, nec hic finiuntur conceptus contemplationis infusae, ut minus solerter supponit obiiciens; et insuper contemplatio infusa est actus. Et adhuc non habetur necessarium illi esse subiectum supernaturale. Eo quod quia actus nequit sibi tale subiectum vindicare: quia si sic, omnes actus, etiam naturales, idem subiectum exposcerent. Nec quia vitalis: quia dantur plures actus vitales, nempe naturales, qui subiectum naturale requirunt. Nec denique quia supernaturalis, ut bene probat obiectio. Provenit ergo quod subiectum supernaturale exposcat ex tribus illis simul sumptis, videlicet quia actus vitalis supernaturalis.

Per quod patet ad probationem antecedentis pro prima parte negandam esse maiorem: quia contemplatio infusa non exposcit subiectum supernaturale quia supernaturalis est, sed quia est actus supernaturalis; quod habitui non convenire certum est. Unde nil mirum quod petat pro subiecto potentiam obedientialem naturae. — Ad secundam probationem dicendum contemplationem infusam, quia est vitalis vitalitate supernaturali et per modum actus secundi, exposcere prorsus indispensabiliter ad sui elicientiam et ad sui receptionem subiectum principiumque supernaturale et vivens in actu primo seu per modum actus primi. Quod ergo habitus contemplationis infusae sit vivens et contemplatione (65^{b1a}) vivat, quod sit intelligens et volens aliaque his consimilia habeat, amare fert P. Ripalda (66) cum omnibus suae doctrinae professori-

(65) T. I, pp. 219^{b}-249^{b}.

(65^{b1a}) In ed. 1730 legitur : « *contemplationis* » pro « *contemplatione* ».

(66) *Op. cit.*, disp. 26, §. 1-3; ed. cit., t. I, pp. 245^{b}-251^{a}.

bus. An haec amaritudo sit indita thomistarum doctrinae, an vero proveniat ab organo degustantium, alii iudicent. Nos autem omnia quae modo diximus, de habitu contemplationis infusae praedicamus non ut *quod*, sed ut *quo* et tanquam de tota ratione contemplandi recipiendique contemplationem.

61. Insurgit: Actus supernaturalis elicitus a peccatore est actus supernaturalis vitalis. Sed hic actus recipitur in subiecto naturali. Ergo contemplatio infusa ex conceptu actus vitalis supernaturalis non sibi vindicat subiectum supernaturale. Cetera constant; et minor probatur: quia non datur tale subiectum supernaturale, cui inesse possint. Hoc suadere conatur Ripalda (67) ex confutatione diversorum quae in sua opinione repugnant quod sint subiectum illorum actuum.

Nos autem, qui non pro libitu cudimus opiniones, quibus arduum non est asserta suadere et ab impugnantibus vindicare, sed quidquid sentimus, a magistris accipimus quos obsequentissime veneramur, nequimus iusque deque aliorum dicta proiicere. Hocque in praesentiarum exsequentes, accipimus a Ripalda solutionem huius sui discursus, in quo sibi bene, sicut et in praecedenti, complacuit; quandoquidem per omnes tres allegatas sectiones illis utitur tanquam a nobis (67^{b1a}) thomistis insolubilibus. Igitur theologus iste in suo praecitato opere *De ente supernaturali* pluribus in locis docet actus supernaturales provenire a natura non secundum se aut se sola sumpta, sed prout elevata aliquo supernaturalis gratiae participio. Hoc docet et ex hoc respondemus ad suam instantiam negando minorem. Ad probationem dicimus: quod illud supernaturale gratiae participium quod in eius opinione elevat naturam ut illum actum supernaturalem eliciat, illum etiam recipit talem actum. Videat Ripalda quam entitatem supernaturalem dicit esse in peccatore illius actus principium: quia ipsam et nos dicimus esse illius actus subiectum, quin iurgium inter nos sit, praeterquam in eo quod ipse docet principium esse naturam elevatam, nos autem dicimus totam rationem agendi esse id quo elevatur natura, subindeque hoc ipsum dicimus esse totam rationem recipiendi. Unde sine tot opinionum contemptu et tanta ad propria sensa remissione habet rationem agendi supernaturalem, insimulque subiectum *quo* supernaturale actus supernaturalis eliciti a peccatore. Nec nos illud assignamus: tum quia hoc obiicienti committimus; tum quia cum actus illi diversissimi sint, diversa subiecta *quibus* sibi vindicant. Quocirca unico verbo dicimus: quod subiectum *quo* est virtus supernaturalis elevans potentiam ad elicientiam illorum actuum.

Obiectiones alias habet iis sectionibus, sed quae levissime dissipentur. Unde illas omittere placet, monentes quod hic auctor in fine tertiae sectionis (68) ait : *Vereor hic apud Thomistas, et alios Theologos multum contendi de voce.* Hoc ipsum ei dicimus, quia revera, si bene considerentur quae scribit, in fere omnibus rem controversam concedit, quam verbis solummodo negat. Verum de his satis.

§. III. Argumenta.

62. Contra conclusionem arguitur *primo:* Ex quo Deus sit suum subsistere et existere, potest uniri naturae creatae per modum subsistentiae et existentiae. Atqui eodem modo est per essentiam theologia mystica habitualis. Ergo potest sic uniri potentiae creatae ut gerat munus theologiae mysticae habitualis. Minor, in qua difficultas consistit, probatur: theologia mystica habitualis vel est caritas, vel donum sapientiae, iuxta diversa doctorum placita, de quo postmodum disputandum est; sed Deus est per essentiam caritas, iuxta illud D. *Ioannis* (69): *Deus*

(67) *Op. cit.*, disp. 26, §. 1, num. 4 et §. 3, num. 17; ed. cit., t. I. p. 246 et 249^{a}.

(67^{b1a}) In ed. 1730 legitur : « *nobis a* » pro « *a nobis* ».

(68) T. I, p. 251^{a}.

(69) I *Ioan.*, c. IV, v. 16.

caritas est; et etiam est sapientia, dicente ipso : *Ego sapientia, Proverb.,* cap. VIII (70); ergo Deus est per essentiam theologia mystica habitualis.

Confirmatur: Theologia mystica habitualis est vita animae. Sed Deus est animae vita. Ergo est theologia mystica habitualis. Minor liquet ex illo *Deuteronomii,* cap. XXX (71): *Ipse est vita tua.* Maior etiam patet: tum quia theologia mystica habitualis est fides illustrata donis, ut diximus tomo praecedenti; et fides est animae vita, iuxta illud: *Iustus autem meus ex fide vivit,* ex *ad Hebr.,* X, v. 38. Tum quia contemplatio est exercitium vitae seu vita actualis. Ergo theologia mystica habitualis, a qua illa contemplatio elicitur, vita est.

Ad argumentum respondetur primo communi solutione negando consequentiam. Discrimen est quod unio subsistentiae et existentiae est unio termini cum terminabili; quae unio in suo formali conceptu nullam dicit imperfectionem. Unde ex quo natura divina sit suum subsistere per essentiam, potest naturae extraneae uniri per modum subsistentiae. Observa tamen quod non praecise quia sit natura divina suum subsistere, potest uniri naturae alienae ut subsistentia. Secus enim posset uniri sub conceptu intellectionis et sic de aliis. Ultra hoc ergo quod sit suum esse, debet unio non esse indenudabilis ab imperfectionibus : si namque denudabilis non sit, quamvis praedicatum sit infinitum aut suum esse, nullatenus unietur. Hincque duo liquent. Primum est quod, ut dictum est, possit Deus uniri per modum subsistentiae : quia haec unio ex suo formali conceptu non dicit imperfectionem. Non tamen potest uniri per modum theologiae mysticae habitualis: quia haec unio est unio formae in esse entitativo, quae indispensabiliter limitari petit a recipiente aliaque secum necessario affert quae Deo prorsus repugnant. Secundum est quod maior propositio primi syllogismi non reddit causam adaequatam cur natura divina unibilis sit extraneae naturae per modum subsistentiae, ut dictum est. Unde si ly *ex quo* intendit causam adaequatam, falsa est maior; si inadaequatam, vera est, sed inutilis ad inferendam illam consequentiam, etiam supposita veritate minoris; atque ideo negavimus illam consequentiam propter assignatum discrimen.

63. Haec tamen communis disparitas formae informantis et subsistentiae terminantis displicet Illustrissimo Palanco, II^{a} II^{ae}, tract. III, quaest. 6, num. 19 (72), non quia falsa, sed quia insufficiens. Quocirca in illam obiicit *primo:* quia petit principium, cur nempe informare dicat imperfectionem nullatenus purificabilem et illam non sic dicat intrinsece actuare naturam. *Secundo* obiicit inquirens cur principium *quo* petit uniri per informationem potius quam subsistentia. *Tertio,* quod humana natura in Christo Domino est principium *quo* et illi non unitur per informationem. *Quarto* denique, quia in creatis subsistentia per informationem unitur suo subsistibili.

64. Postquam autem sic cum suorum solutione se gessit, in contrariorum argumentum invehitur et illud ut nimium probans censurat. Quia, ait (73), probat Deum posse uniri creaturae formaliter sub omni formalitate Deo per essentiam convenienti. Unde posset uniri cuivis corpori per modum naturae intellectivae. Alia etiam inconvenientia proponit, referens num. 20 (74) aliqua praedicata sub quorum conceptu Deus uniri nequit creaturae.

---

(70) v. 12.

(71) v. 20; Hetzenauer, p. 170: *Ipse est enim vita tua.*

(72) *Tractatus tertius de charitate in secund. secund. Divi Thomae,* quaest. 6, num. 19; *Opera omnia,* Matriti, 1703-1722, t. VIII, p. 389^{b}.

(73) *Op. cit.,* quaest. 6, num. 20; ed. cit., t. VIII, p. 389^{b}: *Quia probat Deum uniri posse creaturae formaliter, sub omni formalitate, quae Deo competit per essentiam, unde uniri posset cuilibet corpori per modum naturae intellectivae.*

(74) T. VIII, pp. 389^{b}-390^{a}.

65. Tandem numero 21 (75) directe argumento respondens, ait: causalem maioris esse falsam: quia non propterea Deus uniri potuit naturae creatae per modum subsistentiae praecise quia est sua subsistentia, sed insuper quia illa unio fuit hypostatica et non in natura sed in persona. Quae quidem explicatio reduciter ad hoc quod ex unione Verbi per modum subsistentiae non sequitur quod ipsum Verbum naturae quam terminat, subordinetur sitve pars illius: nam divinum Verbum est totus homo. Quod sane non haberet, si uniretur ut *quo* naturae seu potentiae creatae: quia tunc haberet rationem formae seu compartis relate ad potentiam; quod absdubio repugnat praedicato divino.

66. Haec laudatus theologus; cui, ut vidimus, displicet communis responsio. Et sane vix perceptibile reor quo sensu loquatur: quia illud ipsum discrimen ipse tradit, quod in aliis suggillat. Ait enim communis argumenti enodatio: Deus non potest uniri naturae creatae ut forma, bene vero ut subsistentia: quia unio per modum subsistentiae nullam dicit ex suo formali conceptu imperfectionem, a qua imperfectione inabstrahibilis est unio per modum formae. Non sic respondere debes, ait Palanco (76), quia principium petis, sed sic: ideo unio per modum subsistentiae Deo non repugnat, quia est unio hypostatica et non in natura. Bene, sed rogo: unio hypostatica quid est, nisi unio per modum subsistentiae. Et unio in natura quid quoad praesens est, ut ex ipso auctore constat, nisi unio per modum formae aut *quo?* Ergo si idem dicitur in utraque solutione, cur prima respuitur tanquam petitio principii? Tene ergo quod eandem solutionem quam impugnat datus theologus, ipsam eligit eaque factum argumentum solvit, quidquid sit de causali maioris, de qua iam diximus numero 62; quia nihil aliud intelligitur per unionem hypostaticam, nisi unio per modum subsistentiae. Unde vel omnes vel nullus principium petit.

67. Quo supposito, tota illa doctrina quam numero suo 21 (77) tradit, non deservit ad roborandam communem solutionem, sed est eiusdem solutionis explicatio seu per plura verba dare idipsum quod termini distinctionis paucissimis tradidere. Ex quo patet ratio ob quam informare dicat imperfectionem, quam non dicit intrinsece per modum termini actuare; et quare principium *quo* dicat indispensabiliter informationem, quam subsistentia non dicit: quia videlicet illud unitur ut forma, quae in esse entitativo, de quo loquimur, non potest non informare. At subsistentia essentialiter est terminus, non forma; eoque sine imperfectione informationis terminat completque naturam. Quod si non facit subsistentia creata, est ob imperfectionem quam dicit ut creata. Et quidquid difficultatis habere potest instantia de creata subsistentia contra solutionem communem, militat in eundem Palanco. Quandoquidem illa unio subsistentiae creatae est unio hypostatica; ergo vel denudabilis est ab imperfectionibus quas dicere dicis, vel non. Si non, cur asseris in Deo reperiri, in quo nulla imperfectio locum habet? Si sic, cur illi contrariaris?

68. Per quae patet ad ea quae numero 63 obiicit, nec difficile a doctissimo Ferre (78), in scholasticis certaminibus expertissimo, extricantur. Ad primum quidem iam diximus illam solutionem non esse petitionem principii vel a Palanco exhibitam illud petere. — Ad secundum dicimus: principium *quo* petere informationem: quia unitur ut forma in esse entitativo, a qua inauferibile est munus informandi aut inhaerendi. Quod

(75) T. VIII, p. 390ª: *Deinde, nego causalem, quia non propterea Deus uniri potuit naturae humanae per modum existentiae, et subsistentiae, praecise, quia est per essentiam, existentia et subsistentia, sed potissime, quia illa unio fuit hypostatica, id est, non in natura, sed in hypostasi, seu persona, et supposito,...*

(76) Cf. nota (75).

(77) T. VIII, p. 390ª.

(78) FERRE (Vincentius —), O. Pr., *Tractatus theologici in Primam secundae Divi Thomae*, quaest. 3. §. 4 et 5; Salmanticae, 1679, t. I, pp. 120ª-127ª.

munus non dicit subsistentia ex suo conceptu formali: secus enim unio hypostatica nequiret ab imperfectionibus absolvi. Huiusque doctrinae veritatis signum evidens est quod in divinis dantur subsistentiae formaliter tales; forma autem inhaerens aut informans dari nequeunt. — Tertium deficit in pluribus. Primum est quod forma non informat nisi materiam, qualis non est subsistentia Verbi; immo nec subsistentia creata materia est relate ad naturam propriam, quin potius assimilatur formae, quia naturam actuat completque. Secundum est quod natura humana quam Verbum assumpsit, est forma totalis, cuius non est informare adhuc propriam subsistentiam. Tertium est quod sive sit, sive non sit forma, unio ad quam deservit, non dicitur actus et potentiae aut materiae et formae, sed termini et terminabilis. Et hoc munus exercet natura humana per ordinem ad subsistentiam sive propriam, sive alienam. Quod exercitium potius est materiae quam formae, ut dictum est. Ultimum solidius haud est. Concedimus subsistentiam creatam recipi et informare; hoc autem habet ex conceptu creatae et non ex conceptu subsistentiae: secus enim in divinis non daretur subsistentia formaliter talis, ut dictum est. Sicut etiam diximus quod ex hac parte nihil potest in subsistentiam obiici, cui non subsit unio hypostatica.

69. Id vero quod numero 64 ex Palanco retulimus, contrariorum mentem non tangit. Illi enim non intendunt Deum posse uniri per modum subsistentiae eo praecise quod est sua subsistentia, sed ob hoc et quia in natura creata supponitur capacitas obedientialis ad talem unionem. Quandoquidem haec unio est duorum extremorum. Unde ex parte utriusque debet adesse capacitas ad illam. Verbum idoneum est, quia est sua subsistentia; quod si non haberet, neutiquam naturam extraneam terminaret. Ceterum hoc non sufficit ut sanctissima illa unio celebretur, quin connotetur idoneitas ad assumptibilitatem ex parte naturae assumptibilis. In cuius signum videmus quod, quamvis Verbum divinum sua subsistentia sit, non potest assumere naturam alienam subsistentem, ut modo ex III parte suppono. Requiritur ergo ultra illud quod se tenet ex parte Verbi, quod habilitas ex parte naturae connotetur; quam idoneitatem habet natura media potentia obedientiali, quae ipsi inest, ut faciat de illa ac in illa Deus quidquid contradictionem non involvit.

Hicque iam corruere videntur omnia quae a Palanco in argumentum illud percelluntur. Fatemur enim Deum non posse uniri per modum naturae intellectivae trunco inanimi; hoc tamen ideo est, quia ex parte illius non supponitur assumptibilitas; et ex quo haec non supponatur in illo, assumi modo dicto non valet. Sunt quippe istae capacitates reciprocae mutuoque sese inferentes, ut dictum est. Et ex quo capacitas obedientialis creaturae sit ad id quod non implicat, cum evidentissime implicet lapidem vivere, truncum ratiocinari, hominem Deum comprehendere, fit consequens quod Deus haec facere non potest illas creatas naturas sub illis modis assumens. Et propter eandem rationem naturae illae potentiae obedientialis prorsus expertes sunt, ut sub illis ipsis considerationibus assumantur. At, supposita capacitate hac ex parte creaturae, optima est causalis illius syllogismi quam supra ut inadaequatam reiecimus, quia huius connotati nullam mentionem facit. Facta autem huius capacitatis mentione, recta et sufficiens est illa causalis. Subindeque vera et concedenda est maior et etiam minor. Sed consequentia est neganda, ut iam diximus, propter assignatum discrimen.

70. Respondetur secundo seu potius solutio tradita applicatur primae nostrae conclusionis probationi, concessa maiori sub explicatione data et concessa etiam absolute minori, negando consequentiam. Discrimen est quod licet Verbum divinum sit per essentiam sapientia mystica, sicut et sua subsistentia, potest uniri naturae extraneae ut subsistentia et non

ut sapientia mystica. Ratio est: quia subsistentia non est ratio formalis agendi, sed complementum naturae substantialis illam subsistentem faciens. Theologia vero mystica est tota ratio contemplandi ex parte intellectus, cuius *quo* (79) et forma est. Et inter complementum et rationem agendi hoc interest: quod ratio formalis agendi producit actionem ad suum ordinem spectantem; eoque si supernaturalis est, nequit non actiones supernaturales habere, ut supra fuse diximus. Complementum vero hoc non petit; eoque videmus Christum Dominum media sua increata subsistentia operationes humanas habere. Implicat tamen penitus quod nostra contemplatio sit increata: non enim ad hoc datur capacitas obedientialis. Itidem implicat quod increata non sit, si principium proxime elicitivum sit increatum. Hincque deducimus posse quidem subsistentiam divinam naturam creatam terminare; sed non posse Spiritum Sanctum, tanquam principium active in contemplationem influens, naturae creatae uniri.

71. Ad confirmationem respondetur: eo modo quo Spiritus Sanctus est nostra Sapientia mystica, esse vitam animae. Unde vita increata vivimus effective, formaliter vero vivimus vita naturae per animam, vita supernaturali viae per gratiam et vita patriae per gloriam. Similiter a divina Sapientia effective provenit nostra supernaturalis mystica theologia, qua vita ad lineam gratiae pertinente vivimus. Vitae autem increatae et similiter increatae Sapientiae ingens imperfectio obveniret, si forent principium *quo* potentiae creatae.

72. Arguitur *secundo* et instantur dicta: Potest Spiritus Sanctus esse principium *quo* potentiae contemplantis, quin ex hoc sequatur aut aliqua imperfectio in ipso aut quod nostra contemplatio increata sit. Ergo potest Spiritus Sanctus uniri per modum theologiae mysticae habitualis. Probatur primo antecedens: potest natura divina esse principium *quo* radicale ad sanctificandum humanitatem assumptam, quin ipsa natura divina imperfectionem aliquam contrahat aut sanctificatio humanitatis sit increata; ergo pariformiter. Patet ista: quia idipsum quod habet principium *quo* proximum relate ad suum *quod* et ad operationem, habet proportionaliter principium *quo* radicale. Antecedens vero certum est; de quo videri possunt nostri Salmanticenses tract. XXI, disp. 12, dub. 4 (80). — Probatur secundo principale antecedens: potest natura creata esse principium *quo* operationum in Christo Domino, quin ipsa habeat imperfectionem informandi; ergo poterit similiter Spiritus Sanctus uniri, quin inde aliqua imperfectio sequatur.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem distinguo antecedens: *principium quo* morale, concedo; physicum, subdistinguo: quoad omnes effectus in quos influit, nego; quoad aliquos, iterum distinguo: per modum termini pure terminantis, concedo; per modum naturae seu formae informantis, nego antecedens et consequentiam. Itaque verum est quod natura divina sanctificat humanitatem Christi Domini. Ceterum non concurrit physice per modum naturae ad omnes effectus inde provenientes, sed ad aliquos concurrit solum moraliter, ad alios vero physice. Qui autem sint ad quos physice, et qui ad quos moraliter concurrit, nostra referre non refert. Videantur laudati Salmanticenses loco citato et disp. 17, num. 35 (81). Mei autem muneris est pro enodatione argumenti dicere quod natura divina non est radix physica proprietatum, virtutum et operationum illius sanctissimae animae: quia munus hoc radicis est munus formae et rationis radicaliter agendi; quod munus gerere nequit natura divina. Tum quia ob saepius dicta implicat quod

(79) i. e. principium *quo*.
(80) Ed. V. Palmé, t. XIV, pp. 366b-390a.
(81) disp. 17, dub. 3, num. 35; ed. cit., t. XV, pp. 38b-39a.

praedicatum divinum subeat munus formae physicae. Tum quia, ut affatim probatum est, operationes inde ortae absdubio increatae forent. Quod non evenit per hoc quod sit radix moralis earundem operationum. Dum autem dicimus ipsam naturam divinam per modum naturae physice partim sanctificare, nullum ex dictis aut aliud sequitur inconveniens: eo quod non gerit hoc munus per modum formae, sed per modum termini; ex quo nec ipsa divina natura imperfectionem contrahit; nec operationes aut effectus inde habiti attinere debent ad lineam increatam: quia hi non spectant ad classem termini pure terminantis, nec ad lineam formae moraliter influentis. Per quod patet discrimen maximum adesse inter hunc casum et illum qui est huius nostrae controversiae argumentum.

Ad secundam probationem antecedentis dicas : quod ly *natura creata* vel significat formam partialem, vel totalem. Si primam, haec vere informat. Si secundam, haec non informat, quin potius informatur vel per subsistentiam, cum haec ob sui imperfectionem munus formae admixtum habet; vel, ut minus, per unionem hypostaticam. Unde nihil contra nostram assertionem habetur.

73. Arguitur *tertio :* Potest Spiritus Sanctus uniri voluntati creatae per modum impulsus actum amoris terminantis. Ergo potest uniri intellectui per modum principii activi in contemplationem influentis. Consequentia videtur bona ob paritatem. Immo intimior est dependentia quam terminus vitalis amoris dicit a potentia producente, quam dependentia quam principium *quo* dicit a potentia cui inhaeret. Unde si primum potest a Spiritu Sancto suppleri sine contractione imperfectionis, potiori iure poterit suppleri (81[bis]) secundum. Antecedens communiter admittitur a thomistis illudque admittunt nostri Salmanticenses, tract. VI, disp. 6, num. 39 (82).

Respondetur primo, concesso antecedenti, negando consequentiam. Quia quod Spiritus Sanctus uniatur mentibus beatorum per modum ponderis, significat ipsum esse terminum voluntatis; quod quidem nullam imperfectionem ex se dicit: cum videamus ipsam naturam divinam uniri ipsorum beatorum intellectibus per modum speciei expressae et subsistentiam divinam terminare naturam humanam. In quo nulla clauditur imperfectio; quae indispensabiliter daretur, si Spiritus Sanctus uniretur per modum principii *quo,* ut saepius dictum est.

Respondetur secundo negando antecedens: quia de ratione impulsus voluntatem trahentis ad obiectum amatum est quod oriatur effective a voluntate; quandoquidem haec medio illo impulsu seu pondere sponte sua trahitur ad obiectum et implicat voluntatem trahi spontanee ad obiectum per impulsum a seipsa non productum: secus enim non spontanee, sed coacte traheretur. Unde implicat quod Spiritus Sanctus per modum impulsus uniatur voluntati.

74. Dices: Potest natura divina uniri intellectui per modum speciei expressae. Ergo potest Spiritus Sanctus uniri voluntati per modum impulsus. Antecedens liquet ex receptissima theologorum doctrina, quam numero praecedenti admisimus. Et consequentia probatur: sicut species expressa terminat intellectionem, sic impulsus terminat volitionem; ergo, etc.

Respondetur, concesso antecedenti, negando consequentiam. Discrimen est, quod species expressa producitur ob imperfectionem obiecti: quia aliter nequit esse actu intellectum. Impulsus producitur ob indigentiam potentiae, quae non potest aliter ferri in rem amatam voluntarie, nisi ipsa producat pondus ipsum quo in rem amatam feratur. Unde verbum productum tribuit obiecto quod sit actu intellectum. Impulsus vero nihil tribuit rei amatae, sed potentiae quam tra-

(81[bis]) In ed. 1730 legitur: « *supplere* » pro « *suppleri* ».

(82) Tract. VI, disp. 6, dub. 2, num. 39; t. III, pp. 260[b]-261[a].

hit ad obiectum; eoque repugnat species quae Deo tribuat quod actu intelligatur: est quippe Deus per seipsum summe immaterialis, atque adeo non indiget specie creata ut sit simul obiectum motivum et terminativum; non tamen repugnat impulsus creatus quo Deus ametur: quod ex una parte nullam imperfectionem in Deo ponit, uti egregie docent Patres Salmanticenses loco allegato et tract. XIX, disp. 4, num. 19 et 20 (83). Et ex alia conservatur illaesus modus quo voluntas in rem amatam fertur, videlicet voluntarie; qui quidem procedendi modus penitus laederetur, si tenderet in obiectum per impulsum non a seipsa productum, sed aliunde habitum. Contrarium eveniret in unione Spiritus Sancti cum intellectu creato per modum principii active in contemplationem influentis; eoque talis unionis possibilitatem denegamus.

75. (84). Instas: Sicut impulsus ponitur a nobis necessario procedere a voluntate diligente, sic verbum necessario produci debet ab intellectu contemplante. Potest Deus supplere verbi productionem, quin vel Deo aliqua imperfectio obveniat, vel contemplationis perfectio detrimentum aliquod patiatur. Ergo similiter de impulsu. Maior, in qua stare posset dissidium, est expressa D. Thomae, I part., quaest. 27, art. 1 (85), dicentis: *Quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens.* Ergo tenet maior.

Respondetur negando maiorem. Impulsus enim debet necessario produci a voluntate absolute sumpta et per ordinem ad quodcumque volibile. Verbum autem non procedit ab intellectu per ordinem ad quodcumque intelligibile, sed solummodo per ordinem ad intelligibile quod non est essentialiter per seipsum res intellecta. Et hoc est quod allegato testimonio docet Angelicus Praeceptor. Videlicet, quod intellectus ex hoc ipso quod intelligit rem quae non est suum esse, ex hoc ipso quod huiuscemodi obiectum intelligat, *procedit aliquid intra ipsum.* Hancque esse mentem Angelici Praeceptoris liquet primo: quia sic illum textum exponunt gravissimi theologi. Sat fuerit Caietanum adducere ibi (86) dicentem : *Ad 3 dicitur, quod ly « quicunque » distribuit tantum pro hominibus viatoribus. Intendit enim ex his, quae in nobis videntur, elevare ad invisibilia, et incomprehensibilia. Nos enim intelligendo semper conceptum aliquem formamus.* Videatur ibidem; quia pro praesenti materia plura valde opportuna et subtilissima dictat. Si autem intellectus noster consideretur prout a statibus praescindit, tunc intellectio ei, prout sic, correspondens non positive dicit, sed permittit quod verbi productio sit, ut auctor est ipse Doctor sanctus ibid., quaest. 34, art. 1, ad 3 (87), ubi ait: *Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae.*

76. Replicabis : Quia essentia divina est actus purus in linea intellectiva, ideo potest uniri intellectui creato in ratione verbi. Sed etiam in linea volitiva est actus purus. Ergo potest uniri voluntati creatae in ratione impulsus.

Respondetur distinguendo consequens: *potest* quantum est ex parte sua, concedo; considerata natura voluntatis creatae, nego consequentiam. Sicut quod Spiritus Sanctus non possit uniri intellectui creato sub conceptu principii proximi in ordine entis, non implicat ex parte intellectus: ipse enim natus est ab huiuscemodi formis actuari; sed tota repugnantia est ex parte ipsius Spiritus Sancti. Ita ex parte huius divinissimae personae nulla repugnantia adest ut in

(83) Tract. XIX, disp. 4, dub. 1, num. 19 et 20; t. XII, pp. 124ª-126ᵇ.

(84) In ed. 1730 erronee legitur: « *55* » pro « *75* ».

(85) corp.; ed. Leon., t. IV, p. 305ᵇ: *Quicumque enim intelligit,...*

(86) Iª, quaest. 27, art. 1, num. 15; ed. Leon., t. IV, p. 308ª: *Ad tertium dubium dicitur,... incomprehensibilia Dei. Nos...*

(87) Iª, quaest. 34, art. 1, ad 3; ed. Leon., t. IV, p. 366ᵇ: ..., *sed solum informatio...*

ratione impulsus uniatur voluntati creatae. Ex parte voluntatis stat ratio repugnantiae: quia cum voluntas non trahatur ad obiectum nisi amando et volendo, debet trahi voluntarie; nec voluntarie trahi potest, si per impulsum a se non productum trahatur. Unde duplex illa solutio quam argumento adhibuimus, re bene inspecta, est, nostro iudicio, unica capita diversa respiciens. Quandoquidem si consideretur ratio impulsus, ita nobis est verum quod possit a natura divina exerceri, ut oppositum falsum prorsus censeamus. Si vero genium voluntatis inspiciatur, ita nobis certum est quod non possit, ut contrarium falsum penitus reputemus. Ut autem natura divina verbi munus gerat relate ad intellectum creatum, nec implicat ex parte ipsius naturae, nec ex parte intellectus. Unde ex quo natura divina sit in linea intellectiva actus purus, eoipso beatorum mentibus sine verbi creati interventu obiicitur contemplanda.

QUAESTIO QUARTA

Utrum intellectus queat in exercitio theologiae mysticae contemplationem elicere confortatus per solam extrinsecam assistentiam omnipotentiae?

77. Plures gravissimi theologi quos contrarios habuimus quaestione praecedenti, suam ibi a nobis impugnatam opinionem suadere curant recursu ad divinam omnipotentiam, quatenus per hoc excludant necessitatem qualitatis supernaturalis intellectui inhaerentis ut valeat contemplari, sicque viam utcumque sternant ut non repugnare Spiritum Sanctum munus principii active in contemplationem influentis habere doceant. Sic enim eos intelligere videntur nonnulli e nostratibus, qui ipsorum argumentis promiscue utuntur, quorum vestigiis in hac parte insistere noluimus. Quandoquidem negare nemo valet quod etiam si resolutio praesens negativa sit, sicut et praecedens, potest ex diversa origine provenire utriusque falsitas. Quod autem sic evenire pro comperto habemus. Tota enim fabrica praeteritae controversiae constructa fuit super imperfectionem quam necessario contraheret Spiritus Sanctus, si ut forma in esse naturali creato intellectui uniretur. In praesenti autem hic recursus superfluus est: quia non agimus de omnipotentia ut munus formae gerente, sed ut sua assistentia extrinseca intellectum confortante ac elevante, ex quo certo certius est nullam imperfectionem divinae immunitati contrariam resultare; quin potius, si resolutio affirmativa foret, divinae omnipotentiae activitas clarissime extolleretur; ob quod et ne praecedens dubium prolixius protenderetur (1), seorsum praesens excitamus.

§. I. Thomistica sententia propugnatur.

78. Sit nostra conclusio: *Implicat quod sola assistentia extrinseca divinae omnipotentiae possit intellectus noster in exercitio theologiae mysticae contemplari. Subindeque implicat quod sine aliquo intrinsece recepto contempletur.* Bimembris conclusio nota est quoad secundam partem ex prima, quae proculdubio est D. Thomae, quem omnes eius discipuli sequuntur. Solidissimis discursibus probant nostri thomistae propositum assertum; quia tamen illi omnes desumpti sunt ex nostro Angelico Praeceptore, idcirco ex ipso sancto Doctore pluribus in locis et praecipue ex III *Contra gent.*, cap. 53 (1^{b1a}), probamus conclusionem primo

(1) In ed. 1730 legitur: « *portenderetur* » pro « *protenderetur* ».

(1^{b1a}) Ed. Vivès, t. XII, pp. 317b-319b; ed. Leon., t. XIV, pp. 146a-147b.

sic: Extrinseca assistentia omnipotentiae nequit facere quod forma praerequisita ad contemplationem intuitivam sit propria intellectus contemplantis. Ergo per solam extrinsecam assistentiam omnipotentiae nequit intellectus noster Deum intuitive contemplari. Ergo nec contemplationem quae est mysticae theologiae exercitium, elicere. Secunda consequentia constat ex prima: quoad hoc enim nullum inter dictas contemplationes discrimen adest. Unde vel utraque, vel nulla haberi potest per assistentiam extrinsecam omnipotentiae. Prima consequentia ex antecedenti liquet: quippe repugnat quod detur contemplatio facialis et quaevis alia sine forma necessario ad contemplandum exacta. Antecedens autem probatur: extrinseca assistentia omnipotentiae nequit facere quod natura divina uniatur menti contemplantis; natura divina unita menti contemplantis est forma, sine qua implicat facialis contemplatio; ergo. Illatio est bona; minor etiam apud adversarios vera; et maior probatur: Implicat naturam divinam uniri ut formam intellectui contemplantis quin iste proportionetur ut illi formae uniatur per participationem alicuius similitudinis Dei, cuius natura divina est forma propria. Sed omnipotentia divina non est similitudo Dei, ut de se patet; nec eius extrinseca assistentia est aut infundit aliquam similitudinem Dei intellectui contemplantis: secus enim assistentia non esset extrinseca. Ergo.

Hic est primus discursus quo laudatus D. Thomas probat impossibilitatem contemplationis intuitivae quin intellectus creatus reddatur idoneus ad illum sublimem actum eliciendum per luminis gloriae praeviam receptionem. *Impossibile enim est,* inquit (2), *quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cuius est forma propria, sicut lux non est actus alicuius corporis, nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata, etc... Impossibile est igitur, quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc, quod aliquam divinam similitudinem intellectus participet. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc, quod Dei substantia videatur.*

79. Probatur secundo assertio: Extrinseca assistentia omnipotentiae non est dispositio intrinsece proportionans entitatem intellectus creati ut sit proxime susceptiva speciei deservientis ad contemplationem infusam sive claram, sive obscuram, et etiam ipsius infusae contemplationis. Ergo per solam extrinsecam omnipotentiae assistentiam nequit intellectus creatus habere contemplationem infusam sive obscuram, sive claram. Antecedens ex ipsis terminis liquet; et consequentia probatur : Obiectum contemplationis infusae media sua specie sive ab ipso distincta, sive non, intrinsece unitur intellectui, in quo etiam recipitur contemplatio infusa inde proveniens. Sed implicat quod intellectus creatus intrinsece recipiat contemplationem infusam et ipsius contemplationis speciem quin intrinsece disponatur per aliquid illum elevans. Ergo sola extrinseca omnipotentiae assistentia ad hoc non sufficit. Hac etiam ratione probat secundo D. Thomas suum intentum; nostrumque assertum hac ipsa ratione comprobari non est dubium: cum idipsum quod Angelicus Doctor adstruit de contemplatione intuitiva, hoc ipsum et nos affirmemus de ea ipsa contemplatione ac de illa quae in exercitio theologiae mysticae habetur.

80. Probatur tertio conclusio tertio D. Thomae discursu ibidem sub hac forma proposito: Ut intellectus noster facialiter aut in exercitio theologiae mysticae contempletur, debet prius realiter mutari. Ergo ad hoc aliquid aliud requiritur ul-

(2) I. c., num. 1; ed. Vivès, t. XII, p. 318ᵃ: ..., *sicut lux non fit actus...* — Ed. Leon., t. XIV, p. 146ᵃ: *... cuius est propria forma: sicut lux non fit actus ... quod ipsa essentia fiat...*

tra extrinsecam assistentiam omnipotentiae. Patet ista: quia non est dabilis realis intrinseca mutatio sine eo quod mutationem subiens aliter intrinsece se habeat nunc ac prius; nec hoc potest fieri sine alicuius intrinseci receptione. Antecedens autem probatur: ut intellectus noster modo dicto contempletur, debet prius intrinsece uniri cum obiecto contemplationis media specie ab eo immissa; ergo ipse intellectus realiter intrinsece mutatur. Probo consequentiam: *Si aliqua duo prius fuerunt non unita, et postmodum uniantur, oportet, quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum,* ait laudatus D. Thomas (3); sed ex Deo et nostro intellectu, qui ad dictam contemplationem uniuntur, Deus est incapax mutationis; ergo ipse noster intellectus est, qui realiter intrinsece mutatur.

81. Probatur quarto ultima ratione D. Thomae: Dum facultas aliqua elevatur ad eliciendam operationem excedentem suam virtutem, debet ista intrinsece fortificari. Ergo ut intellectus noster infuse contempletur, debet aliquid intrinsecum recipere. Ergo sat ad hoc non est assistentia extrinseca omnipotentiae. Haec secunda consequentia constat ex prima, quam antecedens suadet. Quandoquidem contemplatio infusa, qua infusa et qua supernaturalis, omnem naturalem virtutem intellectus longe superat. Probatur antecedens primo: quia ut illa facultas influat in illam operationem, debet illam intrinsece praecontinere; sed ex quo talis operatio sit adeo excedens virtutem naturalem facultatis, nequit ista illam praecontinere quin per aliquid intrinsecum sibi additum fortificetur; ergo. — Probatur secundo: Quia, iuxta D. Thomam inibi (4), dupliciter elevatur potentia ad elicientiam operationis suam facultatem superantis. Primo per virtutis quam habet, intensionem. Secundo *per novae formae appositionem.* Et utrobique est realis intrinseca receptio sive novi modi maioris radicationis, sive novae formae. Ergo tenet antecedens.

Ut autem sensus huius Angelici discursus penitius cognoscatur et quis e duobus his fortificandi modus pro nostra infusa contemplatione necessarius sit secundum mentem ipsius Angelici Praeceptoris non ignoretur, placet ipsius verba exhibere, quae sic se habent (5): *Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex praedictis patet. Ergo oportet, quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur, quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem.* Habes ergo ex Divo Thoma primo: quod ut noster intellectus elevetur ad eliciendam contemplationem infusam, debet fortificari eius virtus. — Habes secundo: quod non est iuxta doctrinam Divi Thomae nisi duplex modus quo potentia, de se impotens ad actum ordinis superioris, elevetur seu fortificetur. Primus est per intensionem virtutis praehabitae, quatenus virtus quae erat ut duo, habetur ut quinque. Et hoc quidem modo datur augmentum virtutis; sed quod pertineat ad eundem ordinem ad quem entitas illius virtutis spectat. Unde non sufficit hoc augmentum ad habendam operationem ordinis superioris, etiam si virtus illa quae augetur, in infinitum cresceret. — Habes tertio: quod ad nostram infusam contemplationem necessarius est secundus modus quo virtus inferior fortificatur, videlicet *per novae formae appositionem.* Quia quantumcumque cresceret virtus naturalis intellectus nostri, nunquam idonea redderetur ut actum

(3) l. c., num. 3;ed. Vivès, t. XII, p. 318ª; ed. Leon., t. XIV, p. 146ᵇ: *Si aliqua duo prius fuerint non unita...*

(4) l. c., num. 4; ed. Vivès, t. XII, p. 318ᵇ; ed. Leon., t. XIV, p.147ª.

(5) l. c., num. 4; ed. Vivès, t. XII, p. 318ᵇ. — In ed. Leon., t. XIV, p. 147ª ... *Oportet ergo quod... per intensionem naturalis virtutis...*

adeo nobilem eliceret. Ex quibus omnibus planum est esse contra mentem D. Thomae quod intellectus noster per solam extrinsecam omnipotentiae assistentiam possit Deum infuse contemplari. Quod ex dictis falsum esse perspicue deprehenditur. Unde auctores contrarium opinantes et pro sua opinatione suffugium in D. Thomae doctrina se reperisse asserentes, latet an reapse sentiant quod dictant. Expressissime contra eorum scripta procedit Angelicus Doctor, tum textibus inductis; tum aliis ex I^a part., quaest. 12, art. 5; et ex I^a II^ae, quaest. 3 (6), art. 5; et ex II^a II^ae, quaest. 23, art. 2, et ex *disputata de caritate,* quaest. 1, art. 1 (7); et alibi. Ex quibus locis fundamentum desumunt veri thomistae quo nostrum suumque assertum suadeant, iam absolute, iam ut ostendant ipsum esse clarissime sententiam sancti Thomae, cum quibus sat nobis fuerit adiicere discursum plurimos amplectentem.

82. Probatur quinto conclusio ratione comprehendente multas quibus locis allegatis utitur D. Thomas: Etenim contemplatio infusa habita in exercitio mysticae theologiae est actus supernaturalis, voluntarius et meritorius. Sed ut huiusmodi actus eliciatur ab intellectu nostro, non sufficit extrinseca assistentia omnipotentiae. Ergo tenet assertio nostra. Probatur minor pro prima parte: Actus supernaturalis petit necessario in producente virtutem sibi intrinsecam, praecontentivam et productivam ipsius. Sed extrinseca assistentia omnipotentiae non est virtus intrinseca nostri intellectus praecontentiva et productiva illius actus, ut ex terminis ipsis liquet. Ergo. — Probatur pro secunda parte: Actus voluntarius petit indispensabiliter procedere a principio quod intrinsecum sit talem actum elicienti. Extrinseca omnipotentiae assistentia non est principium seu virtus intrinseca intellectui. Ergo. — Et ex hoc probatur tertia pars: Quia actus meritorius debet esse liber, et liber debet esse voluntarius. Ergo si illa contemplatio non foret voluntaria, pariter nec meritoria. Quae omnia sic insinuasse sufficiat. Tum quia de se nota sunt. Tum quia infra de iis agendum est actumque etiam est aliis in locis, ac praesertim disputatione praecedenti. Tum deinde, quia apud nostrates penitus discussa inveniuntur. Tum et praecipue, quia sola lectione textus laudati D. Thomae cuique omnia ista obvia erunt.

83. Multipliciter in rationes praeiactas insurgunt adversarii. Verum ab eorum obiectionibus modo abstinemus, illas ad subsequentia reservantes. Unam solummodo proponimus, qua nostram sententiam (autumant aliqui) oppositam esse Doctori Angelico ostenditur, insimulque verae doctrinae contrariam demonstratur. Obiicies ergo: Habitus infusus potest esse principium mysticae nostrae theologiae actualis. Ergo Deus sua omnipotentia potest esse principium ipsius mysticae theologiae. Probatur consequentia primo absolute: quia quod Deus causat media causa secunda, potest seipso causare; ergo si medio habitu infuso causat nostram mysticam theologiam actualem, seipso potest etiam illam sine tali habitu causare. Antecedens constat: tum quia est veluti paroemia communis theologorum; tum quia Deus est omnipotens et omnipotentia respicit possibile. Unde si aliquod possibile daretur quod Deus non posset facere, non esset omnipotens, ut docet D. Thomas, I part., quaest. 25, art. 3. Quocirca cum omne factibile a creatura sit possibile, potest a Deo seipso causari. Hincque liquet bonitas consequentiae, quin aliquid addere oporteat. — Probatur secundo consequentia quoad D. Thomam: Quoniam ipse Doctor sanctus illam expressissime docet I part., quaest. 105, art. 2, cuius verbis efformatur hic syllogismus: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per se ipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam.*

(6) In ed. 1730 legitur: « *q. 7* » pro « *quaest. 3* »

(7) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 229^a-234^b.

Sed contemplatio infusa est effectus habitus infusi, qui est causa creata. Ergo *erroneum est,* etc. — Probatur tertio : Quia, iuxta eundem sanctum Doctorem, allegata quaest. 25 (8), ea solum *quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur.* Sed quod Deus media sua omnipotentia causet theologiam mysticam, *contradictionem non implicat. Ergo sub divina omnipotentia continetur.* Probo minorem ex ipso sancto Doctore, ibi: id solum contradictionem implicat, *quod nullus intellectus potest concipere;* sed plurium doctissimorum piorumque hominum intellectus facile concipiunt solideque probant Deum suae omnipotentiae assistentia posse causare contemplationem infusam, immo et qui huic opinioni refragantur, bene concipiunt ipsius opinionis fundamenta; ergo. Probatur tandem: quia ex eodem Angelico Doctore, inibi, non recte procederet, qui diceret Deum non posse facere contemplationem infusam; ergo nostrum assertum D. Thomae contrariatur; nec tot a nobis ex ipso adductis suadetur: quia interpretandus est de communi rerum cursu et secundum providentiam ordinariam, non autem de possibili; sin minus sibimetipsi contrarius erit Angelicus Praeceptor.

Respondetur negando consequentiam ob ly *nostrae.* Potest quippe Deus causare illam contemplationem quae, ut a nobis causata, nostra est. Sed non est nostra, si a nobis non causetur; nec potest causari a nobis sine principio intrinseco mentem confortante, ut dictum est. Unde consequentiae probationes id solummodo convincunt, quod Deus possit facere quod causa secunda facit. Verumtamen, si illud sit exercitium vitale causae secundae, licet dicamus quod potest a Deo fieri, non erit tunc exercitium causae secundae. Et per contemplationem quae non est exercitium causae secundae, nequit causa secunda contemplari. Quapropter, quia quaestione sequenti de hac ipsa re agendum nobis iterum est, ideo modo nolumus quod circa praesentem controversiam dicitur a nostratibus, exponere. Nec iis indiget obiectio, quae etsi a gravissimis theologis e contrariis fabricata et a pariter sapientissimis e nostratibus veluti formalis admissa, meo tamen tenui iudicio nec formalis est, nec doctrinalis. Intendunt auctores contrarii hac via suadere posse intellectum creatum infuse contemplari sine principio intrinsece elevante, sed sola extrinseca assistentia omnipotentiae. Quod ut probent, assumunt hoc medium: *Quod Deus potest media causa secunda, se solo potest, etc.* Bene et optime. Sed rogo: dum asseris solam extrinsecam assistentiam omnipotentiae sufficere ad elicientiam contemplationis infusae, vis intellectum concurrere ad illius contemplationis elicientiam vel non? Si non, ruit status controversiae, quae inquirit an intellectus queat sola extrinseca omnipotentiae assistentia contemplari. Si sic, deseris ipsum medium quod assumis. Tunc enim iam non se solo Deus operatur. Si dicas, ut reipsa dicis, illud principium a te applicari non intellectui, sed habitui, cuius influxum posse a Deo suppleri testatur illud medium assumptum. Respondeo primo : syllogismum illi quod principium nominas, innixum non esse solidum. Testor sapientissimum Magistrum Soto supra datum ex loco IV *Sententiarum* dist. 49 (9), qui licet illum diu approbasset, postmodum doctior factus paralogismum invenit. Respondeo secundo distinguendo illam propositionem cui inniteris: *Deus potest facere se solo quod facit causa secunda* sic : *secunda* totali, transeat; partiali, subdistinguo: si eius influxus sit denudabilis ab imperfectionibus, concedo; si non, nego. Potest Deus facere se solo quod causa secunda totalis facit. Hoc pro nunc usque ad quaestionem sequentem admittimus. Ceterum, si causa sit partialis et eius influxus nullam ex suo conceptu dicat imperfectionem, permittimus etiam posse Deum tunc concurrere cum

(8) art. 3, corp.

(9) *Commentarii in Quartum Sententiarum,* dist. 49, quaest. 2, art. 4, §. *Sententia haec D. Th.;* Salmanticae, 1570, t. II, p. 590ª sqq.

alia concausa secunda. Si vero talis causae influxus non sit ab imperfectionibus denudabilis, implicat quod talis influxus supplebilis sit a Deo. Hoc evenit in nostro casu: quia habitus influens in contemplationem infusam non solum influit effective, verum etiam causa formalis intrinsece inhaerens est, ut recte docent nostri Salmanticenses, tract. II, disp. 4, num. 54 (10), clareque colligitur ex auctoritatibus D. Thomae supra adductis. Qui quidem conceptus causae formalis est a Deo ex una parte insupplebilis; et ex alia est relate ad intellectum creatum indispensabilis. Primum constat : quia Deus nequit munus gerere causae formalis in linea entitativa. Secundum liquet: quia ille habitus elevat fortificatque intellectum fortificatione et elevatione intrinseca; quae munia absdubio sunt causae formalis intrinsecae.

Respondetur ergo negando consequentiam, cuius prima probatio non premit: quia illud intelligendum est quando influxus causae non est aut dicit indispensabiliter aliquid Deo repugnans. Habitus infusus influens in contemplationem secum necessario affert munus causae formalis, ut recte docent nostri Salmanticenses, tract. II, disp. 4, num. 54 (11), et clare ostendit D. Thomas auctoritatibus supra datis. Unde cum ex una parte repugnet Deum esse in ordine entitativo causam formalem et ex alia non possit intellectus sine illa informatione elevari et confortari, fit consequens quod nec Deus potest illum influxum supplere, ut vidimus tota quaestione praecedenti; et quod non sufficiat extrinseca omnipotentiae assistentia, ut in praesenti tuemur.

Ad secundam probationem fatemur Deum posse facere se solo omnes vere effectus causae secundae. Et hoc est quod ibi docet sanctus Thomas. At quod Deus concurrat cum causa secunda partiali supplens influxum involventem imperfectionem inauferibilem, hoc nec ibi, nec alibi edocetur a D. Thoma. Quod ut tibi evidens fiat, observare debes quod in illo articulo 2 ex quaestione 105 (12) quaerit sanctus Doctor: *Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus?* Resolutio est affirmativa; quam ut stabiliat, assumit principium illud: *Erroneum est dicere Deum, etc.*, quod hic non probatur, sed, ut ibi ait Caietanus (13), *supponitur discussum in quaest. 25,* videlicet art. 3 a nobis iam citato. In toto illo articulo 3 nec verbum reperies quo sanctus Doctor insinuet Deum posse supplere influxum concausae secundae et cum alia secunda concausa concurrere ad productionem effectus proprii utriusque concausae secundae. Hoc, inquam, nec levissime sanctus Doctor insinuat. Et hoc erat necessarium, ut textus ille posset sine calumnia in nos obiici. Quandoquidem in praesenti non disputamus an possit Deus se solo facere quidquid causa secunda facere potest; sed an possit Deus, supplens influxum habitus infusi, qui est concausa contemplationis, concurrere cum alia concausa, nempe cum intellectu, ad elicientiam contemplationis, supplens omne id quod indispensabiliter facturus erat habitus infusus. Ad quod negative respondemus: quia habitus ille debet indispensabiliter informare intellectum, quem elevare ac confortare debet. Unde non est erroneum dicere quod non est possibile ut hoc a Deo fiat; quin potius in nostra sententia plusquam erroneum foret contrarium dicere. Si namque textus iste subsidii contrariis esset, eo muniti pariter asserere possent Deum posse supplere influxum formae substantialis; atque ideo quod ex materia prima et extrinseca omnipotentiae assistentia consurgeret compositum substantiale, etiam rationale. Ex quibus habetur quod adversarii hoc textu utentes debuissent illum praetermittere. Et etiam habetur quod ipse textus non cogit nos ad aliam explicationem praeter assignatam, scilicet quod D. Thomas loquitur de Deo se solo operante et non cum concausa se-

(10) Tract. II, disp. 4, dub. 4, num. 54; t. I, p. 239ª.

(11) T. I, p. 239ª.

(12) Ex Iª parte.

(13) Ed. Leon., t. V, p. 473ª: *Antecedens supponitur discussum in qu. XXV.*

cunda concurrente; et quod adhuc sive loquatur de Deo primo aut secundo modo influente, debet intelligi de concursu ab imperfectionibus denudabili. Sicque glossanda sunt verba illa *per quamcumque causam creatam.*

Ad tertiam probationem negetur minor. Ad probationem distinguitur maior: *implicat* absolute et ex terminis, concedatur; secundum aliquorum sententiam, negetur (14) maior. Impossibile est duplex. Primum est tale absolute, *et hoc nullus intellectus potest concipere.* Unde quoad omnes implicat. Secundum est tale, suppositis principiis aliquorum doctorum; et hoc nec implicat quoad omnes, nec verificatur quod nullus intellectus possit illud concipere. Quippe concipit illud intellectus qui non reputat illud esse impossibile; et concipit etiam intellectus qui illud impossibile reputat. Quandoquidem comprehendit modum sibi penitus displicentem quo ab aliis intellectibus possibile reputatur.

Ultima probatio momenti non est. Ibi enim D. Thomas non damnat dictum, sed modum dicendi convenientiorem docet. Verba ipsius subiicio (15): *Unde convenientius dicitur, quod « ea non possunt fieri », quam quod « Deus ea non possit facere »*. Ubi Caietanus (16) ait: *Deinde modum loquendi docet in exclusis ab Omnipotentia.* Adde: quod nostrum assertum neutiquam opponitur Angelico documento. In illo enim non dicimus *Deum non posse, etc.,* sed *implicat quod intellectus noster possit, etc.* Quod si alicubi inter disputandum modus ille loquendi cum pluribus irrepserit, nullum inde praeiudicium veritati assertae provenire certum est.

84. Auctoritatibus et discursibus propositis sufficientissime conclusionem nostram communitam iudicamus. Liceat tamen mihi per vos regiae sapientiae bases aliam mihi familiarem probationem dictis addere vestro iudicio ac correctioni expositam. Probatur tandem sic assertio nostra: Si vera esset contrariorum positio, posset quis negare egregia nostrae fidei mysteria, quin, ut minus de facili, posset convinci. Ergo extrinseca assistentia omnipotentiae nequit intellectui nostro esse ratio contemplandi. Probatur antecedens: Si namque intellectus posset per extrinsecam omnipotentiae assistentiam infuse contemplari, pariter posset humanitas per solam extrinsecam assistentiam omnipotentiae personari, operari, pati aliaque munia subire quae subit per propriam subsistentiam terminata. At ex hoc sequitur quod egregia nostrae fidei mysteria negari possint, quin negans de facili convincatur. Ergo. Totum istius discursus pondus devolvitur ad praemissas, quarum

Maior probatur primo: Eo potest omnipotentia supplere concursum habitus infusi ad contemplandum, quia eius perfectionem continet, ut adstruunt adversarii. Sed etiam continet perfectionem subsistentiae creatae. Ergo pariter poterit eius concursum supplere; subindeque humanitas per extrinsecam omnipotentiae assistentiam personari, operari ac pati poterit. — Probatur secundo maior : Eatenus media ea extrinseca assistentia autumant contrarii posse Deum supplere concursum habitus infusi, quatenus media sua omnipotentia potest per se facere quod causa secunda facit. Atqui subsistentia propria humanitatis est causa secunda. Ergo idem quod prius. — Probatur tertio: Quia subsistentia non est ratio agendi, nec proprie est causa operationis, sed est complementum principii operativi; et habitus infusus est ratio agendi et propria causa contemplationis. Ergo si omnipotentia extrinsece assistens queit habitus influxum supplere, potiori iure valebit in locum subsistentiae subrogari. — Probatur quarto: Subsistentiae influxus ex suo conceptu

(14) In ed. 1730: « *negatur* » pro « *negetur* ».

(15) I^a, quaest. 25, art. 3, corp.; ed. Leon., t. IV, p. 294: *Unde convenientius dicitur quod « non possunt fieri », quam quod «Deus non potest ea facere».*

(16) num. 4; ed. Leon., t. IV, p. 294^b: *Deinde docet modum loquendi honestum in exclusis ab omnipotentia.*

formali nullam imperfectionem informandi aut inhaerendi praesefert, totum ipsius munus est per modum termini supposítare naturam; econtra vero influxus habitus infusi dicit ex suo conceptu imperfectionem informandi, inhaerendi limitationemque patiendi. Sed his non obstantibus potest per te extrinseca omnipotentiae assistentia supplere influxum habitus tot imperfectionibus involutum. Ergo potiori titulo valebit supplere influxum subsistentiae nulla imperfectione maculatum. — Probatur tandem: Sicut habitus infusus constituit principium *quod* contemplandi, sic et subsistentia constituit humanitatem principium *quod* operandi. Atqui extrinseca omnipotentiae assistentia potest, ut dicis, constituere intellectum principium *quod* contemplandi. Ergo ipsa assistentia omnipotentiae poterit constituere humanitatem principium *quod* operandi sine subsistentia.

85. Iam vero probatur minor primo: Quia si absque subsistentia posset humanitas suppositari, pati et operari, qui negaret mysterium Incarnationis, facile convinci non posset. Ergo tenet minor. Probatur antecedens: Eo enim convinci posset, quia fide, Scriptura, Patribus, Conciliis ac theologia edocemur Verbum divinum subsistentiam humanam supplevisse nosque mediis suis divinis operationibus passioneque sanctissima a tenebrarum barathro liberasse. Sed si vera esset opinio adversa, posset quis negare mysterium sanctissimum Incarnationis, etiam si concederet mirissimos illos effectus; diceret namque illos non provenire ab eo quod Deus factus sit homo, sed ex eo quod illorum causa fuit extrinseca assistentia omnipotentiae. Ergo. Probatur minor: Quia, ut liquet ex modo dictis, omnipotentia extrinsece assistens humanitati potest illam personare, constituere principium *quod* operandi, patiendi aliaque huiusmodi faciendi, quae, ut terminata per propriam subsistentiam, faceret fecitque ut Verbi personalitate terminata, de quibus egimus in probatione maioris. Ergo qui in hanc extrinsecam omnipotentiae assistentiam revocaret mirabilia quae Christus operatus ac passus est, haud facile convinci posset.

Probatur secundo minor principalis: Quia, stante opinione adversa, potest haereticus negare realem praesentiam Christi Domini in Eucharistia et concedere omnia ea portenta quae ibi animosa nostra fides veneratur, refugium quaerens in ipsa adversa opinione. Ergo. Probatur antecedens: tunc casus posset dicere portenta illa non ortum ducere a reali praesentia Christi, sed ab extrinseca assistentia omnipotentiae, cuius confortatione accidentia illa ea mirabilia operantur; ergo, etc.

Ad haec: Iuxta omnes doctores mysticos datur specialis unio animae evectae ad sublimem statum mysticae theologiae cum Christo Domino sub speciebus eucharisticis latenti. At opinio adversa destruere videtur hoc communissimum et verissimum mysticorum assertum, vel ad minus viam parat ut negetur. Ergo. Probatur minor: quidquid eximium est in illo favore sublimi, potest, si vera est adversariorum opinio, provenire ab omnipotentia extrinsece assistenti; ergo talis opinio viam parat ut haec mirabilis unio cum Deo negetur. Probatur minor: quia nihil est in unione illa mirabili, quod non possit esse ab omnipotentia extrinsece assistenti, si ab ipsa potest provenire unio animae cum Deo in contemplatione, etiam intuitiva.

Maneat ergo quod propter hoc inconveniens videtur sententia opposita explodenda. Confert enim haereticis mysteria fidei catholicae negantibus arma quibus suos errores tueantur nosque impugnent, ut non obscure ostendimus. Et quamquam ipsam sententiam in se consideratam ab omni censura prorsus immunem iudicemus, utpote a (16^{b1a}) tot viris piissimis sapientissimisque propugnatam; qua vero parte inimicis nostrae fidei videtur posse deservire veluti suffugium ut sua deliria, quibus alias imbutos supponimus, tueantur, placere nobis non potest.

(16^{b1a}) « *a* » deest in ed. 1730.

§. II. Primum argumentum et unica ipsius confirmatio.

86. Adversus nostram conclusionem communiter opinantur doctores Societatis. Nam licet in ipsorum principiis non repugnet contemplationem infusam provenire a Spiritu Sancto intellectum elevante, frequentius tamen indispensabilem necessitatem habitus infusi negant recursu ad omnipotentiam extrinsece intellectui assistentem illumque confortantem. Pro quibus arguitur *primo* ex Divo Thoma, in IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 2, art. 7 (17), ubi ait: *Potest miraculose fieri, quod divina virtute aliquis intellectus creatus, non habens nisi dispositionem viae, elevetur ad videndum Deum per essentiam.* Ergo sine aliquo intrinsece recepto quod sit de ordine gloriae, sed dispositio viae, potest intellectus creatus elevari *miraculose,* hoc est, per divinam omnipotentiam, ad contemplationem gloriae. Ergo sine intrinseco elevante potest dari contemplatio infusa obscura et clara per extrinsecam omnipotentiae assistentiam. Prima consequentia liquet ex textu proposito. Secunda constat ex prima et utraque simul probatur sic: sine lumine gloriae potest haberi contemplatio intuitiva; ergo per extrinsecam omnipotentiae assistentiam; ergo cum hac assistentia potest etiam haberi contemplatio quae est theologia mystica. Utraque consequentia pendet ex antecedenti, quod probatur: Lumen gloriae non est dispositio viae; sed intellectus *non habens nisi dispositionem viae* potest *miraculose Deum facialiter contemplari;* ergo.

Confirmatur: Deus potest operari sine medio. Ergo non implicat quod animam perfectissimam elevet ad contemplationem infusam sine habitu mediante, sed per suam omnipotentiam. Antecedens videtur certum edoceturque a D. Thoma in II *Sent.*, dist. 17, quaest. 1, art. 1 (18). Et consequentia probatur: quia si Deus potest agere sine medio, nusquam videtur congruentius quod hoc possit quam dum operatur in gratiam animae sibi dilectissimae, qualis est illa quae in exercitio theologiae mysticae constituta cor Dilecti sui vehementissime vulnerat.

Respondetur argumento negando utramque consequentiam. Ad utriusque probationem distinguo antecedens: *sine lumine gloriae* ut dispositio gloriae, concedo; ut dispositio viae, nego antecedens. Ad cuius probationem nego maiorem in sensu aperiendo. Lumen gloriae est indispensabiliter necessarium ad videndum Deum, ut affatim probatum est. Unde implicat contemplatio facialis Dei sine lumine gloriae. Deus contemplatur intuitive a beatis et non repugnat quod eodem modo a superstitibus contempletur. Tam beati quam superstites egent lumine gloriae ad Deum facialiter contemplandum, ut dictum est; aliter tamen et aliter: nam lumen gloriae, ut disponit intellectum ad unionem permanentem cum natura divina, sibi ut forma intelligibili unita et ad elicientiam permanentis contemplationis, qualis est beatorum contemplatio, est lumen permanens et per modum habitus. Sicque est illud lumen dispositio patriae seu gloriae. Ipsum autem lumen, ut disponit intellectum viatoris ad suscipiendum transeunter formam intelligibilem increatam et ad elicientiam contemplationis intuitivae transeunter habitae, non est habitus, sed dispositio. Sicque est dispositio viae. Hinc ergo cum D. Thomas ait *Nisi dispositionem viae,* non loquitur de dispositione naturali, nec adhuc de dispositione supernaturali sub fide seu ad contemplationem obscuram, sed loquitur de ipso lumine gloriae, quod, quia est per modum transeuntis impertitum, non dicitur dispositio gloriae seu patriae, sed viae dispositio nominatur. Sicque totum argumentum corruit.

87. D. Thomae obiectum testimonium video sic aut aequivalenter explicatum, nec improbo expositionem: quippe solida est doctrina qua utitur, eaque argumentum prorsus conteritur. Vereor tamen si

(17) corp.; ed. Vivès, t. XI, p. 501ª.

(18) ad 1; ed. Vivès ,t. VIII, p. 217ª.

multum litterae haereat, quod debet esse prima glossarum sollicitudo. Ego vero, salvo meliori iudicio, dicerem quod, dum dicitur *intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae,* ly *dispositionem viae* nullum alium mysterium retrudit nisi *statum viae.* Unde ait D. Thomas quod miraculose potest elevari ad videndum Deum intellectus creatus *non habens nisi dispositionem viae,* hoc est, non habens nisi statum viae, hoc est, qui adhuc homini puro et corruptibili inhaeret, hoc est, qui animae non adhuc supra materiam plenum dominium habentis facultas est, hoc est, intellectus creatus, de quo quaerit ille articulus (19) cuius titulus est: *Utrum Deus in statu viae possit per essentiam videri?* Ac de quo etiam est conclusio in fine corporis posita a D. Thoma (20) resolvente: *Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere, quod videat in statu viae manens.*

Sic ergo Angelici Magistri auctoritatem expono sincere, genuine, plane et penitus litterae haerens. Moveor primo ex ipsa lectione litterae. Moveor secundo ex verbis ultimis modo exscriptis: *Deus potest facere quod videat in statu viae manens.* Confer verba ista cum illis (21) *Non habens nisi dispositionem viae.* Et utramque clausulam idem omnino exprimere si non fatear, mentiar. Moveor tertio ex illis exemplis quibus, ut suam resolutionem proferat, praemittit Doctor sanctus, dicens (22): *Contingit aliquando divina virtute, quod aliqua res miraculose producitur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat: et similiter potest miraculose fieri,* etc. ut in argumento. In hac auctoritate observa primo ly *per aliquas dispositiones sibi inhaerentes,* ubi ly *dispositiones* non potest applicari lumini gloriae, ut de se liquet; ergo nec ly *nisi dispositionem viae.* Patet: quia utrobique eodem modo loquitur; eoque de eadem *dispositione* interpretandus est. Loquitur ergo de statu in quo est.

Observa secundo exemplum illud primum (idem de secundo intellige) *quod virgo pariat;* et hoc solo exemplo omnia quae dixi, clarissime constare videbis. Etenim virgo nullam dispositionem positivam, immo, causis secundis inspectis, repugnantem dispositionem habet ut sit mater. Quod idem est ac dicere quod status virginis nedum non est maternitati idoneus, verum etiam est maternitati contrarius. Nihilominus tamen potest miraculose fieri quod virgo, quae eoipso non habet dispositionem seu statum maternitati idoneum, *miraculose pariat* seu mater sit. Hoc ipsum exemplum applicat suo proposito D. Thomas dicens immediate: *Et similiter potest miraculose fieri* quod Deum intuitive contempletur *intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae,* hoc est, non positus extra viae statum. Conservat quippe cum contemplatione illa miraculosa statum seu dispositionem viatoris. Sicut virgo quae miraculose est mater, conservat cum maternitate miraculosa virginitatis statum.

Mente D. Thomae explanata, nihil probat factum argumentum, nec textus Angelici Praeceptoris quo se munit, illi prodest. Vidimus enim sanctum Doctorem solum dicere quod intellectus creatus non habens alium statum praeter statum viatoris, potest miraculose Deum intuitive contemplari. Quod ut faciat, necessario requirit lumen gloriae, quod ex assertis ab ipso sanctissimo Praeceptore in aliis quamplurimis locis in praesenti supponitur. Et hoc est miraculum quod ibi intervenit: scilicet quod habeat lumen gloriae in sensu composito viatoris. Sicut non est miraculum quod virgo mater sit, sed quod sit mater manens virgo.

88. Dices: Contemplatio elicita a lumine gloriae non est miraculosa. Sed D.

(19) IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 2, art. 7; ed. Vivès, t. XI, p. 499b.

(20) Ed. Vivès, t. XI, p. 501b: ... *quod videat adhuc in statu viae manens.*

(21) Cf. *ib.*, corp., p. 501a.

(22) *Ib.*, corp., p. 501a.

Thomas loquitur de contemplatione miraculosa. Ergo non de elicita a lumine gloriae. Ergo textum male interpretati sumus. Cetera liquent; et maior probatur: contemplatio connaturalis elicienti non est miraculosa; elicita a lumine gloriae sive beato sive superstiti infuso est prorsus connaturalis; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem: *non est* formaliter, concedo; praesuppositive, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris negetur utraque consequentia. Loquor de lumine gloriae viatori concesso et dico quod, postquam lumen gloriae habet, non est miraculum, sed valde connaturale quod Deum clare contempletur. Sed quod ipsi in sensu composito viatoris lumen gloriae conferatur quo Deum intuitive contempletur, miraculum est. Et hoc est quod D. Thomas asserit et quod nos ipsum interpretando asseruimus.

89. Displicet haec solutio Magistro Soto, in IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 2, art. 4, obiicitque primo (23): quod est contra D. Thomam. Et probat: quia Angelicus Doctor negat lumen gloriae esse naturale alicui creaturae; ergo eoipso videtur negare actum visionis alicui creaturae fore connaturalem. — Secundo obiicit (24): quod nullus actus est naturalis, nisi principium eliciens naturale sit; ergo ex quo lumen gloriae naturale creaturae non sit, sic et actus eius, qui contemplatio intuitiva est, nulli creaturae est naturalis. Haec et non alia Soto adversus datam solutionem et Caietanum.

Contra ipsam solutionem obiicit Scotus loco citato ex IV *Sententiarum*, quaest. 11 (25): Si lumen gloriae est forma qua Deus naturaliter contempletur, eodem modo se habebit habens lumen gloriae ad contemplandum Deum ac se habet ad visionem caecus cui visus restituitur. Consequens est absurdum. Ergo. Probatur sequela: sicut caecus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt, sic et beatus supernaturaliter illuminatus naturaliter Deum videret; ergo.

Verum nec aliquid concludit Scotus contra D. Thomam nec Sotus in Caietanum. Ad primum respondetur negando quod solutio data sit opposita D. Thomae. Nec ex eo quod sanctus Doctor dicat lumen nulli creaturae esse connaturale, bene infertur idem dicendum esse de actu luminis. Ratio est: quod lumen gloriae nihil supponere potest in aliqua creatura ratione cuius sit illi connaturale. Quocirca semper et relate ad quamcumque creaturam et est res seu forma supernaturalis, et supernaturaliter communicata. Visio autem supponit ex parte efficientis lumen gloriae, cuius actus naturalissimus est. Unde licet ipsa contemplatio sit actus omnino supernaturalis, naturaliter elicitur ab intellectu, non praecisive a lumine, sed prout illo ornatus, quare tota naturalitas seu connaturalitas quam ibi concedimus, in lumen ipsum refunditur. Per quod ad omnia obiecta patet solutio. Claritatis tamen gratia

Respondetur secundo distinguendo antecedens: *naturale esse* dimanative, concedo; inhaesive, nego antecedens. Lumen gloriae nullius creaturae naturale est dimanative: nulla enim creatura potest illud lumen ut facultatem sibi propriam respicere. Et hoc est quod docet D. Thomas. Ast inhaesive est naturale illi potentiae cui illud supernaturale lumen Deus supernaturaliter infundit: quia tale lumen in illa potentia habet inexistentiam sibi connaturalem. Quocirca contemplatio inde orta est principio connaturalis, tum quia procedit ab intellectu, in quo suam naturalem inexistentiam habet lumen, quod est tota ratio contemplandi; tum quia ipsa etiam contemplatio eidem potentiae inhaeret, cuius lumen est tota ratio recipiendi.

Ad secundam probationem similiter respondetur distinguendo antecedens:

(23) SOTO (Dominicus —) *Commentarii in quartum Sententiarum*, dist. 49, quaest. 2, art. 4, §. *Dubitatur hic;* Salmanticae, 1570, t. II, p. 591[b].

(24) l. c.

(25) num. 9, littera f; ed. Vivès, t. XXI, p. 418[a].

naturale sit sive dimanative, sive inhaesive, concedo; dimanative praecise, nego antecedens. Solutio liquet ex dictis et quo modo illa contemplatio dici possit connaturalis, et quia est a principio habente suam connaturalem existentiam in intellectu, et quia ab hoc, ut per illud elevato, illa ut actus proprie correspondens procedit ipsique intellectui etiam naturaliter inhaeret.

Ad obiectionem Scoti respondetur negando sequelam. Ad probationem distinguatur maior : *sicut* et diverso modo, concedatur; et eodem modo, negetur. Sicut caecus post visus restitutionem videt naturaliter, sic etiam intellectus illuminatus lumine gloriae contemplatur Deum naturaliter. At diverso modo: nam caecus licet supernaturaliter illuminetur, visus quem recipit, est sibi naturalis. Unde visio illius est naturalis simpliciter. Intellectus supernaturaliter illustratur lumine gloriae et insuper lumen ipsum est supernaturale. Eoque contemplatio inde proveniens, tametsi connaturalis sit modo dicto et facta reduplicatione supra lumen gloriae, semper tamen censenda est actus superioris ordinis. Unde non eodem connaturalitatis modo videt caecus et contemplatur beatus. Videatur Magister Bañez, I part., quaest. 12, art. 5, dub. 2, ad 3 (26).

90. Hanc viam ideo elegi, quia illam abiunctam prorsus ab omni inconvenienti contemplor. Nec ea quae dati doctores opponunt, debent aliquem commovere. Et si aliis terminis totam rem absolvere desideras, hanc propositionem: *per nullam formam creatam potest Deus naturaliter contemplari,* distingue sic: *creatam* se tenentem ex parte obiecti, concede; ex parte potentiae, subdistingue: si sit entitative naturalis, etiamsi sit supernaturaliter data, concede; si in se sit supernaturalis ultra hoc quod sit supernaturaliter infusa, nega. Per primum excluditur species creata. Per secundum discriminatur visio caeci cui visus restitutus est, a beati contemplatione, quam esse modo dicto naturalem iterum dicimus. Videri debet Ferrara III *Contra gent.*, cap. 54 (27), et praecipue laudatus Caietanus (28), cum quo monere placet: *Hic est servandum illud « sententiam tene, sed linguam cohibe ». Simpliciter quidem nullum inconveniens est concedere, quod per aliquam formam creatam, non tamen ut speciem, intellectus creatus naturaliter videt Deum, etc.*

91. Post haec omnia quae ad exponendam mentem D. Thomae in textu qui in nos opponitur, adducta sunt, insistunt adhuc Societatis doctores in eo quod Angelicus Doctor contrarius nobis est. Quos inter P. Gabriel de Henao multipliciter ait, tom. II *De scientia media,* sect. 273 (29), potest intelligi quod mens creata Deum intuitive contempletur. Primo enim cum Deum contemplatur elevata et confortata per lumen per modum habitus impressum. Sicque Deum contemplantur beati. Et haec contemplatio miraculosa non est, quin potius est iuxta exigentiam status ad quem beatus feliciter evectus est. Ultra hanc facialem Dei contemplationem duplex alia datur: prima, ait, est miraculosa; secunda miraculosior (miror quod non sit alia miraculosissima). Contemplatio intuitiva miraculosa illa est, quae procedit a lumine gloriae per modum transeuntis viatori communicato, qualis fuit illa quam in raptu habuit D. Paulus. Miraculosior est, quae sine aliqua repugnantia haberi potest absque lumine gloriae, sed solum per omnipotentem extrinsecam Dei assistentiam. De prima et secunda loquitur passim D. Thomas, ut videre est II^{a} II^{ae}, quaest. 175, art. 3; et *De veritate,* quaest. 13, art. 2 (30), et alibi. De miraculosiori locutus est ipse Angelicus Doctor pluribus in locis, quorum primus est

(26) Duaci, 1614, t. I, p. 168^{b}.
(27) Romae, 1570, fol. 292^{c}-294^{a}; ed. Leon., t. XIV, pp. 150^{a}-153^{b}.
(28) I part., quaest. 12, art, 5, num. 9; ed. Leon., t. IV, p. 124^{b}.
(29) *Scientia media theologice defensata,* part. II, §. 273, num. 2979; Lugduni, 1674-1676, t. II, p. 215^{a}.
(30) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 637^{b}-640^{b}.

ipse qui in facto argumento allegatur: in nulla quippe illarum explicationum quas dedimus, quiescit mens huius auctoris. Unde

92. Obiicit primo (31): D. Thomas ait de illo de quo ibi loquitur, quod elevatus ad contemplationem intuitivam non esset beatus simpliciter, sed secundum quid, *in quantum scilicet communicat in actu beati.* Sed si iste haberet lumen gloriae, etiam per modum dispositionis impertitum, non diceretur tantum communicare *in actu beati:* quippe communicaret etiam in principio supernaturali intrinseco, scilicet in ipso lumine gloriae. Ergo.

Secundo (32): Inibi ait D. Thomas de eodem quod potest elevari ad videndum Deum absque ulla inhaerente dispositione. Ergo absque lumine, etiam per modum transeuntis. Patet ista: quia lumen gloriae, si daretur tunc etiam per modum transeuntis, foret absdubio dispositio inhaerens.

Tertio (33): D. Thomas, ut probet id quod dicit de elevato miraculose ad videndum Deum, affert exemplum virginis parientis. Sed in hac nulla dispositio intrinseca, etiam transiens, praecedit. Ergo nec in illo.

Quarto (34): Idem sanctus Doctor clarissimis verbis in illo articulo ostendit se loqui de intellectu hominis non habente nisi formas abstractas a phantasmatibus, ac de intellectu angeli non habente nisi formas creatas quas nequit transcendere eorum naturalis facultas. Ergo dum de utroque docet quod potest miraculose elevari ad videndum Deum, in neutro supponit lumen gloriae, etiam transeunter inditum.

Quinto (35): Quia cum docet quod intellectus creatus non habens nisi *dispositionem viae* potest miraculose elevari ut Deum intuitive contempletur, per ly *dispositionem viae* significat dispositionem naturalem et prorsus a lumine gloriae differentem. Ergo non debet intelligi de lumine gloriae, etiam transeunte. Illatio tenet; et antecedens probatur iis verbis in quibus ibi docet hominem secundum viae dispositionem nihil posse intelligere nisi per species a sensu abstractas, nec angelum nisi per formas creatas, qui modi intelligendi distantes prorsus sunt a visione Dei; at hae dispositiones vel naturales sunt, vel si supernaturales, remotae sunt a visione Dei, et absdubio differunt a lumine gloriae, etiam transeunter infuso; ergo non loquitur de hoc lumine.

Sexto denique (36): Quia est dignissimum observatione quod cum in principio illius articuli agit de contemplatione intuitiva quae est a principio intrinseco, inquit quod illa contemplatio habetur delectabiliter ab intellectu; postea vero cum dicit illam contemplationem posse dari miraculose sine dispositione intrinseca, non curat de eo quod delectabiliter fiat vel non. Et huius ratio alia esse non potest, nisi quia procedere cum illa delectabilitate est in sententia D. Thomae quod illa contemplatio fiat connaturaliter. Ultra quod potest fieri simpliciter; et tunc non procedit a lumine. Hincque, ait, interpretandus venit sanctus Thomas, quoties asserit habitum supernaturalem requiri ad elicientiam actus caritatis et similium; loquitur enim de actu delectabiliter et connaturaliter elicito, non autem de eo simpliciter et utcumque voluntarie habito.

93. Haec sunt quibus doctus hic theologus probare nititur textum illum sancti Thomae adhuc explicatum non esse, intendens viribus et posse sanctissimum Praeceptorem id docuisse quo nihil magis repugnans mirabili suae doctrinae reperire est, nec pluries repetitum. Sententia nostrae contraria probabilis est et sine calumnia, etiam thomistis, adhuc

(31) HENAO (Gabriel de —), *Op.* et *loc. cit.*, num. 2980; t. II, p. 215ª.
(32) *Ib.*
(33) *Ib.*
(34) *Ib.*, num. 2981; t. II, p. 215ª.
(35) *Ib.*
(36) *Ib.*, num. 2982; t. II, p. 215ᵇ.

post Concilium Viennense, ut videre est in Magistro Bañez (37). Illam sui patroni defendant, sed nolint illam D. Thomae adoptare: quandoquidem nullus honos ex hac adoptatione doctrinae Angelicae accrescit, cum videamus non semel et profundissime doleamus quod haec facientes recurrere in emergentibus periculis quae occurrunt, compelluntur ad hoc quod D. Thomas non proprie locutus est aut diminute processit. Quod re ipsa factum ab Henao comperies, si illum loco citato legeris num. 2982 in fine (38). Non est Angelico Praeceptori revereri haec illi imponere. Nec aliquis splendor illi obvenit, ex quo dicatur diminute procesisse in capite 53 ex libro III *Contra Gent.* (39) in recensendo omnes modos quibus Deus ad claram sui contemplationem sublimare valet (39[b1a]) intellectum creatum. Ibi enim Doctor sanctus, veluti in sede propriissima, disputat de modo quo intellectus creatus potest Deum intuitive videre. Quod si ibi omnes modos quibus hoc est possibile, non recenseret, nec serius disputator foret, nec magistraliter processisset. Ubi modos illos omnes traderet proprius aut congruentius? Immo in illo capite sanctus Thomas non recognoscit nisi unicum tantum modum quo Deus possit a nobis facialiter contemplari, prout vidimus §. 1, videlicet per qualitatem supernaturalem intrinsece inhaerentem. Hic modus Deum videndi, qui unicus omnino est, inspecto quocumque posse, bipartitur in eum qui est a lumine permanenti, et in eum qui est a lumine transeunte. Nullum alium modum D. Thomas docuit ibi aut alibi. Descendamus oportet ad obiectorum solutionem.

Ad primum dicimus quod viator elevatus ad videndum Deum communicat in habitu et in actu beati. Et utrumque complexus est D. Thomas ponens communicationem in actu. Cum enim in sententia ipsius actus ille non possit aliunde quam a lumine gloriae provenire, idcirco actum exprimens habitum comprehendit. Et forsan si utrumque exprimeret, dicerent unum ex illis verbis redundare. Nec deest fundamentum maximum cur communicatio in actu, uti praecipua, solummodo referatur. Etenim homo ille sic elevatus communicaret in habitu et in actu cum beatis. Ast in actu communicaret perfecte; imperfecte in habitu. Communicaret perfecte in actu, non solum quia actus ille haberet idem obiectum ac beatorum contemplatio; sed etiam quia sicut haec excludit positive actum fidei, sic et ille actus excluderet. Non communicaret perfecte in habitu : quia licet idem lumen gloriae haberet, haberet tamen imperfecte, utpote qui nequiret excludere oppositum habitum fidei, quem positive excludit lumen gloriae simpliciter beatorum. Quocirca elevatus ille communicaret quidem in habitu, verumtamen potius in actu communicaret.

Ad secundum distinguo antecedens : *dispositione* praecedente elevationem, concedo; elevationem causante, nego antecedens. Sensus D. Thomae clarissimus est. Viator nullam dispositionem de se habet ut viator manens de se videat; immo dispositiones repugnantes habet. Hunc ergo his contrariis dispositionibus praepeditum Deus ad sui visionem miraculose elevat. Verum elevat infundens qualitatem intrinsècam inhaerentem ipsi. Quod egregie declarat exemplum illud virginis parientis, in qua nulla dispositio adest ut sit mater, quin potius positiva indispositio. Et virgo illa sub ea indispositione manens miraculose elevatur et mater efficitur. Et in hoc tenet exemplum. Tenebit et in aliis, si ut virgo illa mater fiat, debeat praestare concursum activum vitalem, sicut ad contemplationem praestat intellectus, qui eo ipso debet per aliquid intrinsece receptum confortari, cum contemplatio est ordinis superioris. Per quod patet ad tertium.

Ad quartum concedimus antecedens et consequentiam. In intellectu qui elevatur, non praesupponitur lumen gloriae, sed

(37) *Scholastica commentaria in Primam Partem*, quaest. 12, art. 5; Duaci 1614, t. I, pp. 166[a]-170[b].

(38) t. II, p. 215[b].

(39) Ed. Vivès, t. XII, pp. 317[b]-319[b]; ed. Leon., t. XIV, pp. 146[a]-147[b].

(39[b1a]) In ed. 1730 legitur: « *volet* » pro « *valet* ».

ipsum lumen gloriae est quod elevat intellectum. — Ad quintum dupliciter respondemus. Primo iuxta expositionem quam dedimus numero 87. Sicque nihil probat obiectio. Sed nec momenti est, considerata frequenti nostrorum thomistarum intelligentia data numero 86. Et hoc adhuc dupliciter. Primo intelligendo per dispositionem viae ipsum lumen gloriae, quod dum per modum transeuntis confertur, est quidem dispositio ultima ad videndum Deum, at non est dispositio patriae, sed viae, ut illam appellat praeallegatus Caietanus (40). Secundo et concidit cum illa alia expositione: quia illum qui est in via, quin ab illa extrahatur, ad sui visionem Deus elevat, sed medio lumine gloriae.

Ultima obiectio festivissima est. Respondeo negando suppositum, scilicet quod ibi aut alibi dicat sanctus Thomas quod contemplatio facialis dabilis sit sine dispositione intrinseca. Mirandum sane quod cum iste auctor suadere conatur D. Thomam censere posse dari visionem Dei sine qualitate inhaerente, tunc supponat idipsum quod probare intendit. Verba ipsius (41) sunt: *Postea tamen cum* (D. Thomas) *declarat, posse divina virtute fieri illam* (contemplationem) *miraculose sine dispositione intrinseca, non habere curam, etc.* Non ergo docet D. Thomas dari posse talem contemplationem sine dispositione intrinsece inhaerente. Quod autem illam contemplationem esse delectabilem ibi non dicat, fallax augurium est ut de contemplatione ab omnipotentia extrinsece assistente orta locutum fuisse credamus. Omisit Doctor sanctus illam circumstantiam, quia iam illam initio articuli expresserat, ut ipse Henao fatetur. Omisit ob alia motiva, ex quibus, quamquam nonnulla occurrant, ea praetermitto, quia ad rem non sunt et semper deveniendum est ad hoc quod illud silentium nullum fundamentum praebet ut talis contemplatio asseratur elicita sine intrinseca dispositione.

94. Latet qua occasione textus eiusdem articuli in solutione ad quartum, et quem posset Henao rationabilius opponere, eius perspicaciam fugerit. Locutus ergo D. Thomas de Moysis contemplatione clara Dei qua superstes decoratus est, inquit (42): *Haec tamen visio, qua ante mortem Deum per essentiam vidit, non fecit eum beatum simpliciter: unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus, quamvis illud tempus in scriptura non determinetur: non enim erat ex dispositione* (observa) *in intellectu existente, sed ex sola divina virtute quasi miraculose, ut dictum est.* Ergo illa contemplatio fuit sine qualitate inhaerente, sed per solam omnipotentiae assistentiam.

Verum enimvero cum mens D. Thomae adeo manifesta sit, non est cur super hoc dubitare valeamus. Ex contextu dignoscitur animus Angelici Magistri. Ait enim contemplationem illam non fuisse permanentem, *sed ad tempus*. Unde non fuit *a dispositione in intellectu existente* perseveranter, sed ad tempus. Unico verbo sciscitor: dispositio in intellectu existens est determinate permanens, aut abstrahit a permanenti et ad tempus? Primum falsissimum est et contra tuam sententiam: quandoquidem lumen gloriae potest communicari per modum transeuntis. Est ergo verum quod abstrahit a permanenti et transeunte. Unde autem explorandum est de qua ex iis dispositionibus sermo sit? In praesenti ex contextu. Docet textus Moysis contemplationem non fuisse permanentem, *sed ad tempus:* eo quod *non erat ex dispositione in intellectu existente*. Etiam lumen gloriae transeunter collatum in intellectu existit, sed non sufficit pro contemplatione permanenti. Unde datis verbis non excluditur lumen transiens, sed lumen permanens: eo quod hoc et non illud incompatibile est cum contemplatione *ad tempus*.

Ad alia testimonia quae ex eodem D. Thoma affert Henao (43), non est opus respondere: quia ex dictis congrua eo-

(40) l. c., num. 10; ed. Leon., t. IV, p. 125ª.
(41) HENAO (Gabriel de —), *Op.* et *loc. cit.*, num. 2982; t. II, p. 215ᵇ.
(42) IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 2, art. 7, ad 4; ed. Vivès, t. X, p. 503ª.
(43) *Op.* et *loc. cit.*, num. 2982; t. II, p. 215ᵇ.

rum expositio cuique affulget. Ultimi declarationem posuimus num. 83, et obiter observare debes quod omnes auctoritates quas ex D. Thoma allegat, loquuntur de contemplatione intuitiva miraculosa; sic enim semper se explicat sanctus Doctor *miraculose*. Et hanc contemplationem miraculosam, iuxta adversarium, non est sine lumine gloriae transeunter communicato: eam enim quae ab auxilio extrinseco est, appellat miraculosiorem, ut supra vidimus. Unde vel ex ipso auctore liquet doctrinam quam ex D. Thoma suadere intendit, esse oppositam Angelico Praeceptori.

§. III. Alia argumenta.

95. Arguitur a ratione *primo* sic: Causa de se impotens ad producendum aliquem effectum non implicat quod illum producat ex subordinatione extrinseca ad aliquod agens superius. Ergo licet intellectus sit de se impotens ad contemplationem infusam, per subordinationem extrinsecam ad omnipotentiam poterit contemplari. Antecedens sexcentis exemplis conantur adversarii suadere, quae mox dabimus remissive. Unde modo probatur sic antecedens: subordinatio illa extrinseca auget virtutem causativam causae subordinatae; ergo potest prout sic producere quod sine hac subordinatione producere non valebat.

Hoc argumentum molestissimum est: tum ob exemplorum catervam, quae, antecedens ut probent, accumulant adversarii. Tum quia illo ubique utuntur, ac si momenti foret, iam in philosophia pluribus in locis, circa quod vide nostros Complutenses, II *Physicor.*, disp. 12, quaest. 1 (44); iam in sacra theologia passim, ut videre est apud nostros Salmanticenses, tract. XIV, disp. 5, dub. 3, §. 4 (45); tract. XIX, disp. 4, num. 16 (46); tract.XXI, disp. 23, num. 58 (47); tract. II, disp. 4 supra allegata (48) et alibi. Tum denique, quia tantum probat, quod nihil probat. Si namque per solam illam extrinsecam subordinationem redderetur causa de impotente potens, plurima absurda sequerentur. Vide dicta num. 84 et 85, et, manentes intra limites nostrae theologiae mysticae, si per solam extrinsecam omnipotentiae assistentiam potest causa secunda facere quae prius facere non valebat, poterit viam spiritus incipiens vitia sine gratia extirpare, poterit proficiens actus virtutum sine virtutibus exercere, poterit perfectus sine mystica unione Deo uniri, aliaque plura tam in mystica quam in aliis facultatibus poterunt evenire, quae dissona prorsus videntur.

Igitur ad argumentum respondetur negando utrumque antecedens. Quotiescumque enim causa non est de se sufficiens ad productionem effectus, quantumvis extrinseca subordinatione omnipotentiae decoretur, dummodo nihil intrinsecum recipiat, manebit impotens sicut prius: quia, ut vulgo dicitur, idem manens idem semper facit idem. Unde si nihil intrinsecum in ipsum a superiori agente derivetur, neutiquam poterit intellectus actum supernaturalem contemplationis elicere.

96. Dices : Sufficit virtus naturalis quam de se habet intellectus ad contemplandum, ut possit, prout subordinatus Deo, supernaturaliter contemplari. Ergo sine receptione alicuius intrinseci. Probatur antecedens primo: praemissa naturalis, ut subordinata alii supernaturali, influit in conclusionem theologicam, quae actus supernaturalis est; ergo pariformiter. — Probatur secundo: Species deservientes ad assensum fidei naturales sunt. Et tamen per subordinationem ad

(44) Francofurti, 1629, t. II, pp. 162ª-169ᵇ; COMPLUT. ABBREV., II *Physic.*, disp. 12, quaest. 1; Lugduni, 1670, t. II, pp. 208ª-216ª.

(45) Ed. V. Palmé, t. IX, pp. 647ª-652ᵇ.

(46) T. XII, pp. 122ª-123ª.

(47) T. XV, pp. 379ᵇ-381ᵇ.

(48) dub. 4, §§. 1, 4 et sqq.; t. I, pp. 235ᵇ-237ª; 238ᵇ sqq.

principium supernaturale influunt in illum assensum, qui supernaturalis est. Ergo. Probatur maior: si illae species haberent aliquam supernaturalitatem, foret modalis: eae quippe entitative sumptae sunt absdubio naturales, ut vidimus tomo praecedenti, disputatione ultima; at non est causa a qua supernaturalizentur; ergo. Probatur minor: quia si ab aliqua causa elevarentur ad ordinem supernaturalem, vel esset a fide, cui subordinantur, vel ab aliqua alia qualitate; sed non est assignabilis modus quo a fide eleventur, nec qualitas alia quae illas valeat elevare; ergo tenet maior.

Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicas: quod vel assensus theologicus et eius habitus supponuntur entitative supernaturales, vel non. Si sic, praemissa naturalis ex consortio praemissae supernaturalis elevatur intrinsece, sicque influit in assensum supernaturalem. Unde non influit ex sola subordinatione extrinseca. Si non, ut tenet probabilius dictamen, non est argumentum. Tunc enim conclusio, quae semper sequitur debiliorem partem, ex praemissa naturali naturalis est. Et per hanc influxus praemissae supernaturalis retardatur impediturque ne sibi similem conclusionem causet.

Ad secundam probationem respondetur: species illas elevari ab ipso habitu fidei et ab auxilio supernaturali ad fidei assensum requisito. Horum influxu illae species, quae entitative naturales sunt, taliter ordinantur ac disponuntur, ut ad ordinem supernaturalem spectent in assensumque supernaturalem influant. Quod profunde ac perspicue docet D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 173, art. 2, dicens: *Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus: ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversae species intelligibiles.* Et quod haec diversitas collocet ipsas species intra ordinem supernaturalem, explicatius docet ipse Angelicus Doctor inibi, ad primum (49), hisce verbis: *Quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariae praeacceptae a sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam.* Ubi, ut vides, species sic vel aliter dispositae influunt in actum supernaturalem vel naturalem; repraesentant naturale vel supernaturale obiectum; sunt naturales vel supernaturales. Quod clarissimo litterarum exemplo explicat sanctus Thomas. Litterae enim sic dispositae unum significant; aliud vero aliter ordinatae. Ut videre est in hac voce *roma,* cuius litterae ita queunt ordinari, ut adhuc intra limites latini idiomatis diversissima significent toto caelo differentia, ut sunt: *Amor, armo, mora, oram, maro.* Videantur nostri Salmanticenses, tract. XXIV, a num. 98 (50).

97. Arguitur *secundo:* Non implicat Deum concurrere cum anima sibi dilectissima eo modo quo vividius ostendat suum amorem erga ipsam. Atqui amor iste vividius ostenditur, si Deus immediate per seipsum, et non per qualitatem interiectam, animae ad infusam contemplationem eliciendam assistat. Ergo non repugnat quod anima contempletur per solam extrinsecam omnipotentiae assistentiam. Tota difficultas consistit in minori, quae attendi debet vel ex parte Dei assistentis, vel ex parte animae contemplantis, vel ex parte ipsius contemplationis; et quoad omnes partes, et primo quoad primam probatur: Tunc Deus magis ostendit suum amorem, cum operatur ut perfectius agens. Sed cum operatur sine medio interiecto, operatur ut perfectius agens. Ergo. — Pro secunda parte probatur eadem minor: Magis amat Deus animam, cum seipsum illi communicat immediate quam cum medium aliquod illi confert, quantum medium collatum, quodcumque illud sit, distat a Deo. Ergo ex parte animae magis osten-

(49) Ed. Leon., t. X, p. 387^{b}: *Quando* [« *quandoque* » P etc.] *in prophetia...*

(50) Tract. XXIV, disp. 6, dub. 1, a num. 98; t. XIX, pp. 739 sqq.

ditur efficacia divini amoris per illam immediatam communicationem. Probatur antecedens: magis amatur et perfectius cognoscitur Deus ab anima, cum illum amat et cognoscit sine aliquo medio in patria quam cum illum cognoscit medio velamine fidei in via; ergo sic perfectius amatur anima a Deo, cum se illi, excluso quocumque medio, communicat. — Pro tertia parte probatur minor: Quo perfectius est principium elicitivum, perfectior est contemplatio: eoque dicimus perfectiorem esse contemplationem a dono sapientiae provenientem quam illa quae est a dono scientiae, et sic de aliis. Ergo cum Deus perfectior sit omnibus, perfectior erit illa contemplatio, cuius Deus principium sit.

Respondetur negando minorem. Ad cuius probationem pro prima parte respondetur, admissa maiori in sensu statim declarando, distinguendo minorem: *sine medio* efficienti, concedo; formali, nego minorem. Solutio est D. Thomae *disputata de caritate,* art. 1, ubi inquit (51): *Ad 14 dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturae auxilio indiget. Sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed, si loquamur de medio formali, manifestum est, quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit: nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum, in tanto debiliorem, quanto est debilius.* Itaque Deus potest considerari ut se solo operans vel ut concurrens cum creatura ad operandum. Primo modo nullo medio indiget ut operetur quidquid suae omnipotentiae subest. Unde verum absolute est Deum non uti ex necessitate medio creato. Secundo modo indiget utique creatura, cum qua concurrit: est quippe inintelligibile Deum cum creatura sine creatura concurrere. Quod si Deus ita concurrat cum creatura ut isti tribuat formam media qua eliciat operationem ad quam concurrit Deus, tunc ut potentius agens concurrit quam si illam formam non tribueret. Ad rem ergo: Vult Deus concurrere ad elicientiam contemplationis infusae cum intellectu creato. Iste non habet vires ad illam contemplationem. Unde illas a Deo habere debet. Dupliciter illas a Deo habere posse supponimus, ut argumento detur locus. Primo per sui extrinsecam assistentiam. Secundo per qualitatem infusam. Disquirimus qui modus concurrendi ostendat Deum agens efficacioris virtutis. Primusne, an secundus? Respondet D. Thomas quod secundus: eo quod tunc Deus ultra concursum quem exhibet, praestat et formam activam. Quae licet sit medium, est medium formale, quod non minuit, immo vividiorem ostendit efficaciam concurrentis. — Haec diximus, ut argumenti debilitatem ostenderemus; aliunde affatim probatum est impossibile esse quod intellectus creatus sine receptione alicuius intrinseci supernaturaliter contempletur.

98. Dices: Doctrina D. Thomae intelligi debet iuxta providentiam ordinariam. Ergo de providentia absoluta aliter evenire potest. Probatur antecedens iis verbis: *ut servetur ordo in rebus,* in quibus clarissime ostendit sanctus Doctor se non agere de eo quod evenire valet, si ordo rebus impositus non servetur; ergo cum Deus possit agere non servato ordine rerum, planum est datam auctoritatem pro nobis non esse.

Respondetur: sensum D. Thomae expositione non indigere. Clarissime enim docet quod Deus *utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus.* Est dicere: quod, ut servetur ordo rerum, Deus producit Petrum concurrens cum Ioanne eius patre. Hunc ordinem non servat Deus ex necessitate; quandoquidem potest Petrum sine Ioanne et sine mediatione cuiuscumque alterius agentis producere. Et hoc est quod in verbis obiectis exprimitur. Ceterum quod Deus sive se

(51) *De caritate,* art. 1, ad 14; ed. Vivès, t. XIV, p. 233b: ...; *et tanto debiliorem,...*

solo, sive cum alio Petrum producat quin illi communicet formam qua formaliter vivat sitque principium radicale operationum Petri, hoc fieri repugnat, inspecta quacumque providentia. Quae forma, etsi mediet, non minuit efficaciam Dei: quia est medium formale. Et hoc est quod defendimus et quod allata D. Thomae auctoritate probamus.

99. Replicabis: Concursus effectivus causae secundae potest a Deo suppleri. Concursus quem ad contemplationem praestat habitus infusus est activus. Ergo potest a Deo suppleri.

Ad hoc principium eunt et redeunt adversarii, illud saepissime inculcantes, cum tamen nostratum explicationibus non occurrant. Igitur iam vidimus supra Deum posse supplere concursum effectivum causae secundae, si non habeat indispensabiliter admixtum concursum causae formalis in linea entis, qualem esse concursum habitus infusi contemplationem elicientis dictum est. Insuper vidimus aliud esse Deum posse se solo facere quod facit cum causa secunda activa totali et aliud cum partiali. Unde licet primum foret absolute verum, secundum verum absolute non est. Quandoquidem si alia concausa debeat intrinsece confortari per illam aliam partialem causam, cuius influxum Deus supplere dicitur, implicat quod talis concursus a Deo suppleatur: eo quod non potest intrinsece illi concausae uniri, nec ista valet sine intrinseca ea unione operari. Quapropter repugnat operatio. Diximus *licet primum, etc.,* quia non est adeo verum Deum posse supplere omnem concursum activum causae secundae totalis. Quandoquidem si effectus dicat intrinsecam dependentiam a causa secunda, petens necessario ab intrinseco illius causae procedere sitque illius vita, nequit a Deo suppleri ad hunc sensum, quod per illum effectum vivat causa secunda, cuius Deus influxum supplere dicitur. V. g. permittimus posse Deum impedire concursum contemplantis in contemplationem et hanc se solo causare; hoc quidem etsi a solo Deo posse fieri concedamus, negamus tamen quod illa contemplatione a solo Deo producta intellectus contempletur. Quocirca licet Deus suppleat concursum intellectus in contemplationem illam producens, non tamen potest facere quod illa contemplatio egrediatur ab intellectu et quod hic se moveat et vivat per illam contemplationem. Quod aptissimis exemplis demonstrant nostri thomistae Capreolus (52), Soncinas (53), Zumel (54), Soto (55) et Albelda (56). Etenim licet Deus se solo possit producere cursum Petri, nequit tamen Petrus per illum cursum a Deo causatum currere. Et similiter de Petri oratione, quam tametsi Deus illam se solo causare queat, illa oratione a Deo causata nullatenus Petrus meretur; et sic de aliis. Per quae patet ad obiectionem, cuius assumptum volunt adversarii clausis oculis admittendum.

100. Ad secundam probationem minoris principalis nego antecedens et consequentiam probationis. Discrimen est quod contemplatio viae et patriae ab eodem intellectu est. Unde utraque est vita actualis intellectus, qui perfectius contemplatur, cum per principium altius elevatur, ut videre est vel inter ipsas viae contemplationes. Ex hac maiori luce ex parte intellectus oritur perfectior volun-

(52) *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis,* lib. IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 4, art. 3, §. 2; Turonibus, 1900-1908, t. VII, pp. 207b-218b.

(53) SONCINAS (Paulus Barbarus —), O. Pr., *Quaestionum in quatuor libros Sententiarum a principe Thomistarum Ioanne Capreolo Tholosano disputatarum,* IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 4, conclus. 2; Salmanticae, 1580,, pp. 87a sqq.

(54) ZUMEL (Franciscus —), O. B. M. de Mercede, *De Deo eiusque operibus... Commentaria in Primam Partem,* quaest. 12, art. 5, quaest. 2, nota 1; Salmanticae, 1585, t. I, p.250a.

(55) SOTO (Dominicus —), *Commentarii in Quartum Sententiarum.* dist. 49, quaest. 2, art. 4, §. *Arguit verumtamen Scotus* sqq.; Salmanticae, 1570, t. II, pp. 590b sqq.

(56) ALBELDA (Ioannes Gonzalez de —), O. Pr., *Commentariorum et Disputationum In Primam Partem... Tomus prior,* quaest. 12, art. 5, disp. 27, §. 4; Neapoli, 1637, pp. 258a-266b.

tatis amor. Hincque provenit quod perfectius contempletur videaturque Deus in patria. Ast utrobique contemplatio et amor sunt actus eiusdem contemplantis et amantis. Si Deus uniretur animae quin illi infunderet habitum quo ipsum contemplaretur amaretque, non posset anima tendere in suum Dilectum amore et contemplatione infusis. Unde comparare nequiret caelestium divitiarum thesauros, quos iis actibus sibi comparat. Subindeque minus amaretur. Unico verbo: tunc paritas teneret, quando sine habitu infuso posset anima infuse contemplari et amare, quod negamus. Sed consequenter ad principalem solutionem

Respondetur secundo distinguendo antecedens: *cum medium aliquod, etc.* tollens immediationem, concedo; non tollens, nego antecedens. Ut Deus uniatur intellectui, debet iste disponi; sin minus non poterit Deo uniri. Dispositio est habitus infusus, qui eoipso quod dispositio sit, immediationem cuius capax est intellectus pro statu in quo reperitur, non tollit. Est enim medium formale, de cuius ratione est subiectum aptare ad formae susceptionem et ad elicientiam actus. Quocirca habitus infusus cum ex una parte sit indispensabilis et ex alia immediationem non tollat, non est cur impeditivus maioris amoris Dei erga animam asseratur. Ad probationem antecedentis distinguo antecedens: *sine aliquo medio* tollente immediationem, concedo; non tollente, nego suppositum. Beatus Deum contemplatur sine velamine fidei, quod sane immediationem auferret, et etiam contemplatur Deum sine medio quod sit similitudo ipsius Dei propter eandem rationem; falsum est tamen supponere quod sine omni prorsus medio contempletur. Quandoquidem contemplatur lumine gloriae, quod est medium formale disponens intellectum beati ut naturam divinam sub munere speciei suscipiat, ut eliciat intuitivam contemplationem. Sic D. Thomas, *De veritat.*, quaest. 20, art. 2, ubi simile argumentum solvens ait (57): *Ad 1 ergo dicendum, quod anima Christi videt Verbum sine medio, quod sit similitudo rei visae, sicut species in oculo est similitudo rei visibilis, vel sicut speculum est similitudo rei speculatae; non autem vidit sine medio, quod sit dispositio videntis, et sic non valet ratio praedicta.*

Ad probationem minoris pro tertia parte, concesso antecedenti, distinguo consequens: *principium sit* per infusionem habitus, concedo; sine illa, nego consequentiam et quod Deus prout sic queat esse principium contemplationis : eo quod si extrinsece assistit, non elevatur intrinsece intellectus. Intrinsece intellectui uniri repugnat summae perfectioni divinae. Unde implicat quod sine intrinseca qualitatis infusione Deus sit principium contemplationis creatae.

101. Arguitur *tertio* et potest esse replica: Intellectus influit in contemplationem supernaturalem solum sub ratione vitalis, et habitus infusus influit in illam solum sub conceptu infusae. Sed potest intellectus sine qualitate infusa ponere contemplationem ut vitalem, et Deus extrinsece assistens potest illam causare sub conceptu infusae. Ergo potest intellectus supernaturaliter contemplari per solam extrinsecam assistentiam Dei. Consequentia bona est; et minor in omnium opinione certa. Maior autem probatur: id ponit intellectus in contemplatione, quod non superat eius virtutem; et id ponit habitus infusus, quod non est extra suam sphaeram; sed supernaturalitas superat virtutem intellectus, et vitalitas est extra sphaeram habitus, ergo iste solum supernaturalitatem, et ille tantum vitalitatem causant.

Respondetur distinguendo maiorem : *intellectus* sine elevatione, concedo; cum illa, nego maiorem. Et secundum hanc distinctionem resolvatur totum argumentum. Intellectus non elevatus nequit elicere contemplationem supernaturalem; elevatus autem per habitum infusum il-

(57) Ed. Vivès, t. XV, p. 115ª.

lam elicit. Similiter habitus ex quo destinatus est ut sit ratio agendi contemplationem, est vitalis ut *quo;* subindeque influit in contemplationem ut vitalem.

102. Dices : Licet haec concedantur esse vera secundum ordinarium cursum rerum, si autem extraordinarius consideretur, potest intellectus, quin elevetur, elicere contemplationem infusam ut vitalem; et Deus extrinsece assistens, ut supernaturalem. Ergo de possibili potest intellectus creatus per solam extrinsecam assistentiam Dei infuse contemplari.

Respondetur negando antecedens. Contemplatio enim infusa est sub conceptu vitalis ab habitu et sub conceptu supernaturalis ab intellectu. Hoc secundum (ex quo quid ad primum dicendum sit, venari debet) inde liquet, quod intellectus infuse contemplans vivit vita supernaturali; meretur praemium supernaturale et tale praemium, quale excellentissimo illi actui correspondet; differt formaliter et expressive a seipso prout naturaliter contemplanti. Quae omnia et alia quae adduci poterant, verificari nequeunt quin contemplatio, ut supernaturalis, sit ab intellectu. Et sane, cum intellectus non differat, nec mereatur, nec vivat per contemplationem ab alio causatam, fit consequens quod nec supernaturaliter vivere queat, nec differre, nec mereri, nisi per supernaturalitatem a seipso productam.

103. Insurges: Ex quo intellectus producat contemplationem supernaturalem, vivit per illam. Sed ut producat contemplationem supernaturalem, non requiritur quod illam sub conceptu supernaturalitatis producat. Ergo ruit data solutio. Dissidium in sola minori est, quae probatur: Ut intellectus producat entitatem contemplationis, non requiritur quod illam producat sub ratione entitatis: quippe ratio entis, utpote communissima, non correspondet agenti secundo, sed primo. Ergo ut producat contemplationem supernaturalem, non requiritur quod eam sub conceptu supernaturalitatis producat.

Expenditur haec ratio et urgetur sic: Etenim intellectus producens entitatem contemplationis vivit per illam, quin sub ratione entis illam contemplationem causet. Ergo similiter producens contemplationem supernaturalem vivit vita supernaturali, quin illam causet sub conceptu supernaturalitatis.

Respondetur huic instantiae primo, concessa maiori, negando minorem. Ad probationem negetur consequentia. Discrimen offert probatio inserta in antecedenti. Ratio entis nullius agentis secundi effectus est, sed correspondet primo agenti; unde nil mirum quod agens secundum sit proprie causa alicuius effectus, quin illum sub conceptu entis causet. Ratio supernaturalitatis non est sic, sed correspondet agenti secundo supernaturaliter operanti; atque ideo si agens secundum non causat effectum supernaturalem sub conceptu supernaturalitatis, nec tale agens erit formaliter agens supernaturale, nec vivet in actu secundo vita formaliter supernaturali. Cum autem intellectus infuse contemplans sit agens formaliter supernaturale et vivat vita formaliter supernaturali, non potest non elicere contemplationem infusam sub conceptu supernaturalis. Per quod patet ad urgentiam.

Respondetur secundo negando similiter minorem. Ad probationem distinguo antecedens: *quod illam producat* ut causa principalis, concedo; instrumentalis, nego antecedens. Producens effectum principaliter, etiam producit ipsum sub ratione entis, non tamen producit agens secundum principaliter rationem entis, sed instrumentaliter. Ex quo infertur quod si intellectus creatus debet causare rationem entis repertam in contemplatione, etiam debet causare supernaturalitatem ipsius. Cum differentia assignata. Videlicet, quod rationem entis, quia est conceptus proprie correspondens primo agenti, causat instrumentaliter, ut docent nostri Complutenses, *De generatione,* disp. 15, quaest. 5 (58); rationem

(58) i. e. COMPLUT. ABBREV.; Lugduni, 1670, t. III, pp. 373b-383a.

vero supernaturalitatis causat principaliter.

104. Replicabis: Intellectus creatus est aeque impotens ad producendam rationem entis in contemplatione ac ad causandam supernaturalitatem contemplationis infusae. Ergo vel nullam, vel utramque principaliter causat. Consequentia bona est; et antecedens liquet: quia ad productionem utriusque indiget elevatione.

Respondetur distinguendo antecedens: *aeque impotens* ex propriis, concedo; ex infusis, nego antecedens. Intellectus, si propriae ipsius vires considerentur, aeque impotens est ad utrumque illum effectum: quia sicut eget elevatione ab agente principali ut ad conceptum entis instrumentaliter concurrat modo quo laudati Patres Complutenses (59) docent, sic eget elevatione a Deo auctore gratiae ut eliciat contemplationem infusam. Recepta autem elevatione, non potest concurrere ad rationem entis inventam in contemplatione nisi instrumentaliter, nec potest non influere principaliter in supernaturalitatem contemplationis infusae. Unde impotentia quam habet ex se intellectus ad contemplandum, potius quam impotentia dicenda est improportio; incapacitas vero quam dicit ex se ad causandam rationem entis principaliter, vere impotentia est. Cuius doctrinae radix ea est: quod supernaturalitas est quaedam ratio particularis entis lineae supernaturalis. Quocirca nullum adest inconveniens in eo quod agens secundum supernaturale illam principaliter causet. Conceptus vero entis est ratio universalissima exposcens in virtute productiva infinitatem, eoque Deo soli ut principali agenti correspondet. Unde cum virtus nulla adsit potens elevare agens secundum ad hoc quod sit primum agens et infinitum, idcirco elevatio quam a primo agente habet ut concurrat ad rationem entis, nequit illud constituere in linea agentis principalis.

105. Arguitur *quarto:* A concursu extrinseco Dei fit intellectus potens ad causandum quod prius non poterat. Ergo poterit infuse contemplari per extrinsecam Dei assistentiam. Consequentia liquet: eo enim diximus quod non potest, quia nihil intrinsecum recipiat. Et antecedens probatur: intellectus cum extrinseca assistentia Dei maiorem virtutem haberet quam sine illa; ergo.

Confirmatur : Intellectus cum habitu infuso est supernaturalis solummodo accidentaliter, et sic elicit contemplationem supernaturalem essentialiter. Sed per extrinsecam Dei assistentiam fieret accidentaliter supernaturalis. Ergo posset influere in eandem contemplationem.

Respondetur argumento negando antecedens. Ad probationem distinguitur antecedens: *virtutem* extrinsece, concedo; intrinsece, nego antecedens. Assistentia extrinseca omnipotentiae solum arguit maiorem virtutem extrinsecam, quae, ut constat ex dictis, sufficiens non est ut ea intellectus supernaturaliter contemplari queat.

Dices: Non potens portare maius pondus quam ut duo, per extrinsecam assistentiam alterius advenientis portat duplicatum pondus. Ergo extrinseca assistentia sufficiens est ut virtus elevetur. — Respondetur negando antecedens. Nullam enim virtutem recipit unus e duobus lapidem portantibus per adventum alterius, nec unus in alium agit, sed uterque in lapidem, cuius pondus, etsi superet vires utriusque seorsim sumpti, ab illis tamen ut simul concurrentibus aut aequatur, aut exceditur. Et ratio huius ea est: quod portatio totius lapidis non est effectus uniuscuiusque. Unde nullus in particulari illum totum portat, sed uterque; non secus, re bene inspecta, quam si divisi lapidis partem unusquisque portaret. In nostro casu intellectus elevatur ut totam contemplationem eliciat; et quia ad hoc vires nativas ipsius non sufficiunt, debet illas aliunde intrinsece habere. Quocirca non ab extrinseca

(59) l. c.

omnipotentiae assistentia, sed debet a qualitate intrinseca confortari.

Ad confirmationem dicas: intellectum creatum non esse quidem essentialiter supernaturalem, sed per accidens, hoc est, per aliud a se. Ceterum hoc aliud non est extrinsecum intellectui, sed intrinsecum; nec aliter posset ab illo elevari, ut saepissime dictum est. Intellectus autem sic confortatus, licet non sit essentialiter supernaturalis, elicit contemplationem essentialiter supernaturalem: quia haec, ut vidimus quaestione praecedenti, sequitur conditionem principii proximi. Unde cum habitus, qui est principium proximum totaque ratio agendi contemplationem infusam, sit essentialiter supernaturalis, idcirco est et essentialiter supernaturalis contemplatio inde proveniens.

QUAESTIO QUINTA

Utrum in exercitio theologiae mysticae queat intellectus intelligere per contemplationem a Deo productam et ei ab ipso infusam?

Vidimus quaest. 3 et 4 non posse mysticam theologiam exerceri sine receptione alicuius intrinseci facultatem contemplatricem elevantis. Superest examinandum an actus in quo exercitium mysticae theologiae consistit, necessario debeat elici a potentia contemplante; an vero queat, de posse Dei absoluto, ab ipso Deo produci sicque productus infundi intellectui, hoc mere passive se habente, ut medio illo actu sibi infuso contempletur. Ubi observare debes quaesitum praesens diversissimum esse ab eo quod iam determinavimus in quaestione secunda huius disputationis; ibi enim inquiritur num anima in exercitio theologiae mysticae mere passive se habeat, ita ut nihil agat aut per contemplationem a se elicitam, aut per contemplationem aliunde habitam. Resolutio negativa fuit quoad primam partem, videlicet quoad contemplationem a se elicitam. De secundo nihil tunc egimus et hoc est quod modo disputamus. An scilicet in exercitio theologiae mysticae possit intellectus creatus contemplari contemplatione a se non producta, sed a Deo sibi indita?

§. I. Sententiis relatis, vera eligitur.

106. Guadalupe in sua *Mystica Theologia,* tract. I, cap. 10 (1), tenet affirmativam sententiam. In favorem huius sententiae allegat Scotum et utrumque Dionysium Areopagitam et Cartusianum; immerito tamen, ut ex progressu constabit. De Scoto (2) autem fatemur in illa fuisse sententia, quam etiam sustinet Ockam in IV *Sent.,* quaest. 12, art. 2, ad 2 (3). Ab illis parum distat Durandus in III *Sent.,* dist. 14, quaest. 1, memb. 9 (4). Quibus accenseri possunt nonnulli relati a Capreolo in II *Sent.,* dist. 3, quaest. 2, art. 3, ad 10 contra primam conclusionem (5); et in III *Sent.,* dist. 14, quaest. 1 (6). Sententia huic extreme opposita est Angelici Praeceptoris, I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 2 et 3; et II^{a} II^{ae}, quaest. 23, art. 2; et I^{a} part., quaest. 12, art. 5; et *Disputata de caritate,* art. 1 (7); et aliis in locis. Sanctum Doctorem sequuntur unanimi consensu eius discipuli et plures alii, quos proinde non allegamus. Cum quibus

(1) GUADALUPE (Andreas de —), O. Min., *Mystica Theologia supernaturalis infusa, ex sacra Pagina, D. Dionysio Areopagita, D. Bonaventura, aliisque SS. PP. et Doctoribus compacta,* tract. I, cap. 20; Matriti, 1665, pp. 21^{b}-23^{a}.

(2) IV *Sent.,* dist. 49, quaest. 11, num. 9 sqq., litter. f sqq.; ed. Vivès, t. XXI, pp. 418^{a} sqq.

(3) OCKAM (Gulielmus de —), *Super quattuor libros Sententiarum Annotationes,* Lugduni, MCCCCXCV, (sine paginatione).

(4) Lugduni, 1563, fol. 204^{c}.

(5) Turonibus, 1900-1908, t. III, pp. 284^{a} sqq.

(6) art. 2; ed. cit., t. V, pp. 176^{a} sqq.

(7) Ed. Vivès, t. XIV, pp. 229^{a}-234^{b}.

107. Sit nostra conclusio: *Implicat intellectum in exercitio mysticae theologiae contemplari contemplatione a se non producta.* Probatur primo conclusio ratione eruta ex D. Thomae locis citatis ex *Disputata de caritate* et ex IIª IIᵃᵉ. Repugnat quod voluntas diligat per volitionem a se non elicitam. Ergo et quod intellectus contempletur per actum non a se, sed a Deo productum. Consequentiam suadet paritas. Id enim ipsum quod habet voluntas relate ad volitionem, habet relate ad intellectionem intellectus. Et antecedens est D. Thomae locis modo exhibitis; ubi et praesertim IIª IIᵃᵉ illud suadet referens quandam positionem, quam ut ab inconvenienti impugnet, sic procedit (8): *Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium; quod implicat contradictionem: cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis.* Sed implicat actus voluntatis, quin importet id quod est *de sui ratione.* Ergo implicat actus voluntatis qui non sit a voluntate per illum diligente.

Confirmatur haec ratio: De ratione intellectionis per quam intellectus creatus intelligit, est quod sit actus ipsius. Atqui intellectio a Deo producta non esset actus intellectus creati. Ergo per illam intelligere non valeret. Maior liquet a paritate voluntatis, de qua modo audivimus a D. Thoma quod eius volitio dicit ex sua ratione quod sit actus ipsius. Minor vero probatur primo: quia absolute loquendo eius est actus a quo producitur; ergo eius a quo non producitur, non est. Probatur secundo: ideo volitio est actus voluntatis et non intellectus, quia non producitur ab intellectu, sed a voluntate; at contemplatio de qua loquimur, non produceretur ab intellectu, sed a Deo; ergo non esset actus intellectus.

108 (9). Contra hoc tamen dices primo: volitionem non esse actum intellectus, quia nec illam producit, nec per illam intelligit; per contemplationem autem a Deo productam intelligeret intellectus. Quod satis superque est, ut dicatur actus eius. Unde paritas facta non tenet.

Dices secundo: Contemplatio illa a Deo producta reciperetur in intellectu creato et non volitio similiter producta a Deo. Sed hoc sufficit ut contemplatio et non volitio dicatur actus intellectus. Ergo. Maior supponitur vera et minor pro secunda parte liquet: quia inter subiectum et actum debet dari aliqua proportio, quae inter volitionem et intellectum non adest, ut hic illius sit susceptivus. Pro prima autem parte, in qua est difficultas, probatur eadem minor: Sicut contemplatio producta a Deo foret productive extrinseca intellectui creato, sic et habitus infusus contemplationis; sed hic per hoc quod intrinsece recipiatur in intellectu, fit habitus eius; ergo et illa per hoc quod in intellectu reciperetur, fieret actus intellectus.

Dices tertio: Contemplatio producta a Deo diceret munus effectus et munus exercitii. Sed Deo corresponderet ut effectus. Ergo intellectui creato corresponderet ut exercitium. Ergo per illam potest contemplari. Ergo haec est actus intellectus.

Ad primum respondetur: hoc esse quod negamus. Videlicet, quod per intellectionem a Deo productam posset intellectus contemplari. Unde si intellectus creatus nec produceret, nec intelligeret per illam contemplationem, eodem modo esset suus actus ac volitio. — Ad secundum respondetur, concessa maiori, negando minorem. Ad probationem pro prima parte, concessis praemissis, negatur consequentia. Discrimen est: quod habitus non petit egredi a potentia cuius est habitus, nec tale indicat habitus definitio; actio autem non solum dicit munus inhaerendi commune cuique accidenti, sed etiam dicit munus *ab* sibi peculiarissimum. Quod in actione immanenti praecipue verum est: quandoquidem actio haec in eodem a quo elicitur, recipitur, ut tenet receptissima metaphysicorum doctrina. Unde si illa contemplatio quae a Deo

(8) IIª IIᵃᵉ, quaest. 23, art. 2, corp.

(9) In ed. 1730 legitur: « *107* » pro « *108* ».

producta supponitur, recipitur in intellectu creato, ab eo etiam producitur; vel corruet illud metaphysicorum principium, quod respicit ipsam naturam actionis, quae invariabilis est per ordinem ad quodcumque posse. Et est seria observatione dignissimum quod est minus indispensabilis inhaerentia actionis immanentis in suo principio quam quod ab illo egrediatur: quandoquidem quod egrediatur ab illo, est ipsi proprium: quia immanens et quia actio. At quod in illo subiectetur, non habet nisi prout immanens: actio quippe transiens subiectatur in passo.

Ex quo in favorem nostri asserti et maiorem confutationem oppositi sic disputo primo: Quamquam actio transiens recipiatur in passo, non est actio eius. Ergo quamquam contemplatio a Deo producta reciperetur in intellectu creato, non esset eius actio. Ergo nequiret media illa contemplari. Secunda consequentia ex prima liquet. Quandoquidem intellectus nequit contemplari, nisi per contemplationem, quae actus illius est, ut ostensum est. Prima consequentia a paritate constat. Si namque actio transiens recepta in passo non est actio passi, eo quod non est ab eo, sed in eo; ergo nec intellectus creatus posset contemplatione a Deo producta contemplari, cum illa, etsi esset in intellectu, ab eo non esset.

Disputo secundo: Implicat intellectum creatum contemplari per contemplationem ab ipso elicitam et in alio receptam. Ergo implicat quod contempletur per contemplationem in se receptam et ab alio productam. Ergo et quod sit actio eius. Patet ista: quia contemplatio qua intellectus contemplari nequit, actio eius non est. Prima consequentia constat: quia sicut contemplatio, prout immanens, dicit recipi in suo principio, sic prout actio petit ab illo esse; unde si, deficiente inhaerentia in intellectu, nec esset actio intellectus, nec hic per illam contemplaretur, potiori titulo deficiente *ab:* cum hoc adeo intime et ex diversis capitibus conveniat contemplationi. Antecedens videtur notum ex ipsis terminis. Est enim prorsus repugnans quod intellectus unius contemplari queat per contemplationem inhaerentem alii.

Ex quibus ad tertium negetur maior. Illa siquidem contemplatio, quamquam a Deo produceretur, nullius foret exercitium. Non Dei, ut supponitur; sed nec intellectus creati, quia ab illo non esset.

109. Replicabis: Potest intellectus creatus produci a solo Deo et animae infundi. Atqui per intellectum illum a Deo infusum anima contemplari posset tanquam per sui proximam facultatem. Ergo similiter de contemplatione.

Respondetur, omissis praemissis, negando consequentiam: quia licet anima per absolutam potentiam crearetur sine intellectu, nunquam tamen creari posset sine exigentia ad illum habendum. Ex quo provenit quod a quocumque satietur indigentia haec, sive a generante, sive a Deo, ex quo anima intellectum habeat, a quocumque illum habeat, redditur proxime idonea ad intelligendum. Sicut ob mutuam propensionem quam anima et materia dicunt, ex quo illarum unio ponitur, a quocumque ponatur, sive a Deo creante, sive ab homine generante, sive ab ipso Deo miraculose extrema iam per mortem soluta reuniente, extemplo materia recipit formam formaque informat materiam. At relate ad intellectionem hoc non datur: quia ad illam nulla exigentia praesupponitur ex parte intellectus. Unde si infunderetur a Deo intellectui, cum exigentiam ad illam ex parte intellectus non supponeret, reciperetur in eo velut accidens quoddam.

Omisimus praemissas: quia non desunt auctores, et quidem gravis notae, negantes posse Deum producere intellectum separatum ab anima: quia coniunctio cum illa est adeo essentialis, ut suppleri nequeat. Unde vel non producetur intellectus, vel si producitur, debet esse coniunctus suo radicali principio. Independenter tamen ab hoc principio respondimus, nolentes speciali dictamini solutionem communissimam alligare. Sicut et ob eandem rationem permisimus

actum contemplationis posse a solo Deo produci. Quod quidem non est verum: quia Deus nequit se solo causare actus a causis secundis essentialiter dependentes; nequit enim, manentibus ipsis, rerum essentia variari. Quocirca cum dentur plures actus qui essentialiter dicunt influxum causae secundae, uti sunt augmentatio, nutritio et alii, de quorum numero sunt volitio et contemplatio, idcirco non potest contemplatio dari sine intellectus influxu. Haec tamen quamvis ita sint, de quo videri possunt nostri Complutenses, II *Physic.*, disp. 10, num. 29 (10), permisimus illam actionem a solo Deo causari posse; quod, tametsi ita eveniret, nostram tamen resolutionem non infringeret: quandoquidem tunc casus neutiquam per illam contemplationem intellectus noster contemplaretur, ut dictum est.

110. Instas: Datur actio vitalis, quam ab extrinseco habet, qui per illam movetur. Ergo per contemplationem a Deo productam poterit intellectus contemplari. Probatur antecedens: caput D. Pauli amputatum ter saltavit, invocans in singulis saltibus sacratissimum Nomen Iesu; sed illi saltus et trina illa invocatio actiones vitales fuere, in quas ab intrinseco influere non poterat sanctissimum illud caput iam exanime; ergo.

Nec dicas cum nostris Complutensibus, *De anima,* disp. 4, num. 28 (11), actiones illas fuisse miraculosas effectusque divinae virtutis. Nam contra est primo: quod etiam corpora aliorum iugulatorum, adhuc irrationabilium, moventur, in quibus vanus est recursus ad miracula; ergo solutio data non tenet. — Contra secundo et praecipue: quia si divina virtute potest illud fieri, pariter, eadem divina virtute interveniente, poterit intellectus moveri ad contemplandum obiectum per intellectionem sibi inditam ab intrinseco.

Respondetur negando antecedens. Illae enim actiones non sunt vitales, sed effectus agentis extrinseci vel naturaliter, vel supernaturaliter operantis. Primo modo moventur capita corporaque iugulatorum, quae virtute spirituum immissorum a natura effectum abscisionis impedire satagente, etiam separata moventur. Secundo modo motus fuit D. Paulus eiusque filius, nostrae theologiae mysticae Princeps, D. Dionysius, quorum mirabiles motus verbaque non ab ipsis fuere, sed a Deo ministerio angelorum eos movente et verba illa efformante, sicut cum per aliquam imaginem loquitur. Unde et verissima est nostrorum Complutensium doctrina; et nunquam invenietur actio vitalis quae non sit a principio se movente per illam. Corpora quippe trunca et ab eis amputata capita non sunt se moventia, sed mota.

111. Probatur secundo assertio discursu multoties tam in hac quam in praecedentibus quaestionibus insinuato, sub hac tamen forma expenso: Intellectus supernaturaliter contemplans vivit in actu secundo per contemplationem, quam habet. Ergo omnino implicat quod ea contemplatio non sit ab eo elicita. Antecedens certum est; et consequentia probatur: implicat omnino quod quis vivat in actu secundo et quod non moveatur a se; sed implicat quod moveatur a se per actum a se non elicitum; ergo. Maior continet ipsam definitionem vitae, cuius officium est moveri a se. Minor vero probatur primo: moveri a se contraponitur cum moveri ab alio; sed moveri ab alio est moveri per actionem a se non elicitam; ergo moveri a se est moveri per actionem productam a se. — Secundo probatur minor: si moveri a se non esset moveri per actionem a se elicitam, idem prorsus foret moveri a se et moveri ab alio; hoc implicat; ergo. Probatur maior: quia in hoc quod est moveri non differunt: siquidem utrobique datur suum moveri seu sua actio; sed ex quo conveniant in *moveri,*

(10) COMPLUT. ABBREV., II *Physic.*, disp. 10, quaest. 4, num. 29; Lugduni, 1670, t. II, pp. 179ª-180ᵇ.

(11) COMPLUT. ABBREV.; Lugduni, 1670, t. IV, p. 58ª.

non restat in quo discriminentur nisi in eo quod unum *moveri* sit ab alio et aliud a se; ergo. — Probatur tertio illa minor: implicat moveri sine motu seu actione; ergo et moveri a se sine actione a se. Antecedens est per se notum; et consequentia probatur: tum quia alias nil adderet moveri a se supra moveri absolute; tum etiam, quia sicut moveri respicit ut proprium subiectum mobile absolute, ita moveri a se respicit mobile a se; atqui omnino repugnat moveri absolute sine actione a movente orta et mobile absolute respiciente; ergo implicat moveri a se sine actione a se habita et ipsum illam habens ut mobile proprium respiciente.

112. Confirmatur primo: Implicat quod vivens non differat a non vivente; sed si vivens posset moveri per actionem a se non elicitam, periret differentia inter viventia et non viventia; ergo vivens non potest vivere nisi per actionem a se productam. Probatur minor: Discrimen inter viventia et non viventia consistit in eo quod vivens habet perfectionem in se et a se, non vivens vero, licet illam habeat in se, non tamen habet illam a se, sed ab extrinseco. Sed si vivens viveret per actionem a se non elicitam, licet haberet perfectionem in se, non haberet illam a se, sed ab extrinseco. Ergo.

113. Confirmatur secundo : Repugnat vivere vita vegetativa, sensitiva et locomotiva sine actione elicita a principio vivente. Ergo repugnat vivere vita intellectiva per actionem aliunde habitam. Ergo et quod intellectus infuse contemplans vivat per contemplationem ab alio productam. Secunda consequentia bona est; et antecedens non negatur ab adversariis. Consequentia autem prima sic primo probatur: Quod repugnet vivere vita vegetativa, sensitiva, etc. per actionem ab extrinseco impressam, provenit non ex conceptu peculiari vitae vegetativae, etc., sed ex conceptu communi vitae. Ergo debet reperiri ubicumque vita reperitur. — Ergo convenit viventi vita intellectiva. — Probatur secundo: In vita intellectiva, utpote perfectiori, perfectius invenitur quod perfectionis est in conceptu communi vitae. Sed de conceptu communi vitae est quod sit per actionem productam a vivente. Ergo hoc perfectius reperitur in vita intellectiva.

114. Dices contra immediate dicta : esse manifesta discrimina inter actionem vitalem vegetativam, sensitivam et locomotivam ex una parte et intellectivam ex alia. Primum est: quod vivens vita vegetativa, v. c., vivit per illam actionem; unde debet esse ab ipso elicita. Vivens vero vita intellectiva non constituitur vivens per intellectionem, sed per terminum ab ipsa productum; quiaque non repugnat Deum terminum illum producere, idcirco non repugnat quod reddatur vivens, quin active concurrat. — Secundum discrimen est: quod vita vegetativa est talis per respectum principii productivi, a quo habet esse; unde sine huius influxu prorsus implicat. Vita autem intellectiva non consistit in ratione principii productivi, sed solum in ratione principii intellectivi potentis intellectualiter tendere in obiectum, cum quo identificetur; atque adeo non vivit per ipsam intellectionem.

Non nemo haec assignans discrimina, sicut nobilissimam partem philosophiae evertit, ita non satis sibi constat. Si enim in primo discrimine asserit intelligentem non vivere per intellectionem, sed per terminum ab ipsa productum, cur in secundo discrimine huius productionis non meminit, immo illam excludit? Respondetur ergo, quod primum discrimen est egregia petitio principii. Si namque vivere vita vegetativa consistit in actione ipsa, cur vivere vita intellectiva non in ipsa intellectiva operatione consistet? Utraque est principii activi exercitium et utraque habet terminum productum. Immo actio vitalis vegetativa essentialiter producit terminum; quod intellectivae non convenit: quandoquidem datur interdum intellectio perfectissima quae terminum non producit, ut modo suppono

ex I[a] part., quaest. 12, art. 2. Unde repugnat quod terminus productus sit id quo necessario vivit contemplans: cum vivat in actu secundo semper quod contemplatur et quandoque non habeat terminum. In vivente autem vita vegetativa hac ex parte inconveniens non adest ut diceretur termino a se producto vivere; cum essentialiter dicat termini productionem. Et sane cum, ut dictum est, non semper quod vivens vita intellectuali contemplatur, terminum producat; dum contemplatur sine termini productione, per quid vivit? Maneat ergo ipsam contemplationem esse contemplanti suum actuale vivere, sicut et actio vegetativa est sui principii vivere actuale.

Secundum discrimen est prorsus impertinens: quia sive contemplatio producat terminum, sive non, semper tamen est actualis tendentia qua contemplans ducitur in obiectum. Unde si hanc tendentiam non causat, non habebit illam a se, sed ab alio; atque ideo vivens non erit, ut ex dictis patet.

§. II. Argumenta.

115. Praecitatus Guadalupe (12) arguit contra nostram assertionem *primo* sic ex D. Dionysio, cap. 2 *De Divinis Nominibus* (13), ubi de praeceptore suo sanctissimo Hierothaeo inquit: quod erat caelestibus notitiis apprime instructus, *non discendo tantum* (14), *verum etiam divina patiendo assecutus, nec non eorum (si dictu fas sit) compassione ad illam, quae doceri nequit fidem mysticam, atque unionem informatus.* Haec Areopagitae verba sic scholiat S. Maximus (15): *Ipsum divina passum ait, ut qui non doctrinaliter per sermonem doctrinam eorum* (theologorum) *hauserit, sed divina illustratione expressam, et veluti insignitam in mente supernaturalem habeat cognitionem. Istiusmodi autem rerum divinarum eruditionem compassionem appellavit.* Consonat Cartusianus, ibi, art. 2 (16) dicens: *Non solum discens, idest, non solum informationem nudam, et informem accipiens, sed et affectus divina, idest, circa divina accensus, et eadem dulciter gustans: et ita in hac inspiratione, et informatione magis se habens passive, quam active.* Similia docet capite sequenti Areopagita; et similia in eius declarationem sequenti articulo Cartusianus (17).

Ex quibus sic arguit Guadalupe (18): Eruditio qua divinus Hierothaeus imbutus dicitur, *compassio* appellatur; ergo non dicit actionem ex parte intellectus. Ergo hic mere passive se habet. — Rursus (19): Datis verbis Dionysii constat divinum Hierothaeum passive se habuisse in exercitio theologiae mysticae. Ergo sic se habuisse credere debemus. Patet ista: quia doctorum verba in sensu proprio capienda sunt, dummodo ex eorundem acceptione in sensu proprio nullum sequatur inconveniens; at ex quo in sensu proprio accipiantur verba illa, nullum sequitur inconveniens; ergo.

Sic argumentatur Guadalupe, cui etsi omnia quae dicit concedamus, nihil contra nos nec in sui favorem fecisse fateri debet. Quaesitum nostrum et suum ibi est: num per contemplationem a Deo productam et intellectui creato impressam queat iste contemplari? Huic quaesito respondet affirmative; quam resolutionem praeiactis probat. In quibus nec

(12) *Mystica Theologia supernaturalis infusa*, tract. I, cap. 10, §. *Consonat;* Matriti, 1665, p. 22[b]

(13) §. 9; iuxta versionem Corderii, Migne, P. G., t. 3, col. 647; text. graec., *ib.*, col. 648.

(14) In ed. 1730 legitur: « *tamen* » pro « *tantum* ». Tum apud Guadalupe, tum apud Corderium legitur « *tantum* ».

(15) *Scholia in librum De Divinis Nominibus*, cap. 2, §. 9; Migne, P. G., t. 3, col. 227: *Dixit ipsum passum divina, quasi dicat eum non disciplina per sermonem horum assecutum doctrinam; sed divina illustratione impressam et veluti insignitam in mente supernaturalem habuisse cognitionem, talemque divinorum institutionem compassionem vocavit, seu consensionem.*

(16) Sic in ed. 1730; requiritur: *Commentaria in librum De Divinis Nominibus*, cap. 2, art. 19; *Opera omnia*, ed. crit., t. XVI, p. 68[b].

(17) Cf. GUADALUPE, l. c., pp. 22[b]-23[a].

(18) l. c., §. *Consonat*, p. 22[b].

(19) l. c., §. *Dionysius Carthusianus*, p. 23[a].

umbra est illius contemplationis productae a Deo; sed solum dicitur Hierothaeum divina passum fuisse in mysticae theologiae exercitio. Quocirca datae auctoritates potius quam contra praesens assertum, contra statutum quaestione secunda huius disputationis afferendae erant. Sed nec illud assertum impugnant. Ex ibi enim dictis liquido earum sensus constat, qui etiam ex multoties in hoc *Cursu* stabilitis dicendisque infra amplius constabit. Unde pro controversia praesenti impertinens omnino fuit eas auctoritates afferre; quarum legitimus sensus (pro iis assertionibus in quibus explicari debeant) sine olei dispendio patet ex sola illa Areopagitae parenthesi *si dictu fas sit.* Vel, ut legit Ambrosius Florentinus (20): *Si dici liceat,* aut, ut Marsilius Ficinus (21): *Si modo ita loqui licet.* Frequentissime enim, explicationis gratia, ea parenthesi expressa dicimus, quae sine illa neutiquam diceremus. Hac loquendi formula usus est ibi Dionysius, ut affluentiam caelestium gratiarum suo sanctissimo praeceptori infusarum ostenderet. Et hoc nullatenus negamus. Fatemur enim animam caelestium divitiarum infusione ditari darique contemplationem infusam. Quod et nihil aliud inferre licet ex testimoniis allegatis.

116. Arguit *secundo* (22): Contemplatio non est de genere actionis, sed qualitas, ut tomo praecedenti statuimus. Ergo est indistincta a verbo mentali. Ergo potest Deus hanc qualitatem producere illamque intellectui infundere, ut contempletur. Primam consequentiam ut indubitatam supponit; probatque secundam: eo enim non posset Deus hoc facere, quia contemplatio esset actio ab intellectu procedens; hoc non; ergo. Probat minorem: postquam producitur verbum, manet intellectus contemplando; sed iam periit actio intellectus: quia haec est via quae, termino adveniente, finitur; ergo.

Confirmat primo (23): Contemplari nihil aliud est quam recipere contemplationem. Ergo intellectus creatus potest contemplari per contemplationem a Deo productam. Antecedens probat ex Philosopho, II et III *De anima* (24), dicente: *Intelligere est quoddam pati.*

Confirmat secundo (25): agere et operari differunt per hoc quod agere dicit efficientiam agentis; operari vero dicit perceptionem obiecti in verbo repraesentati; quae perceptio nihil aliud est quam quoddam tendere in obiectum; quae tendentia, atque adeo operatio, pertinet ad genus causae formalis. Ergo licet intellectus non possit agere per actionem a se non elicitam, potest tamen operari.

Haec non admodum clara selegimus, ad quae et primo ad argumentum respondemus concedendo antecedens et, omisso primo consequenti, negando secundam consequentiam. Ad probationem negetur minor. Et minor probationis concedatur de intellectione ut dictio est, negetur vero de ipsa ut est contemplatio. Haec enim nec est via ad terminum, nec cessat adveniente termino, nec est propter terminum, quin potius terminus est propter ipsam contemplationem. Unde sicut in sententia opposita nequit intellectus dicere per dictionem a Deo productam, sic et propter eandem rationem non potest contemplari nisi per contemplationem quam vitaliter eliciat. Omisimus primum consequens: quia licet prorsus falsum sit quod intellectio non distinguatur a verbo, sine hoc recursu respondimus, ut sic locum posset argumentum habere et clarius eius futilitas monstraretur. Casu tamen quod contemplatio a verbo non distingueretur, nec natura divina posset gerere munus verbi relate ad beatum contemplantem, nec intellectus valeret contemplari sine verbo a se producto. Sicque tacitam obiectio-

(20) *Opera omnia Dionysii Areopagitae, De Div. Nomin.*, cap. 2; ed. 1502 et 1503, t. II, part. I, fol. 52*v*, *b*.

(21) *Ib.*, ed. 1502 et 1503, t. II, part. II, fol. 20*v*, *b*.

(22) GUADALUPE, *Mystica Theologia supernaturalis infusa,* tract. I, cap. 10, §. *Adhaerentes;* Matriti, 1665, pp. 21^{b}-22^{a}.

(23) *Ib.*, §. *Secundum principium,* p. 22^{a}.

(24) *De anima,* lib. III, cap. 4, num. 9; Didot, t. III, p. 468; Bekk., 429^{b}, 22-26.

(25) Ib., §. *Secundum principium,* p. 22^{a}.

nem quae ex illo consequenti omisso consurgere poterat, praeoccupamus.

Ad primam confirmationem negetur antecedens, quod ex inducta auctoritate Philosophi haud probatur; et ly *quoddam* quo Aristoteles usus est, perspicue ostendit non esse de mente ipsius quod intellectus solummodo recipiat. Illa ergo phrasi docet quod verissimum est. Videlicet intellectum esse potentiam passivam, uti ex ipso diximus quaest. 3; esse puram potentiam in ordine intelligibili; atque adeo pati debere recipiendo speciem ab obiecto, qua imbutus active sese explicat. Et quamquam contemplatio et etiam dictio non dicantur actiones, sed operationes, per hoc non excluditur quod sint influxus activi intellectus vel producentis verbum, vel ipsum iam productum aut aliunde sibi unitum contemplantis. Sed solum datur intelligi quod intellectio nec sub munere dictionis, nec sub contemplationis munere est actus imperfecti aut de praedicamento actionis, sed quod est actus perfecti aut de genere qualitatis. Quod verum esse debet, etiamsi dictio et contemplatio supponantur ex aequo differentes, ut autumant doctores scotistae. Tunc enim etiam dicendum esset contemplationem esse actum perfecti seu operationem; quod, ut dictum est, non activitatem influxus, sed motus consortium negat. Per quod patet ad secundam confirmationem, et ad omnia quae obscure obiicit Guadalupe. Sequentibus argumentis clarissime manus et ictus ab ipsa eiaculati dignoscuntur.

117. Arguitur *tertio* ex D. Thoma, part. I, quaest. 34, art. 1, dicente: *Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur.* Ex quibus hoc argumentum conficitur: Contemplatio infusa non petit procedere ab intellectu. Ergo potest hic infuse contemplari, quin illam producat. Illatio tenet: eo enim dicimus non posse intellectum creatum contemplari per intellectionem a Deo productam, quia haec debet necessario oriri ab intellectu. Unde, ablata hac dependentia, corruit fundamentum nostrae assertionis. Antecedens autem probatur primo: quia sic expresse asseritur a laudato D. Thoma dicente intelligere seu intellectionem nullam rationem originis importare. Secundo probatur ex notissima illa theologorum sententia dividente intellectionem in dictionem et contemplationem, ex quibus dictio dicit productionem, quam non dicit contemplatio, sed quietam intelligentiam obiecti; ergo tenet antecedens.

Respondetur ad argumentum datae auctoritati innixum negando antecedens. Ad primam probationem dicas: D. Thomam iis verbis docere discrimen versans inter intellectionem sub munere dictionis et ipsam sub munere contemplationis. Quae munera differunt per hoc quod dictio dicit active originem, hoc est, dicit termini productionem. Contemplatio autem talem termini productionem non dicit: illa enim a termini productione abstrahit: quia totum ipsius negotium sistit consistitque in pacifica perceptione obiecti vel intellectui in ratione verbi copulati, vel per munus dictionis antecedenter producti. Unde nulla in ipsa contemplatione *ratio originis importatur.* Ceterum cum hoc stat quod tam ipsa quam dictio active producantur ab intellectu : hic enim per munus utrumque vivit, eoque movetur a se, ut supra dicebamus. Per quod patet ad secundam probationem, quae datam munerum distinctionem firmat. Addimus tamen quod licet contemplatio nullam productionem activam dicat, quia nihil producit, negari haud potest quod dicat productionem passivam, qua ipsa ab intellectu contemplante oritur. Videantur nostri Salmanticenses, tract. VI, disp. 1, dub. 3 (26); et tract. XXI, disp. 17, num. 15 (27).

118. Dices: Contemplatio est existentia ordinis intelligibilis. Ergo contemplatio

(26) t. III, pp. 30ª-51ᵇ.
(27) Tract. XXI, disp. 17, dub. 2, num. 15; t. XV, pp. 18ª-19ᵇ.

non solum non dicit productionem activam termini, verum nec productionem passivam sui. Antecedens est apud nos certissimum; et consequentia probatur: quia nemo producit existentiam per quam existit; ergo intellectus non influit active in contemplationem; subindeque nec ista dicit productionem passivam suiipsius.

Respondetur negando consequentiam. Ad probationem distinguo antecedens: *existentiam* simpliciter, concedo; secundum quid, nego antecedens. Existentia simpliciter talis est ea quae ad lineam entis spectat; per hanc habetur existere simpliciter tale; eoque a per ipsam existente produci nequit. Existentia ordinis intelligibilis est secundum quid talis. Unde nec per illam existit simpliciter intelligens, nec implicat, immo exigitur quod ab ipso producatur.

119. Verum ex his arguitur *quarto:* Contemplatio est existentia ordinis intelligibilis. Ergo potest Deus illam producere et intellectui creato infundere, ut per illam contempletur. Probatur consequentia primo: quia potest Deus reddere aliquem existentem simpliciter per existentiam propriae naturae extraneam, ut cernitur in sacrosancto Incarnationis mysterio; ergo poterit facere existentem secundum quid intellectum contemplantem per existentiam secundum quid ab ipso Deo infusam. — Secundo probatur: In sententia probabili ens rationis existit de facto per existentiam entis realis; ergo de possibili potest intellectus existere per existentiam a se non productam, sed aliunde infusam.

Respondetur negando consequentiam pro utraque parte, videlicet, quod possit Deus producere contemplationem, propter superius dicta. Et etiam si posset, negamus quod per illam posset intellectus existere: eo quod existentia ordinis intelligibilis est operatio vitalis et vita actualis intellectus. Unde indispensabiliter concursum activum ipsius intellectus exposcit, ut multoties dictum est dicemusque. Ad primam probationem, omisso antecedenti, negetur consequentia ob modo dicta: quia scilicet, existentia secundum quid seu contemplatio est actio vitalis et vita in actu secundo existentis. Quocirca nequit intellectus secundum quid existere nisi per existentiam quae ab ipso sit. Quod sufficit ut probatio illa conteratur. Aliunde autem dispellitur: quia ut aliqua existentia possit reddere existentem naturam extraneam, debet esse virtutis infinitae qua contineat perfectionem existentiae propriae naturae illius alienae quam redderet existentem. Quod nulli contemplationi a Deo productae aut producibili convenire potest. Unde ex hoc duplici capite deficit illatio facta. Existentia simpliciter, de qua loquitur antecedens, potest quidem terminare naturam alienam, si existentiae illius naturae propriae perfectionem contineat; sin minus, etiam si a Deo produci queat, non poterit in locum alterius existentiae subrogari.

Ad secundam probationem liquet ex dictis: Quia illa entis rationis existentia, sive sit realis, quod est falsum; sive sit rationis, quod est verum; non est operatio ipsius entis rationis, sed terminus per quem qualisqualis illa sua essentia terminatur; eoque etsi talis existentia asseratur realis, nihil contra nos infertur hac ex parte, licet ex aliis talis realis existentia repugnet enti rationis.

120. Arguitur *quinto:* Potest Deus intelligere per intellectionem a creatura productam. Ergo potest creatura intelligere per intellectionem a Deo infusam. Patet ista a paritate; et antecedens probatur: si Deus suo intellectui uniret intellectionem creatam, haec illum denominaret intelligentem; sed potest Deus sibi unire intellectionem creatam; ergo potest intelligere per intellectionem a creatura productam. Maior liquet: quia ad intelligendum nihil aliud exigitur praeter facultatem capacem intelligendi et intellectionem ei unitam, quae in dicto casu darentur, ut notum de se est. Probatur minor: quia Deus potest sibi immediate unire accidentia, ut docent nostri Salmanticenses, tract. XXI, disp. 9,

dub. 5, §. 2 (28); atqui intellectio a creatura producta est accidens; ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad probationem distinguitur maior: *intellectionem* ut ab ipso ortam, concedatur; ut ortam ab alio, negetur maior. Minori eadem distinctio applicetur. Itaque ad intelligendum, ultra intellectum sufficienter in actu primo constitutum et intellectionem, exigitur quod ea intellectio sit exercitium intellectus vitaliter se moventis ad illius contemplationis elicientiam et obiecti per ipsam attacti cognitionem. Quae munia implicat inveniri in contemplatione quae non profluat ab intellectu contemplante, ut dictum est; quocirca contemplatio quae non profluit ab intellectu, non potest ei pro obiecti perceptione deservire, quantumvis ipsi unita confingatur. Per quae patet ad ultimum syllogismum. Quae dicimus, etiam si verum foret quod Deus posset suo intellectui unire intellectionem creatam; quod tamen falsum est. Tum quia, ut supra diximus, implicat intellectionem a proprio subiecto separari. Tum quia, etiam si per possibile a proprio subiecto separaretur Deoque uniretur, uniretur ut accidens quoddam propter dicta.

121. Arguitur *sexto*: Ut intellectus creatus contempletur, non requiritur quod contemplationem quoad entitatem producat, sed sufficit quod illam quoad unionem causet, hoc est, quod producat unionem qua secum uniat illam contemplationem. Sed intellectionem a Deo productam potest intellectus creatus sibi unire. Ergo et per illam valet contemplari. Maior liquet exemplo animae rationalis, cuius entitatem non producit generans, sed unionem, media qua unione et materiae copulatur, et est principium activum operationum compositi. Sic ergo contemplationem supernaturalem a solo Deo causatam si intellectus sibi uniat, poterit illa constitui in esse actu intelligentis. Minor autem probatur primo exemplo apposito animae rationalis, quae quoad entitatem est a Deo et quoad unionem ab homine; et ut illa munia quae modo expressimus, habeat, sufficit quod homo illam materiae uniat. Ergo pariformiter de intellectione quoad unionem ab intellectu producta. Patet ista: quia sicut anima fit proprius actus materiae per unionem, sic et intellectio a Deo facta fieret proprius actus intellectus; subindeque non videtur remanere motivum ut negemus posse intellectum per illam vivere, se moveri ac denique contemplari. — Probatur secundo minor: Quia theologi negant huiuscemodi unionem inter intellectum humanum Christi Domini et intellectionem increatam, non quia, si semel unio illa celebraretur, non intelligeret per illam, sed ob inconvenientia quae faciunt illam unionem impossibilem. At haec inconvenientia cessant relate ad contemplationem creatam a Deo productam. Ergo. Probatur minor: Illa inconvenientia sunt: quod ex parte intellectus non datur principium operativum aeque perfectum cum intellectione increata; nec est excogitabilis modus quo illa unio fieret, an per inhaerentiam, an per informationem, an per identitatem. Sed intellectus creatus habitu infuso elevatus haberet principium aeque perfectum cum intellectione creata a Deo producta, insimulque inhaereret ipsi intellectui, utpote verum accidens. Ergo cessant illa omnia inconvenientia.

Hoc argumentum abundat obscuritate et improprietate, caretque difficultate. Breviter respondemus, praetermissa maiori, negando minorem, cuius prima probatio non premit. Uniens enim animam rationalem non unit illam sibi seu propriae materiae, sed unit materiae alterius; quod ut faciat, eget sane principio aeque perfecto ut principaliter uniat, videlicet anima rationali, qua constituitur activeque in unionem influit per causalitatem rigorose activam vitalemque. Hoc non potest facere intellectus: quia illam formam debet sibi unire; quod longe di-

(28) t. XIV, pp. 204ª-208ª.

versum est ab hoc quod est formam alteri copulare. Sed pergo. Si intellectus illam contemplationem sibi unit, ergo effective causat illam unionem. Patet: quia illa unio ab aliquo efficienti debet esse. Non est alius qui illam unionem efficiat, nisi intellectus, ut ipsum argumentum supponit liquetque; nam si a Deo effective esset, iam illam intellectionem non sibi propriam faceret intellectus. Subindeque contemplatio unita non uniretur intellectui nisi ut quoddam accidens, non autem ut exercitium propriaque vita intellectus. Deberet ergo illa unio effective esse ab intellectu. Si effective ab illo, ergo per actum ipsius. Si sic, ergo ille actus unitivus foret intellectio; iamque intellectus ante intellectionem intelligeret; iamque ad rationem formalem intelligendi daretur ratio formalis.

Haec, omissis pluribus, sunt inconvenientia quibus illa unio redditur impossibilis. Unde, quamquam theologis invisa sit unio intellectus hominis cum intellectione increata propter motiva quae offert secunda minoris probatio et illa inconvenientia utcumque superari possent relate ad contemplationem creatam, supersunt alia, quorum aliqua recensuimus, quae utramque contemplationem increatam et creatam pariter comprehendunt; nec illa a theologis praetermissa sunt, ut videre est apud nostros Salmanticenses, tract. XXI, disp. 17, num. 30 (29). Per quae ad totum argumentum satis superque patet.

122. Arguitur *septimo* et ultimo argumento quo fere omnia quae in tota quaestione dicta sunt, impugnantur: Potest contemplatio infusa esse vitalis quin procedat ab intellectu contemplante per illamque vivente. Ergo potest hic contemplari per contemplationem sibi a Deo infusam. Probatur antecedens primo: ex quo illa actio esset a potentia vitali et destinaretur ut esset exercitium potentiae vitalis, vitalitatem haberet; sed ex quo esset producta a Deo et uniretur intellectui, esset a potentia vitali et destinaretur ut esset exercitium potentiae vitalis; ergo. — Probatur secundo: motus cordis est vitalis; at motus cordis non est a principio intrinseco, sed a generante, ut modo ex philosophia suppono; ergo idem potest evenire de possibili infusae contemplationi. — Probatur tertio: prima operatio angeli fuit vitalis et meritoria; sed haec operatio fuit a principio extrinseco, scilicet a Deo; ergo. Probatur minor: ab illo fuit illa actio, in quod, si peccaminosa foret, refunderetur peccatum; sed principium in quod refunderetur, foret Deus; ergo.

Confirmatur : Sicut contemplatio in suo egredi exposcit influxum activum sui principii, sic principium proximum contemplationis dependet a principio radicali. Sed fides, quae est principium proximum contemplationis supernaturalis, datur in peccatore fideli sine gratia, quae est sui radicale principium. Ergo et contemplatio supernaturalis potest dari sine influxu sui principii proximi in ipsam.

Declaratur vis huius confirmationis: Sicut contemplatio infusa constituit potentiam viventem in actu secundo vita supernaturali, sic et habitus infusus constituit potentiam viventem in actu primo. Sed potest habitus infusus reddere viventem in actu primo potentiam quin in ipsum influat principium radicale. Ergo potest contemplatio dare vitam actualem ipsi potentiae quin profluat a principio proximo.

Respondetur argumento negando antecedens. Ad primam probationem distinguo maiorem: haberet ut *quod*, transeat; ut *quo*, nego maiorem. Si Deus posset se solo producere contemplationem creatam, quod iam negavimus, talis contemplatio, quamquam vitalitatem in se et ut *quod* haberet, quod negamus, tamen non posset esse id *quo* potentia viveret in

(29) Tract. XXI, disp. 17, dub. 3, num. 30; t. XV, pp. 33a-34a.

actu secundo ob rationes saepius inculcatas. Unde nec posset ea media intellectus contemplari.

123. Dices: Ex quo habitus supernaturalis producatur a Deo ut eo medio vivat in actu primo potentia, est vitalis ut *quo*. Ergo similiter ex quo producatur contemplatio infusa destinata ut ea media vivat in actu secundo potentia, erit vitalis ut *quo*.

Respondetur ex supra dictis negando consequentiam. Discrimen est: quod ut habitus sit vitalis, non requiritur quod conveniat potentiae ab intrinseco dimanative aut egressive, sed sat est quod sit ab intrinseco inhaesive: per hoc enim quod potentiam elevet et fortificet ad operationem supernaturalem, facit illam gaudere vitalitate supernaturali in actu primo. Et ad hoc nihil aliud est necessarium, nisi quod potentiae inhaereat. Contemplatio vero petit necessario egredi ab ipso principio per ipsam in actu secundo vivente et se movente. Unde non potest ab uno produci et alteri vitam impertire. Exemplum opportunum vel ipsa natura offert. Etenim homo, v. g., est vivens in actu primo radicali et proximo et etiam in actu secundo. In actu primo constituitur vivens per animam et per potentias, quas non a se, sed ab ipsum producente habet. In actu secundo vivit per operationem vitalem, quam non ab alio, sed a se habet. Hoc idem dicimus de homine supernaturaliter contemplante, addentes: quod sicut omnino est impossibile quod animam et potentias, quibus vivit in actu primo, habeat homo a se et non ab alio; sic etiam est impossibile quod operationem vitalem, qua in actu secundo vivit, habeat ab alio et non a se.

124. Ad secundam probationem antecedentis distinguitur maior: *vitalis* per modum proprietatis, concedo; per modum operationis, nego maiorem. Solutio est D. Thomae, *Opusc. XXXV De motu cordis* (30); et I^{a} II^{ae}, quaest. 17, art. 9; et *quaest. unica de anima*, art. 9, ad 6 (31); eamque optime evincit ratio quam discutiunt nostri Complutenses, II *Physic.*, disp. 26, num. 4 (32). Locuti fuimus de operatione vitali, qualis non est motus cordis. Et sicut argumentum supponit ex philosophia fundamentum quod habet ut adstruat motum cordis esse ab extrinseco producente, sic nos ex ipsa philosophia supponimus illum motum non esse operationem, sed proprietatem. Cui etiam, eoipso quod proprietas est, deficere haud potest influxus intrinsecus quo anima influat per dimanationem in ipsum.

125. Dices: Cor vere vivit in actu secundo per motum illum. Ergo est vitalis per modum operationis. — Respondetur negando antecedens. Cor enim non proprie vivit per illum motum, sed vivit nutritione et sensatione cum toto animali; ille vero motus est principium totius vitae actualis in animali per modum proprietatis. Sicut anima, ad quam sequitur, est principium vitale radicale suarum proprietatum, v. c., intellectus, qui est principium proximum a quo oritur vita actualis.

126. Ad tertiam probationem distinguo minorem: *extrinseco* movente et applicante, concedo; eliciente et se per talem operationem movente, nego minorem. Solutio est D. Thomae I^{a} II^{ae}, quaest. 109, art. 2, ad 1; et I^{a} part., quaest. 63 (33), art. 5. Ubi communiter illam docent nostri thomistae. Deus fuit specialis motor applicatorque ad illam operationem. Quocirca si peccaminosa foret, in Deum refunderetur culpa illa; quod idem evenit in prima operatione hominis pervenientis ad usum rationis. Verum ipse angelus illam elicuit et se per illam ab intrinseco movit; secus enim per illam mereri non posset. Vide nostros Salmanticenses ad locum citatum ex I^{a} parte (34); et Mag. Gonet, ibi, disp. 13, num.

(30) *Opusc.* XXI apud Vivès, t. XXVII, pp. 507^{a}-511^{b}.

(31) Ed. Vivès, t. XXIV, pp. 103^{b}-104^{a}.

(32) COMPLUT. ABBREV., Lugduni, 1670, t. II, p. 460^{a}.

(33) In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest.* 57 ».

(34) i. e. ad quaest. 63, art. 5; Tract. VII (De angelis), disp. 11; t. IV, pp. 685^{b}-719^{b}.

158 (35); et nostros laudatos Complutenses (36).

127. Ad confirmationem dicas: fidem perfectissimam perfectissimeque illustratam donis esse principium elicitivum contemplationis infusae. Et prout sic implicat fides quae in gratia perfectissima radicata non sit. Et cum fide hoc modo sumpta comparari debet vita supernaturalis in actu secundo. Non autem cum fide informi, quae, eoipso quod informis sit, non supponit gratiam sanctificantem, sed consistit abiuncta a suo radicali principio, uti nervosissime probant nostri Salmanticenses, tract. XXIV, disp. 6, a num. 63 usque ad 72 (37). Ubi efficacissime explodunt opinationem Illustr. Godoy (38) assignantis principium radicale supernaturale quod simul cum fide informi influat in suos actus. Videantur dicti Patres, quia ex eorum doctrina enodantur nonnullae ponderis obiectiones contra datam doctrinam pullulantes.

128. Dices tamen: Fides informis est principium proxime vitale vitalitate supernaturali. Ergo vel debet dicere coniunctionem cum suo principio radicali, vel actus ab illa proveniens non dicit necessariam coniunctionem cum suo principio proximo. Antecedens est certum; et consequentia probatur: aeque (39) pendet principium proxime vitale a radice vitalitatis ac actus vitalis a principio proximo; ergo vel non est dabile principium proxime vitale sine vitalitatis radice, vel potest dari actus fidei informis sine influxu sui principii proximi in ipsum.

Respondetur distinguendo antecedens: *supernaturali* imperfecta, concedo; perfecta, nego antecedens; et distinguo consequens: *dicere coniunctionem* signatam seu petitive, concedo; exercite, nego consequentiam pro prima parte, quae etiam negari absolute debet pro secunda. Ad probationem distinguo antecedens: *vitale* perfecte, concedo; imperfecte, nego antecedens. Vitalitas est duplex: naturalis et supernaturalis. Haec subdividitur in imperfectam et perfectam. Vitalitas perfecta habitus infusi dicit necessariam et exercitam connexionem cum principio radicali, nempe cum gratia sanctificante. Unde actus illi habitui correspondens dicit dependentiam nedum ab habitu, verum etiam a gratia, a qua, ut a radicaliter influente et totius vitalitatis supernaturalis principio, exercite dependet. Vitalitas imperfecta habitus infusi dependet quidem petitive a gratia sanctificante, quatenus haec est natura in ordine supernaturali. Verum quia habitus infusus de quo loquimur, nempe fides, potest sumi vel ut est dispositio remota ad gratiam, vel ut est dispositio proxima, idcirco prout proxime seu concomitanter disponit, dicit necessariam coniunctionem cum gratia, ut dictum est, dicitque etiam supernaturalitatem perfectam. Ast ut remote disponit estque dispositio antecedens, non petit talem coniunctionem, immo implicat: quia de ratione dispositionis remotae et antecedentis est quod sit separata a forma ad quam disponit. Unde habitus infusus, prout est dispositio remota, non dicit coniunctionem cum gratia habituali; exigit tamen cum illa coniungi, quae exigentia confert illi vitalitatem supernaturalem, imperfectam tamen. Et haec de principio proximo actus supernaturalis. Hic vero sive perfectus, sive imperfectus sit, dicit indispensabilem egressum atque adeo coniunctionem cum principio proximo per illum actum vivente. Unde dari sine influxu activo suae potentiae non potest. Et hoc est discrimen intercedens inter actum supernaturalem collatum cum potentia et habitum infusum suo radicali principio comparatum. Videantur laudati nostri Salmanticenses (40).

(35) *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*, tract. VII (De angelis), disp. 13, num. 158; Parisiis, Vivès, 1875-1876, t. III, p. 230[b].

(36) l. c.

(37) t. XIX, pp. 713[a]-720[b].

(38) GODOY (Petrus de —), O. Pr., *Disputationes theologicae in Primam partem Divi Thomae*, tract. II (De visione Dei), disp. 16, §. 6, num. 181; *Opera theologica*, Venetiis, 1686, t. I, p. 193[a].

(39) In ed. 1730 legitur : « *equae* » pro « *aeque* ».

(40) l. c.

QUAESTIO SEXTA

Utrum in exercitio theologiae mysticae dari queat actus voluntatis sine actu intellectus?

Monuimus in prooemio disputationis praecedentis agendum a nobis esse de praesenti quaesito et quia hic habet propriam sedem, idcirco illud modo disputamus.

§. I. Titulum quaestionis aperio, sententias refero et veram praefero.

129. Aliis terminis solet quaesitum praesens excitari, videlicet, inquirendo: an in exercitio mysticae theologiae dari valeat contemplatio quae ita solius voluntatis actus sit ut nullatenus ad illam concurrat intellectus aut praevie, aut concomitanter? Sed uterque inquirendi modus in idem coincidit et quem proposuimus, universalior apparet. Posset quippe dubitari an aliquis actus voluntatis qui contemplatio non sit, spectaret tamen ad mysticae theologiae exercitium, posset dari sine actu intellectus. Cui dubitationi locus occluditur sub illa generalitate procedentes. Sic enim omnes actus voluntatis ad illud exercitium spectantes comprehendimus, sive reperiatur in ipsis ratio contemplationis, sive non.

Diximus etiam *sine actu intellectus* absolute, quia nolumus alligare controversiam ad actum praevium vel concomitantem, qui est modus quo communissime quaestio praesens excitatur. Placuit tamen ab iis abstinere. Tum quia ad resolutionem negativam necessaria est negatio utriusque illius modi concurrendi, et ad affirmativam sufficit quod aliquo ex illis intellectus concursus necessario desideretur. Tum et praecipue, quia actus intellectus de quo agimus, disputatur an sit necessarius vel ut causa, vel ut conditio, suum munus exercens in eodem instanti in quo voluntas amat. Unde si per actum praevium intelligitur actus intellectus praecedens tempore actum voluntatis, nihil hic actus deservit pro praesenti controversia dirimenda. Si autem intelligatur actus praecedens praecedentia naturae seu causalitatis, superfluit ly *concomitans*. Quocirca absolute vestigamus an in exercitio theologiae mysticae dabilis sit actus voluntatis, cuius causa vel conditio ex parte causae se tenens non sit actus intellectus.

130. Circa praesentem controversiam concors est omnium dictamen quod si actus voluntatis connaturali modo habeatur, non potest dari sine actu intellectus. At si ea quae essentialiter petit, considerentur, tunc posse dari sine intellectus concursu aliqui autumant. Qui diversis viis in eandem opinationem conspirant. Alii dicunt hoc non esse impossibile, quia impossibile non censent voluntatem prius posse ab anima dimanare quam intellectum, aut quod sine intellectu conservetur. Et si uterque casus est possibilis, negari non debet dabilem esse actum voluntatis sine intellectus actu. Hunc sentiendi modum qui sequuntur, crediderim potius dirigi motivo subtilis dexteritatis ostendendae quam solidae veritatis indagandae. Unde de hoc sentiendi modo nec verbum quidem. — Alii eandem possibilitatem inde suadere nituntur quod potest Deus per suum posse absolutum producere actum dilectionis illumque infundere voluntati, quae illa dilectione diliget, atque ideo sine actu intellectus. De hoc etiam discurrendi modo nihil in praesenti dicendum a nobis est. Tum quia ex dictis tota quaestione antecedenti affatim confutatus manet. Tum etiam, quia esto quod voluntas posset amare per amorem sibi ab extrinseco impressum, semper sibi ductore opus esset: est quippe potentia caeca. Unde vel

nativa ipsius caecitas ab ipsa auferenda esset, quod est penitus impossibile; vel ab alio illuminanda; nec est dabile aliquid quod possit tenebras voluntatis dirigere praeter intellectum. Quod si ab aliquo constituatur aliud dirigens, illud suppleret munus intellectus. Subindeque de illo posset verificari resolutio contraria. Quamobrem haec opinio statum praesentis difficultatis non tangit. — Alii huiusmodi independentiam essentialem voluntatis ab intellectu propugnantes ex hoc solummodo principio, quin alicui ex praeiactis alligentur, eandem sententiam sequuntur. Sic Paludanus in IV *Sent.*, dist. 49, quaest. 1, art. 2, num. 29 (1); Thomas de Argentina in I *Sent.*, dist. 1, quaest. 1, art. 4 (2). Quae sententia etiam attribui solet Gregorio ibidem (3); et Ockamo, quaest. 25, ad 7 et 15 (4). — Alii denique doctores fatentur dependentiam voluntatis ab intellectu esse essentialem in omni genere et ordine, praeterquam in ordine mystico; in hoc enim ordine, dicunt, potest interdum voluntas operari quin detur actus intellectus. Ratioque ea est : quod voluntas est apprime disposita ut per hoc solum quod Deus sibi in ratione diligibilis uniatur, illum, circumscripto quocumque alio, diligat. Unde aiunt quod ordo mysticus regulandus non est penes leges aliorum ordinum; quocirca licet voluntas non mystice procedens amare nequeat sine actu intellectus, ipsa vero procedens mystice potest independenter ab intellectu diligere ; hancque esse dicunt perfectissimam theologiae mysticae contemplationem. Sic docent Henricus de Balma ab aliis D. Bonaventura reputatus (5), Vercellensis (6), Lincolniensis (7), Gerson, *Tractatus de mystica Theologia,* considerat. V (8), quamvis hic auctor non satis sibi constare videatur. Docet etiam absque dubio D. Bonaventura in *Itinere,* cap. 7 (9) et Serm. 2 *De luminaribus Ecclesiae* (10) et *Tract. de mystica theologia,* quaest. unica (11). Quidquid in oppositum motivis haud urgentibus dicat *Disceptatio mystica* (12), Bonaventuram se-

(1) PETRUS A PALUDE, O. Pr., *Lucubrationum Opus in Quartum Sententiarum,* dist. 49, quaest. 1, art. 2, num. 29; Salmanticae, 1552, p. 503ª.

(2) *Commentaria in IIII libros Sententiarum,* lib. I, dist. 1, quaest. 1, art. 4; Genuae, 1585, fol. 21*r*-21*v*.

(3) GREGORIUS DE ARIMINO, O. S. Aug., *In primo Sententiarum,* dist. 1, quaest. 1, *Ad primum Scoti;* Venetiis, 1518, fol. 25ʳ.

(4) OCKAM (Gulielmus de —), *Super quattuor libros Sententiarum Annotationes,* II *Sent.*, quaest. 25, ad 7 et 15; Lugduni MCCCCXCV (sine paginatione).

(5) HUGO DE BALMA (et non Henricus de Balma), *De mystica theologia,* cap. 3, part. 1 sqq., praesertim part. 1, §. *Per istam* et part. 4; cf. etiam quaest. unica; *Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Peltier, t. VIII, pp. 25ª, 39ᵇ et 46ᵇ-53ᵇ. Deest in ed. Quaracchi. — Hoc opusculum numeratur inter certe spuria. De auctore huius opusculi diu disputatum est, opusculumque variis auctoribus tributum fuit. Nunc temporis vero certum est auctorem huius opusculi *Theologia mystica* esse cartusianum, nempe Hugonem de Balma, ex nobili familia de Balmey de Dorche, priorem conventus Meyriat circa finem saeculi XIII. Cf. PIERRE DUBOURG, S. J., *La date de la Theologia mystica* in *Revue d'Ascétique et de Mystique,* t. VIII, num. 30 (avril 1927), pp. 156-161; S. AUTORE in *Dictionnaire de théologie catholique,* t. VII, col. 215-220, voce *Hugues de Balma;* EDOURD D'ALENÇON, *ib.*, t. VII, col. 2190-2191, voce *Henri de Baume; Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Quaracchi, 1882-1902, t. VIII, Prolegomena, cap. 3, art. 2, num. 11, p. CXIᵇ; t. X, Dissertatio I, part. II, cap. 1, num. 38, p. 24, BENED. BONELLI, *Podromus ad Opera omnia S. Bonaventurae,* Venetiis, Bassani, 1767, col. 677 sq.

(6) Cf. quae circa Vercellensem diximus supra, disp. 18, quaest. 2, nota (69). — Textus Vercellensis legi possunt apud HUGONEM DE BALMA, *De mystica theologia,* cap. 3, part. 4 et *ib.*, quaest. unica; *Opera omnia s. Bonaventurae,* ed. Peltier, t. VIII, pp. 41 et 48ᵇ-49ª. Qui textus non inveniuntur in *Extractione Vercellensis Mysticae Theologiae* in *Operibus Dionysii (Areopagitae),* Argentinae 1502 et 1503, t. I, fol. 324*v*-326*v*.

(7) GROSTHEAD (Robertus —), episc. Lincolniensis, *Commentum super Mystica Theologia,* cap. 1; *Opera Dionysii (Areopagitae),* Argentinae 1502 et 1503, t. I, fol. 264*v*-267*r*. — Textus afferuntur a RODULPHO DE BIBRACO, *De septem itineribus aeternitatis,* itin. V, dist. 6; *Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Peltier, t. VIII, pp. 462ᵇ-463ª.

(8) *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae,* consid. V; *Opera omnia,* Antverpiae, 1706, t. III, col. 424; immo videatur totus iste tractatus, col. 422-428.

(9) Sic in ed. 1730, requiritur *De septem itineribus aeternitatis,* itin. V, dist. 5-6; ed. Peltier, t. VIII, pp. 461ª-463ª. — Hoc opus Rodulpho de Bibraco debetur, ut iam pluries diximus, cf. supra, t. I, p. 70, nota (11). — Deest in ed. Quaracchi.

(10) i. e. *Illuminationes Ecclesiae in Hexaemeron,* serm. II, §. *Quarta facies* sqq.; ed. Peltier, t. IX, pp. 38ᵇ-40ᵇ. — In ed. Quaracchi : *Collationes in Hexaemeron sive Illuminationes Ecclesiae,* collat. II, §. *Quarta facies* sqq., num. 28-34; t. V, pp. 340ᵇ-342ᵇ.

(11) *De mystica theologia,* quaest. unica; ed. Peltier, t. VIII, pp. 46ᵇ-53ᵇ. — Hoc opusculum Hugoni de Balma debetur, deestque in ed. Quaracchi. Cf. supra, nota (5).

(12) ANTONIUS AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Disceptatio mystica,* tract. III, quaest. 2, art. 5, num. 22; Compluti, 1689, p. 228.

quitur Guadalupe, tract. I, cap. 12 (13). Citatur etiam pro hac sententia Ferrara, III *Contra gent.*, cap. 89 (14); sed immerito, ut demonstrat eximius Suarez, tom. II *De religione*, lib. II, cap. 13, num. 7 (15). Ex quibus omnibus unica consurgit sententia affirmans posse dari actum voluntatis sine intellectus cognitione.

Secunda sententia, extreme opposita, hoc negat. Haec sententia communissima est inter doctores scholasticos et inter mysticos, praesertim nostros, receptissima. Illam tenent D. Thomas, D. Augustinus, D. Gregorius, D. Anselmus, quorum testimonia dabimus. Tenet etiam Seraphica Mater nostra, lib. *Vitae*, cap. 17 et 19 (16); Durandus in I *Sent.*, dist. 18, quaest. 1 (17); Cartusianus diversis in locis, ut in *Opusculo de contemplatione* (18), et *Opusculo de vita solitaria*, art. 36 et 37 (19), et *In Areopag. De mystica Theologia*, art. 9 (20); Henricus, *Quodlib.* I, quaest. 15 (21); Gabriel, *In II Sent.*, dist. 25, quaest. 1, art. 3, dub. 3 (22). Immo illam docet Aristoteles VII *Ethic.*, cap. 11 (23); ac denique Ven. ac sapientissimus N. Thomas a Iesu, *De contemplatione divina*, lib. V, cap. 13 (24), inquit : oppositam opinionem *philosophiae, et rectae rationi gravissimorumque Patrum auctoritati contradicere.* Ex dictis sententiis hanc secundam, utpote de mente D. Thomae, eligimus defensandam. Unde sit

131. Nostra conclusio : *Implicat omnino in exercitio theologiae mysticae actus voluntatis sine actu intellectus. Subindeque repugnat in exercitio theologiae mysticae contemplatio quae a sola voluntate sit.* Secunda propositi asserti pars evidens est ex prima, ut patet ex dictis num. 129. Et quanquam ex aliis capitibus huiusmodi pars suaderi possit, his reservatis ad quaestionem 8 modo, ne exteris speciebus implicemur, sufficit nobis quod ex prima parte colligatur. Hanc probamus primo aliquibus auctoritatibus ex allegatis auctoribus desumptis. Prima sit Aristotelis loco citato (25) dicentis : *Voluptas, aut dolor non est sine perceptione iucundi ac molesti.* Ubi expressissime traditur effectus appetitus, qui sunt voluptas et dolor, neutiquam dari sine cognitione iucundi voluptatem causantis aut sine perceptione molesti dolorem inducentis. — Secunda auctoritas est eiusdem Philosophi, III *De anima*, cap. 10 (26), ubi ait : *Appetibile non movere, nisi mente, aut imaginatione perceptum.* Cuius doctrinam omnes ipsius expositores ibi approbant et propugnant; quocirca ab eorum glossematibus referendis abstinemus.

Tertia auctoritas est Divi Augustini, lib. X *De Trinitate* (27), ubi ait : *Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.* Item lib. XV, cap. 26 (28) inquit : *Amorem oriri in nobis ex mentis notitia.* Idem docet pluribus aliis locis. Et idem facit D. Gregorius lib. V *Moralium*, cap. 23 (29) et lib. XXXI, cap. 12 (30). Similiter et egregie D. Bernardus lib. *De in-*

---

(13) GUADALUPE (Andreas de —), O. Min., *Mystica theologia supernaturalis infusa*, tract. I, cap. 12; Matriti, 1665, pp. 25[b]-28[b]; maxime pp. 26[a] et 27[b].

(14) Romae, 1570, fol. 340[c]-341[c]; ed. Leon., t. XIV, pp. 273[a]-275[b].

(15) Tom. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 13, num. 7; ed. Vivès, t. XIV, p. 178[a].

(16) S. THERESIA A IESU, *Vida*, cap. 17 y 19; ed. crit., t. I, pp. 123-127; 137-144.

(17) Sic in ed. 1730; requiritur : *In II Sent.*, dist. 5, quaest. 1, num. 6; Lugduni, 1563, fol. 121[b].

(18) *De contemplatione libri tres*, lib. III, art. 15; *Opera omnia*, ed. crit., t. XLI, pp. 271[a]-274[b].

(19) *De laude et commendatione vitae solitariae*, art. 36-37; t. XXXVIII, pp. 379[a]-382[b].

(20) *Commentaria in librum De Theologia Mystica*, art. 9; t. XVI, pp. 466[a]-468[b].

(21) HENRICUS GOETHALS A GANDAVO, *Quodlibeta*, quodlib. I, quaest. 15; Parisiis, 1518, fol. 11*v*.

(22) GABRIEL BIEL, *Commentarius in secundum librum Sententiarum*, dist. 25, quaest. unica, art. 3, dub. 3, §. *Sed diceres;* Brixiae, 1574, fol. 134[r]. — Cf. etiam *ib.*, art. 1, fol. 131*v* et art. 2, conclus. 1, fol. 132[r].

(23) Apud Didot est *Ethica*, lib. VII, cap. 9, num. 6; t. II, p. 86. Apud Bekkerum, 1152[a], est cap. 11.

(24) §. *Ea tamen; Opera omnia*, Coloniae, 1684, t. II, p. 175[a]: *Quae sententia et Philosophiae, et... contradicit.*

(25) Cf. supra, nota (23).

(26) num. 6; Didot, t. III, p. 473; Bekk., 433[b], 11-12. Videatur totum cap. 10, Didot, t. III, pp. 472-473; Bekk., 433.

(27) *De Trinitate libri quindecim*, lib. X, cap. 1, num. 1; Migne, P. L., t. 42, col. 971.

(28) Sic in ed. 1730; cf. cap. 21-23; Migne, P. L., t. 42, col. 1088-1091; v. gr. cap. 23, num. 43, col. 1090: *Et amor hominis de scientia procedens.*

(29) *Moralium* lib. V, cap. 32 (rec. 23); Migne, P. L., t. 75, col. 710-711.

(30) Migne, P. L., t. 76, col. 582-584.

teriori domo, cap. 18 et 19 (31); et *serm. 7, 8* et *52 in Cantica* (32). Hoc ipsum docet D. Anselmus in *Monologio,* cap. 48 (33), dicens : *Nulla res amatur sine sui memoria, aut intelligentia.* Multus essem si omnia tam istorum quam aliorum Patrum testimonia adducere vellem. Dicta sat fuerint ut iis communita maneat assertio ab auctoritate Philosophi et Sanctorum, praeterquam quod plures adhuc restant quas non omittere par erit.

132. Probatur secundo conclusio ex mysticae theologiae Parente Divo Dionysio, qui cap. 7 *De Divinis Nominibus* (34) sic mysticam theologiam describit : *Est rursus divinissima Dei cognitio, quae est per ignorantiam cognita secundum unitionem super mentem, quando mens ab omnibus aliis recedens, postea et se ipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis, inde, et ibi non scrutabile profundo sapientiae illuminata.* Hoc ipso Dionysii testimonio utuntur adversarii suam opinionem de mente Areopagitae stabilire conantes, quatenus inquit quod contemplatio habita in exercitio theologiae mysticae *est per ignorantiam,* quod sane cognitionem excludit. Insuper in tali contemplatione dicitur mens alia *et se ipsam dimittens.* Ergo sicut ab omnibus aliis abstrahit, sic etiam abstrahit a seipsa. Consequenterque non adest ibi cognitio.

Hac, inquam, via mentem Dionysii aperire satagunt sententiae contrariae auctores; infeliciter tamen : quia si asserit quod contemplatio *est per ignorantiam,* etiam dicit quod est *cognita;* unde cognitionem non excludit. Si inquit quod mens praecedit *se ipsam dimittens,* etiam dicit quod ibi adest radius *sapientiae,* a quo sapientae radio mens ipsa est *illuminata.* Ac denique si mens dimittit seipsam, ergo ipsa mens est dimittens ac dimissa. Dimissa a se et se dimittens. Ut dimissa fatemur quod non cognoscit; at ut dimittens quis auferat quod cognoscat? Nolentibus ergo suffugium in verbis allegatis fingere clarum est D. Dionysium inibi denegare intellectum in exercitio mysticae theologiae procedere iuxta modum cognoscendi sibi connaturalem et non contemplari per affirmationem, sed per negationem. Quibus duo facit. Primum negat, secundum adstruit. Negat quidem intellectum contemplari modo sibi naturali Deumque tunc cognoscere sub aliqua perfectione positiva; adstruit vero procedere per remotionem cuiuscumque perfectionis quae in ipsam mentem cadere queat. Quae omnia ex iis quae multoties in hoc opere diximus, manifesta sunt. Et sane iniurius Dionysio est qui aliter illum exponit. Si namque inquit : *Est rursus divinissima Dei cognitio,* ergo illa contemplatio de qua loquitur, non est sine cognitione, et quidem divinissima; quod est ipsum quod continet assertum nostrum.

Verumtamen Divum Thomam audire necesse est, quo et nostrae expositionis veritas ostendatur et nostram resolutionem esse de mente Angelici Praeceptoris comprobetur. Sic enim ad illud cap. 7 (35) inquit : *Rursus autem est alia perfectissima Dei cognitio, per remotionem scilicet, quod cognoscimus Deum per ignorantiam, per quandam unitionem ad divina supra naturam mentis; quando scilicet mens nostra recedens ab omnibus aliis, et postea etiam dimittens se ipsam unitur supersplendentibus radiis Deitatis, in quantum scilicet cognoscit Deum esse*

---

(31) *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda,* cap. 18-19; Migne, P. L., t. 184, col. 523-527. — Hoc opuculum, quod est etiam tertius liber e *quatuor libris de anima* adscriptis Hugoni a sancto Victore, non est Divi Bernardi, sed incerti auctoris.

(32) *Sermones in Cantica Canticorum,* serm. 7, 8 et 52; Migne, P. L., t. 183, col. 806-814 et 1029-1033.

(33) *De Divinitatis essentia monologium,* cap. 50 (al. 48); Migne, P. L., t. 158, col. 200: *Nec enim se posse amare, si sui non sit memor, aut se non intelligat. Nulla enim res amatur, sine ejus memoria aut intelligentia.*

(34) Datur iuxta versionem qua utitur D. Thomas in suis *Commentariis in librum De Divinis Nominibus,* cap. 7, lect. 4; ed. Vivès, t. XXIX, p. 521ᵇ: *... ab aliis omnibus recedens,...* Text. graec. apud Migne, P. G., t. 3, col. 872, §. 3.

(35) Ed. Vivès, t. XXIX, p. 523: *... scilicet, qua cognoscimus... Quod etiam intelligamus...*

non solum supra omnia, quae sunt infra ipsam, sed etiam supra ipsam, et supra omnia quae ab ipsa comprehendi possunt. Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae, quam perscrutari non possumus. Quod enim intelligamus Deum esse supra omnia, non solum quae sunt, sed etiam quae apprehendere possumus, ex incomprehensibili profunditate divinae sapientiae provenit nobis. Vide D. Thomam cum D. Dionysio concedentem in exercitio mysticae theologiae dari cognitionem quae per remotionem procedit; quod idem est ac nostra assertio. Unde haec est ad mentem utriusque sanctissimi Doctoris.

133. Plurimis aliis testimoniis ex D. Thoma desumptis possemus propositum assertum stabilire. Omittimus tamen : tum quia illud quod modo dedimus, adeo evidens est, ut tergiversari nequeat. Tum etiam, quia adeo perspicuum est hanc esse Divi Thomae sententiam, ut de hoc neminem prudenter dubitantem viderimus. Tum deinde, quia in subsequentibus nonnulla exhibebimus. Tum denique, quia omnia illa eadem explicatione exponit sententia adversa dicens : auctores quos duobus numeris praecedentibus dedimus, locutos fuisse attento modo connaturali quem in amando observat voluntas; non autem considerato Dei absoluto dominio, quod potest voluntatem extrahere a modo diligendi connaturali, atque adeo sine intellectus concursu.

Haec tamen expositio reperta est ad eludendam vim datarum auctoritatum. Unde contra illam disputo sic primo : Quia testimonia quae ex Aristotele exhibuimus, hanc explicationem non admittunt. Ruit ergo. Probo antecedens : Aristoteles loquitur de voluntate iuxta conditionem et naturam ipsius voluntatis; sed quae voluntati conveniunt iuxta propriam naturam, variari nequeunt attento quocumque posse; ergo. Cetera liquent; et maiorem probo : Aristoteles loquitur ut philosophus fide orbus; sed prout fide orbus ignoravit quae Deus, quatenus auctor supernaturalis, potest facere; et prout philosophus considerat voluntatem secundum ea quae habet a natura ipsique essentialiter conveniunt; ergo. Hincque oritur quod ab omnibus suis interpretibus, quod prius dicebamus, sic semper intellectus est Aristoteles; e cuius doctrina, naturae rerum conformi, ortum duxit effatum illud, quod in paroemiam abiit : *Nihil volitum quin praecognitum.*

Disputo secundo : Quia inducta Divi Augustini auctoritas hanc expositionem tanquam sibi violentam censurat. Ignotum, inquit, *amare omnino nullus potest.* Quibus breviter, sed clarissime dicitur quod nullus, sive scholastice, sive mystice procedat, sive concurrente voluntate secundum sibi connaturalia aut supra, potest amare nisi illud obiectum quod cognoscat. Haec est Augustini mens genuina. Et contrarium est imponere aut supponere sanctum Doctorem aliosque quos praeallegavimus, diminute processisse : quandoquidem de voluntate non secundum omnem procedendi modum sibi possibilem loquuntur.

Disputo tertio : D. Dionysius a nobis datus vel loquitur de amore connaturali voluntatis, aut de eo quem secundum providentiam extraordinariam habere valet. Si primum asseras, cur illa auctoritate et aliis similibus, de quibus mox tractabimus, uteris ut amorem illum non naturali, sed extraordinario modo habitum persuadeas? Si secundum dicas, contra est primo : quia expensione ipsius textus et D. Thomae auctoritate iam probavi Dionysium docuisse illam sublimissimam unionem, de qua ibi, esse aut, ut minus, dicere expresse actum intellectus; ergo iste adest, etiam cum voluntas modo illo irregulari procedit. — Contra secundo : quia Dionysius inibi instruit contemplantem ut sciat qualiter se gerere debeat et quid facturus sit ut ad illam felicitatem perveniat; ergo est in manu contemplantis procedere secundum illum amorem possibilem et extraordinarium qui intellectus directionem non requirit. Verum de his, quae iam alibi versavimus, postmodum acturi sumus. Unde ad ratio-

num momenta accedentes, simul futilitatem ipsius evasionis ostendemus.

134. Probatur tertio conclusio discursu eruto ex D. Thoma, I[a] part., quaest. 82, art. 4, quem sic construimus : Implicat quod voluntas sive scholastice, sive mystice procedens (terminis D. Bonaventurae utor) amet, quin moveatur a fine. Ergo implicat quod in exercitio mysticae theologiae amet sine actu intellectus. Antecedens ab omnibus admitti debet; et consequentia probatur : finis voluntatis, etiam theologiam mysticam exercentis, est obiectum ipsius; sed obiectum voluntatis dicit indispensabiliter cognitionem; ergo sine illa nequit voluntas, adhuc in exercitio theologiae mysticae, amare. Cetera nota sunt; et minor edocetur a laudato D. Thoma in corpore dicente : *Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem : quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo...*

Roboratur factus discursus expendendo pondus huius auctoritatis. Etenim obiectum voluntatis est bonum intellectum. Ergo sine intellectione boni nequit dari voluntatis actus. Antecedens liquet ex Divi Thomae verbis. Et consequentia probatur : Obiectum voluntatis aeque dicit bonitatem et intellectionem seu apprehensionem; est quippe bonum intellectum seu apprehensum. Atqui per nullam providentiam aut in nullo ordine potest evenire quod voluntas amet obiectum quod non sit bonum. Ergo nec bonum quod intellectum seu apprehensum non sit.

135. Dices : Hoc est quod opinio adversa negat, videlicet obiectum voluntatis esse bonum apprehensum. In nulla providentia potest voluntas terminari nisi ad bonum. Quod autem hoc bonum apprehendi debeat, non est ita necessarium. Et hoc inde suadere conaris primo : quia voluntas est potentia realiter distincta ab intellectu; ergo potest Deus conservare unam in suo actu sine cooperatione alterius. — Secundo : quia ideo requiritur bonum esse cognitum, quatenus movet effective voluntatem; ergo cum Deus queat supplere concursum causae effectivae, poterit illud bonum Dei adiutorio movere voluntatem sine concursu intellectus. — Tertio : quia intimior est Deus voluntati quam cognitio; ergo potest se solo illam movere.— Quarto: quia in dato casu bonum non est obiectum voluntatis, sed tantum terminus; ergo non requiritur quod voluntatem moveat. Ergo nec requiritur actus intellectus.

Respondetur : nulla ex his obiectionibus, quae, praeter ultimam, sunt Thomae de Argentina (36), probari quod bonum intellectum non sit obiectum nostrae voluntatis in sententia Divi Thomae. Unde testimonio inducto probata manet conclusio et ratio probativa roborata; quod nobis satis superque est. Quia vero factae obiectiones eo tendunt ut etiam negent id ipsum quod D. Thomas asserit, ideo ad primam respondemus : esse nullam. Ex reali distinctione potentiarum perperam colligitur unam posse operari sine alia, si inter illas adsit essentialis dependentia; qualem intercedere inter voluntatem et intellectum dicimus. Quam dependentiam non labefactari a reali diversitate potentiarum non obscure demonstrat dependentia connaturalis quam voluntas habet ab intellectu, sine quo non potest modo sibi connaturali diligere. Si ergo realis illa distinctio dependentiam connaturalem non violat, quid causae, quaeso, est ut violet essentialem? Similiter actus intellectus differt realiter ab intellectu, et tamen, quia ab hoc ille essentialiter dependet, nequit sine intellectu dari.

Secunda obiectio solidior haud est. Quia nec omnis efficientia potest a Deo suppleri, ut fuse probatum est quaestionibus praecedentibus; nec quod obiectum voluntatis debeat esse cognitum, requiritur tantum propter efficientiam, quantum

(36) *Commentaria in IIII libros Sententiarum*, lib. I, dist. 1, quaest. 1, art. 4, §. *Dico quod voluntas;* Genuae, 1585, fol. 21r,a.

propter causalitatem finis, quae etsi causalitas realis sit, est tamen motio metaphorica quae intrinscea et vitalis est, quocirca est insupplebilis. — Adde : quod si semel Deus supplet id quod intellectus facturus est, iam, ut initio huius quaestionis dicebamus, nutat magna ex parte sententia adversa; quia ponit voluntatem ferri in prorsus incognitum, ut liquet ex eorum discursibus et auctoritatibus quas, praesertim D. Dionysii, in sui patrocinium inducit. Modo vero asserit quod Deus supplet id quod voluntati conferre solet intellectus. Quod licet non admittamus propter insupplebilitatem concursus intellectivi, at quanquam illud admitteremus, nihil inde contra nos et in adversariorum favorem resultaret : quandoquidem iam tunc voluntas non amaret incognitum; iam tunc non daretur voluntatis actus sine cognitione obiecti, ut de se liquet.

Tertia nihil probat. Quia licet Deus per essentiam, praesentiam et potentiam intimior sit voluntati, non tamen in esse obiecti diligibilis trahentis ad se voluntatem; ad quod necessario requiritur ipsius obiecti cognitio, ut dictum est. — Quarta non solum tollit dependentiam voluntatis ab intellectu, verum etiam introducit bonitatem non esse voluntatis obiectum, sed mere terminum. Quod quam dissonum sit et quot monstra devoret, nemo ignorare debet. Addendum tamen : inintelligibile esse quod quis Deum amet, quin ipsum in mente teneat; affectus quippe vitalis terminatus ad obiectum mente non conceptum non est intelligibilis, nec ex aliquo principio credibilis.

136. Replicabis : viros sanctissimos et sapientissimos, de quorum fide nefas est dubitare, hoc affirmare (36bis), de illo agentes tanquam de re experimento comperta et comprobata. Ergo, cum argumentum ab experientia maximum iuxta Philosophum sit, sine dubitatione credere debemus dari talem affectum sine actu intellectus. Antecedens probatur ex D. Bonaventura, Gersone, Hugone de Balma (37), Henrico de Balibis (38) et aliis illam experientiam testificantibus.

Respondetur : hos auctores vel locutos fuisse de propria, vel aliena experientia. Si de aliena, nullam iniuriam irrogamus eis, si fidem adhibeamus sanctissimis et doctissimis Ecclesiae Patribus qui pro nobis sunt illamque experientiam impossibilem rentur. Si de propria experientia locutos esse dicas, audi qualiter nodum enodet eximius Suarez (39) : *Cum certum sit,* ait, *eos non fuisse locutos contra mentem, fieri nihilominus potuit, ut putarent, se experire quod revera non experiebantur. Quid enim mirum, quod in tam spirituali, et abdita experientia potuerit intervenire deceptio? Et fortasse (quod valde suspicor) non tam in re ipsa, quam in modo explicandi illam decepti sunt.* Haec P. Suarez et quidem prudentissime. Qui addit : quod fortasse primus qui hoc docuit, sic intellexit Dionysium et hunc alii secuti sunt. Unde primus credidit D. Dionysium locutum fuisse ex propria experientia, quem alii insequentes eandem experientiam in Dionysio credidere. Qualitercumque illud sit, illam experientiam impossibilem iudicamus. Ratioque est aperta. Primo, quia experientia dicit cognitionem; ergo ubi non adest cognitio, nec experientia adest. Consequentia est bona et antecedens certum, edoceturque a D. Thoma I^{a} part., quaest. 54, art. 5, ad 2. — Secundo : sine cognitione non datur memoria; sine memoria non datur experientia; ergo nec haec sine cognitione. Maior nota est de se; et minor est Philosophi I *Metaph.* (40) dicentis : *Fit autem*

(36bis) In ed. 1730 legitur : « *affirmant* » pro « *affirmare* ».

(37) In ed. 1730 legitur: « *Palma* » pro « *Balma* ».

(38) Hunc auctorem identificare non potui. Forsan Ioseph a Spiritu Sancto, sub nominibus Hugo de Palma, Henricus de Balma, Henricus de Balibis, immo et S. Bonaventura (iuxta varios fontes quibus usus est) eundem auctorem designare vult, nempe auctorem opusculi *De mystica theologia.* Auctor vero huius opusculi, ut iam pluries diximus (cf, supra, nota (5)), est cartusianus Hugo de Balma.

(39) Tom. II *De religione,* tract. IV, lib. II, cap. 13, num. 27; ed. Vivès, t. XIV, p. 184^{a}.

(40) Textus datur iuxta versionem recentem quae extat apud D. Thomam, *Metaphysica,* lib. I, lect. 1; ed. Vivès, t. XXIV, p. 335^{b}. Apud Didot, t. II, p. 168^{b}, cap. 1, num. 4, ubi eadem versio legitur; Bekk., 980^{b}, 28 et 29-981^{a}, 1.

ex memoria experientia hominibus : multae etenim eiusdem rei memoriae unius experientiae vim efficiunt. Ubi D. Thomas, lect. 1 (41), ait : *Dicit ergo primo, quod ex memoria in hominibus experimentum causatur.* Est ergo verum quod sine memoria non datur experientia. Unde illud experimentum quod allegat sententia opposita, nescimus a quo ortum ducat.

137. Probatur quarto assertio : Contradictionem implicat quod actus voluntatis non sit voluntarius. Ergo et quod sit sine cognitione. Antecedens liquet de se traditurque a D. Thoma *disputata de charitate,* art. 1, in corp. (42), ubi ait : *Si igitur actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequeretur alterum duorum : vel quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle, etc.* Consequentia vero continet definitionem voluntarii, quod definitur per hoc quod sit *ab intrinseco cum cognitione;* quae definitio cum ostendat id quod essentiale est voluntario, fit consequens quod in nullo ordine aut per nullius potentiam possit actus voluntarius esse sine cognitione. Quocirca si actus voluntatis, etiam mystice procedentis, est essentialiter voluntarius, ut vidimus, essentialiter etiam exposcit cognitionem.

Confirmatur primo : Voluntarium essentialiter differt ab involuntario. Ergo actus voluntatis dicit essentialiter cognitionem. Ergo sine illa implicat actus voluntatis, etiam mystice procedentis. Antecedens certum est et secunda consequentia liquet ex prima, quae probatur : Nequit actus voluntarius differre essentialiter ab involuntario quin proveniat a causa essentialiter opposita; sed sola cognitio est causa essentialiter opposita causae involuntarii; ergo. Probatur minor : involuntarium causatur ex errore, ignorantia aut inadvertentia; sed his cognitio est, quae essentialiter contrariatur; ergo. Haec confirmatio desumpta est ex Divo Thoma, III *Ethic.,* cap. 2, lect. 4 (43).

Confirmatur secundo : Sicut actus voluntarius est *ab intrinseco,* sic etiam est cum *cognitione,* ut liquet ex definitione praeiacta. Atqui per nullam potentiam potest actus voluntarius non esse ab intrinseco. Ergo nec est dabilis sine cognitione. Ergo est essentialiter ab intrinseco cum cognitione. Patet ista : quia inter esse ab intrinseco et non esse ab intrinseco nullum medium cadit, sicut nec inter esse cum cognitione et sine illa. Minor, de qua quis dubitare posset, probata manet ex quaestionibus antea versatis.

Confirmatur tertio : Implicat in quocumque ordine et relate ad quamcumque potentiam actus voluntatis qui non sit liber aut necessarius. Actus voluntatis qui daretur sine cognitione intellectus, nec esset liber, nec necessarius. Ergo implicat. Maior continet divisionem adaequatam voluntarii; et minor pro prima parte probatur primo : Actus voluntatis sine cognitione foret sine indifferentia iudicii; ergo non esset liber. — Probatur secundo : in illum actum non influeret radix et origo libertatis, quae, ut norunt omnes, est intellectus; ergo idem quod prius. Desumitur haec doctrina ex D. Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 17, art. 1, ad 2 (44), ubi ait : *Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa est ratio. Ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni : et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium : quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.* His non solum praeiacta omnia firmantur, sed etiam quae D. Bonaventura et Gerson docent pro illius actus libertate adstruenda, conteruntur.

Probatur eadem minor pro secunda parte : Voluntas nostra in via a nullo obiecto necessitatur quoad exercitium et a sola beatitudine in communi necessitatur quoad specificationem. Ergo actus volun-

(41) Ed. Vivès, t. XXIV, p. 339^{b}.
(42) Ed. Vivès, t. XIV, p. 232^{a}.
(43) Ed. Vivès, t. XXV, pp. 330^{a}-331^{b}.

(44) Ed. Leon., t. VI, p. 118^{b}: ... *Ex hoc enim voluntas libere potest...*

tatis in via circa beatitudinem in communi est liber quoad exercitium et circa alia obiecta omnimode liber est. Ergo actus ille qui sine cognitione haberetur, non esset necessarius. Secunda consequentia ex prima constat et haec ex antecedenti, quod affatim probatur : tum a nostris Complutensibus lib. III *De anima*, disp. 21, quaest. 3 (45); tum a nostris Salmanticensibus, tract. I, disp. 2, dub. 1 (46).

138. Probatur tandem conclusio discursu huius materiae proprio contra eos qui solum in exercitio theologiae mysticae fatentur posse dari actum voluntatis sine actu intellectus : Etenim quanquam alias possibilis esset sine actu intellectus actus voluntatis, hoc tamen nunquam concedendum esset in exercitio mysticae theologiae. Ergo falsum est quod ibi detur actus voluntatis sine concursu intellectus. Bona est consequentia; et antecedens ostendit pulchram varietatem geniorum. D. Bonaventura, Gerson et alii ubique negant voluntatem sine intellectu operari, praeterquam in exercitio mysticae theologiae et hoc propter ipsius theologiae mysticae perfectionem. Nos autem ob ipsam perfectionem et excellentiam mysticae theologiae negamus ibi hoc posse dari, quamvis alias esset possibile. Nec hoc tibi tanquam a nobis excogitatum proponimus, sed ut acceptum a duobus praeclarissimis theologis Dionysio Cartusiano et Suario dicto cap. 13, num. 13 (47).

Probatur antecedens : Nullum adest fundamentum ut ab exercitio theologiae mysticae arceatur cognitio. Immo adest fundamentum maximum ut asseratur. Ergo quanquam, etc. Antecedens continet duas partes; de quibus ita in subsequentibus agemus, ut nullam intactam relinquamus. Probatur ergo antecedens : Si in exercitio theologiae mysticae amaret voluntas sine cognitione, vel esset ob perfectionem ipsius exercitii, vel propter maiorem ostensionem amoris Dei erga animam, vel huius erga Deum, vel quia cognitio minueret aut retardaret voluntatis incendium, aut denique quia anima totaliter amori dedita non posset in intellectum influere ut intelligeret. Nullum ex his capitibus est fundamentum ut ab exercitio illo arceatur cognitio, quin potius ob eorum aliqua asseri debet. Ergo. Maior continet omnia principia ad quae recurrere adversarii possunt; immo de solo primo mentionem faciunt, dicentes quod excellentia illius exercitii non patitur cognitionis consortium. Nos autem omnia illa capita recensuimus, quia vel omnia, vel aliqua virtualiter in primo contenta iudicamus.

139. Probatur ergo minor primo pro prima parte : Perfectior est amor beatificus quam amor habitus in exercitio theologiae mysticae. Sed amor beatificus compatitur cum cognitione, immo illam debet praesupponere, vel ipsis adversariis fatentibus. Ergo excellentia amoris habiti in exercitio theologiae mysticae non excludit cognitionem. Non enim possunt adversarii, ipsis asserentibus, componere cum excellentia illius amoris cognitionis societatem; quod principium impugnari videtur inducta amoris beatifici paritate. Verum paritate alia. — Probatur secundo prima illa minoris pars : Amor quem Christus Dominus extra visionem beatam habuit in via, fuit excellentissimus et supra cuiuscumque creaturae amorem. Atqui amor ille adeo sublimis non fuit sine cognitione. Ergo excellentia amoris habiti in exercitio mysticae theologiae non est motivum ut excludatur cognitio. Minor, de qua dubitari posset, est prorsus vera : quia simul cum illo excellentissimo amore habuit Christus actum scientiae infusae. Unde liber ille perfectissimus amor semper associatus fuit perfectissima ea scientiae infusae cognitione.

(45) i. e. COMPLUT. ABBREV., ed. Lugduni, 1670, t. IV, pp. 364-369a.

(46) Sic erronee in ed. 1730; requiritur: tract. X (*De voluntario et involuntario*), disp. 2, dub. 5; ed. V. Palmé, t. V, pp. 458a-465b.

(47) Tom. II *De religione*, tract. IV, lib. II, cap. 13, num. 13 sqq.; ed. Vivès, t. XIV, p. 180a.

140. Probatur tertio detegendo fundamentum ob quod amor beatificus (idem intellige de praefato (47bis) amore Christi Domini) non excludat beatificam cognitionem : Etenim cognitio illa est summe proportionata cum excellentissimo illo amore, nec est excogitabile motivum ob quod amorem illum impediat aut retardet, nec anima adeo vehementer tradita amori impeditur ut in intellectum influat illique assistat ut cognoscat, immo ex eo quod anima adeo perfectissime amat, supponitur influens in intellectum ut cognitionem eliciat, ad quam amor ille divinus subsequatur, non aliter habendus, nisi illa perfectissima cognitio praecederet. Sed haec omnia etiam verificantur de cognitione habita in exercitio theologiae mysticae. Ergo non est fundamentum quo ista relegetur, sed quo ponatur. Maiorem non negabit sententia opposita; et minor inde probatur : quia cognitio in quacumque linea, quantum fas est, proportionatur amori, non est ipsius impeditiva, quin potius reciproce se fovent. Quod, quia est praecipuum ex quo horum intelligentia pendet, stabilire oportet auctoritatibus illud suadentibus.

In primis D. Thomas, IIª IIªᵉ, quaest. 180, art. 1, ad 2 et art. 7, ad 1, ait : *Quia finis respondet principio, inde est, quod etiam terminus, et finis contemplativae vitae habetur in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit super Ezech.* *quod « cum quis ipsum, quem amat, viderit, in amorem ipsius amplius ignescit. »* Vide quod ex cognitione rei amatae non impeditur amor, sed augetur : *Amplius ignescit.* Egregie hanc amoris ac contemplationis indolem expressit N. Philippus a Ss. Trinitate in sua *Mystica theologia,* part. II, tract. III, art. 2 (48), ubi ait : *Mirabilis est in contemplatione circulus; amor namque Dei ad eius contemplationem excitat, quae maiorem parit amorem erga ipsum Deum, cuius pulchritudinem, ac bonitatem in contemplatione videt, et miratur anima, ac in eius deliciis suaviter immoratur.* Idem docet *Mysticum Directorium,* verba data sancti Thomae ipsis dati Philippi verbis exponens (48bis) tract. III, disp. 3, sect. 2, num. 212 (49). Videatur Mag. Ioannes a S. Thoma, Iª IIªᵉ, fol. 324 (50).

141. Profundissime aeque ac clarissime arcanam hanc materiam edisserit Extaticus noster Doctor in *Flamma,* cant. III, § 10 (51). Ubi locutus de superna illa contemplatione quae in exercitio theologiae mysticae habetur, inquit : *Tunc sicut est intelligentia, ita est et in voluntate amor.* Et post pauca (52) : *Quia in hac subtili communicatione Deus est lux et amor, aequaliter mediis suis impressionibus informat has duas potentias* (intellectum et voluntatem), *licet quandoque plus in unam quam in aliam imprimat; quocirca interdum intelligentia amorem superat, et interdum intelligentia ab amore superatur.*

(47bis) In ed. 1730 legitur : « *praefacto* » pro « *praefato* ».

(48) *Summa theologiae mysticae,* part. II, tract. III, disc. 1, art. 2; ed. Bruxellis 1874, t. II, p. 289. — In ed. 1730 erronee legitur: « *tract. 13* ».

(48bis) In ed. 1730 legitur : « *exponentis* » pro « *exponens* ».

(49) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D., *Directorium mysticum,* tract. III, disp. 3, sect. 2, num. 212-213; ed. Vivès, pp. 303-304.

(50) *Cursus theologicus in primam secundae Divi Thomae,* quaest. 68-70, disp. 18, art. 4, §. *Resp. Quod P. Suarez;* Matriti, 1645-1649, t. II, p. 324ª; ed. Vivès *Cursus theologici,* t. VI, p. 637ª

(51) *Primera Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, §. 10; ed. crit., t. II, p. 661: *Y entonces al modo que es la inteligencia,es también el amor de la voluntad. — Llama de amor viva* (II escrit.), canc. III, v. 3, §. 10; ed. crit., t. II, p. 455: *Por lo cual, al modo que es la inteligencia en el entendimiento es también el amor en la voluntad.*

(52) *Primera Llama de amor viva,* l. c., p. 661: *Que como quiera que Dios sea luz y amor en esta comunicación delicada, igualmente informa estas dos potencias: aunque algunas veces hiere más en la una que en la otra. Y así algunas veces se siente más inteligencia que amor, y otras más amor que inteligencia. — Llama de amor viva* (II escrit.), l. c., p. 455-456: *Que por cuanto Dios es divina luz y amor, en la comunicación que hace de sí al alma, igualmente informa en el alma estas dos potencias, entendimiento y voluntad, con inteligencia y amor; y como el mismo no sea inteligible en esta vida, la inteligencia es oscura (como digo) y á este talle es el amor en la voluntad; aunque algunas veces, en esta delicada comunicación se comunica Dios más y hiere más en la una potencia que en la otra, porque algunas veces se siente más la inteligencia que el amor, y otras veces, más amor que inteligencia.*

Et paucis interiectis subdit (53) : *Absorbet Deus animam amore infuso, quem ei confert mediante notitia contemplationis.*

Haec docet de exercitio theologiae mysticae D. Ioannes a Cruce expertissimus, doctissimus, illuminatissimus; ex quibus et ex aliis quae dedimus, probatur non solum prima pars minoris praecipuae, sed et fere omnes aut omnes eius partes probantur. Quia si Deus media cognitione seu notitia infusa contemplationis voluntatem amore infuso inebriat, ergo excellentia huius amoris non relegat, sed admittit, immo et exposcit illam cognitionem; ergo non minuit illum amorem; ergo anima huic amori plene dedita idonea ad cognoscendum est.

Insuper, si in exercitio theologiae mysticae *sicut est intelligentia, ita est et in voluntate amor,* ergo hoc non excludit illam, nec ista minuit amorem, nec anima ita amore absorbetur quod intelligere nequeat. — Praeterea, *si Deus est simul lux et amor animae* infundens lucem et amorem quibus aequaliter informantur intellectus voluntasque, ergo. Similes consequentiae deduci debent ex hoc principio ac ex aliis deductae sunt. Quod si quandoque amor superat cognitionem, etiam ab illa quandoque superatur. Et sive excedens, sive excessus nunquam sine cognitione reperitur.

Rursus, *si mirabilis est in contemplatione circulus, etc.,* ut a N. Philippo audivimus, ergo eaedem consequentiae sequuntur. Insimulque infertur quod etiam si esset alias possibilis actus voluntatis sine actu intellectus, in exercitio tamen mysticae theologiae nunquam hoc concedendum foret : ipsa quippe amoris illius sublimitas cognitionem exposcit qua ardentius ignescat. Unde non solum non adest fundamentum ad excludendam contemplationem ab exercitio theologiae mysticae, quin potius concedi debet propter excellentiam amoris qui ibi habetur. Quae et propter eandem rationem comprobantur auctoritate supra posita D. Thomae. Quibus omnibus affatim constat non solum illa minor in cuius comprobationem adducta sunt, verum etiam minor principalis quoad primam, quartam et quintam partem.

142 (54). Quoad secundam et tertiam probatur etiam non obscure ex iisdem principiis. Et insuper, quia tunc Deus maiorem dilectionem erga animam ostendit et haec erga ipsum, quando libere ac meritorie tendit in Deum; ex quo enim in statu merendi constituta sit, tunc minus amaretur a Deo, quando auferret ab illa quod libere ac meritorie procederet; et ipsa anima eo minus amaret, quo amoris divitias non augeret. Sed si daretur in illo exercitio actus voluntatis sine cognitione, talis actus non foret liber, ut liquet ex dictis numero 137. Ergo quia Deus maxime diligit animam theologiam mysticam exercentem et haec summopere Deum diligit, non debet excludi cognitio, sed adstrui.

Rursus : Tunc Deus ardentius ostendit amorem quo erga animam flagrat, cum illam secum unit taliter quod, unione transacta, favoris praeteriti in ea pignus remaneat quo tanquam pabulo saginetur. Sed ad hoc necessaria est cognitio in exercitio mysticae theologiae. Ergo. Maior de se patet; et minor probatur : pignus illud est memoria praeteriti favoris; sine cognitione non adest memoria, ut liquet ex dictis num. 136; ergo. Quod idem applicare debes amori animae erga (54[bis]) Deum : de primo quippe solummodo locuti sumus, ut confusio vitaretur.

143. Ea quae numero praecedenti diximus, non absconsa sunt D. Bonaventurae et Gersoni. Et ideo respondent illum amorem esse liberum et quod omnem admirationem superare comperies, est

---

(53) *Primera Llama de amor viva,* l. c., p. 661: *Hácelos Dios en ella embriagándola en amor infuso, por medio de la noticia de contemplación. — Llama de amor viva* (II escrit.), l. c., p. 456: *Hácelos Dios en ella, embriagándola secretamente en amor infuso, ó por medio de la noticia de contemplación.*

(54) In ed. 1730 legitur « *147* » *pro* « *142* ».

(54[bis]) In ed. 1730 legitur : « *ergo* » pro « *erga* ».

audire a Seraphico Doctore (55) : *hominem posse pervenire ad statum, in quo anima, dimissa omni cogitatione, vel meditatione, solum per amoris desiderium ad unitionem Dilecti aspiret, et consurgat, quotiescumque velit, de die, vel de nocte, intus, vel extra.* Ioannes Gerson (56) idem dicit quantum ad libertatem ipsius amoris per haec verba : *Stat, hominem ferri in Deum per amorem liberum supernaturaliter infusum, vel conservatum, nulla in ipso cognitione libera concomitante, vel praevia respectu illius amoris.* Haec dati doctores locuti de libertate illius amoris, qui, aiunt, non observat regulas amoris scholastice procedentis. Unde cognitionis consortium non requirit.

Contra secundum quod diximus de memoria aut experientia quae remanere in anima debet ad sui utilitatem, inquit idem Gerson, alph. 66, consid. 6, lit. X (57), dari quidem cum illo perfectissimo amore cognitionem directam ipsius amoris, quae tamen non directe, sed oblique terminetur ad Deum, quatenus ea cognitione cognoscit intellectus voluntatis amorem, cuius obiectum Deus est. Et addit quod haec cognitio subsequitur ad amorem. In quo cum Gersone convenit D. Bonaventura statuens illam cognitionem necessario subsequi ad amorem.

Plurima in his miramur, quae ob reverentiam Doctoris Seraphici par est praeterire. Ut autem nostrum assertum sartum tectumque etiam ex hac parte servemus, nonnulla extremis, quod aiunt, digitis attingere necessarium iudicamus. Primum occurrit diversitas illa inter ordinem mysticum et alios, quae maius fundamentum cum et praecipue ab auctoritate, tum a ratione postulabat ut introduceretur. Ea enim facultate nil firmum erit in ordine mystico : quandoquidem vel ipsas rerum naturas subvertere aut variare traditur. Ut videre est in dependentia quam in essendo et operando dicit necessario voluntas ab intellectu, a qua dependentia immunis est mystica voluntatis operatio. Nec de his plura, nisi quod ii qui lacte doctrinae angelicae enutriti gloriamur, in iis quae revelata non sunt, iuxta rerum naturam asserta nostra metimur. Quocirca quia, considerata natura voluntatis, invenimus ipsam ab intellectu dependentem, eo etiam dum mystice amat, sub hasta huius dependentiae manere dicimus. Et hoc cedere in amoris mystici splendorem et animae utilitatem asseruimus.

Secundum quod occurrit, est illa libertas et meritum in actu qui voluntarius non est : cum non sit *ab intrinseco cum cognitione.* Ad quod forsan dicent adversarii : illam definitionem non comprehendere voluntarium mysticum; sicque consequenter procedent rerum definitiones post ipsarum naturas alterantes. Nos autem dicimus quod nullum actum meritorium cognoscimus, nisi liberum; nec liberum, nisi voluntarium; nec voluntarium, nisi sit ab intrinseco cum cognitione finis. Alium autem meritorium aut liberum actum non cognoscimus. Nec sat fuit contrariis hoc asserere et tanquam fide sanctum non probare. Quippe recursus ille ad ordinem mysticum non efficacem iam esse diximus. Eo vel maxime, quia illum ipsum recursum auctoritatibus ac rationibus stabilire debuissent, ostendentes cur ordo mysticus vel res quae ad ipsum spectant, ea immunitate fungantur. Quod cum non faciant, nec nos ad alia praeter dicta tenemur.

Tertium quod occurrit est illa cognitio ad mysticum amorem necessario subsecuta, circa quam dico primo : illam non posse esse pignus illud de quo noster discursus loquebatur. Ratio est, quia illa cognitio non est contemplatio Dei, sed cognitio amoris habiti in exercitio mysti-

(55) i. e. HUGO DE BALMA, *De mystica theologia,* quaest. unica, §. *Sed notandum; Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Peltier, t. VIII, p. 51ª: *Sed postquam affectus se exercendo diuturnius, vel cogitando, secundum quod ibi dicitur, diligentius se erexerit, tunc dimittitur omnis cogitatio, vel meditatio, et solum per amoris desiderium, quotiescumque vult, vel de die, vel de nocte, intus vel extra, ad unitionem ipsius dilecti solum aspirans, animus consurgentis se erigit, et ibi amoris affectio praecedit cogitationem.* — Deest in ed. Quaracchi.

(56) *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae,* consid. IV; *Opera omnia,* Antverpiae, 1706, t. III, col. 424.

(57) i. e. *Op. cit.,* consid. VI, t. III, col. 425.

cae theologiae. Unde post illud remanebit solummodo memoria de eo quod Deum amavit, non autem de divitiis quibus anima tunc ditata fuit : ad hoc quippe necessarium erat quod illa cognitio Deum contemplaretur et quod in ipsum amorem influeret. Dico secundo : si excellentia illius amoris secum non patitur cognitionem praeviam, cur patitur subsequentem? Si amor ille minueretur ex consortio cognitionis praeviae propter attentionem animae quam requirit, cur cognitio subsequens non minuit requirens eandem animae attentionem? Si cognitio eiusdem obiecti quod voluntas amat, huius actus activitatem retardat, cur cognitio obiecti diversissimi non retardat activitatem illius?

§. II. Argumenta.

144. In nostram conclusionem sunt argumenta Divi Bonaventurae et aliorum. Plura obiecta et soluta sunt §. praecedenti, modo autem aliqua quae supersunt, subiiciemus incipientes ab iis quae conficit Doctor Seraphicus, qui arguit *primo* (58) auctoritate D. Dionysii, cap. 1 *De Mystica Theologia* (59), ubi Timotheum monet derelinquendos esse sensus, et intellectuales operationes, et omnia sensibilia, intelligibilia, existentia et non existentia, ut sic consurgere queat ad unitionem cum Deo. Verba D. Dionysii saepissime exhibita a nobis sunt. Unde modo vel sic textum proposuisse sufficiat. Ex quo infert D. Bonaventura (60) non dari in exercitio theologiae mysticae actum intellectus; quandoquidem ab illo abstinendum Dionysius monet.

Confirmatur (61) : quia cap. 7 *De Divinis Nominibus* (62) idem Dionysius vocat theologiam mysticam *stultam, irrationabilem, amentem;* quod ostendit ipsum censuisse hanc sapientiam esse affectum voluntatis sine ulla prorsus cognitione illum dirigente.

Respondetur ad argumentum : textum illum saepissime a nobis explicatum esse in hoc opere. Modo autem dicimus : quod ex quo Dionysius moneat derelinquenda esse omnia intelligibilia et existentia, nemo infert voluntatem ac eius operationem in exercitio theologiae mysticae derelictum iri, cum tamen voluntas eiusque operatio sint quidpiam intelligibile et existens. Unde nec intellectus operatio relegatur ab illo exercitio. Dicimus enim haud facile probari datis verbis locutum fuisse Areopagitam de exercitio theologiae mysticae infusae; quidquid autem de hoc sit, dicimus derelinquendam esse connaturalem operationem intellectus, illam videlicet quae est per affirmationem; non autem illam quae per remotionem procedit estque ex dono. Vide quae diximus num. 132, alium textum eiusdem Areopagitae explicantes quo ad idem intentum uti etiam adversarii solent, et utriusque est eadem expositio.

Ad confirmationem respondetur : illos esse terminos *imperfectos* quibus mystica theologia uti solet, ut sic rem penitus a nobis inexplicabilem his terminis *imperfectis* utcumque explicet. Sicque Dionysius ipsam mysticam theologiam dixit *stultam* seu *nesciam,* quia omnem scientiam naturalem superat; *irrationalem,* quia rationem naturalem transcendit; et *amentem,* quia longe excedit prudentiam humanam. Quibus terminis congruentius aperitur divina indoles huius divinissimae facultatis ut locutus de terminis *dissimilibus* docet idem Dionysius per haec verba cap. 2 *Caelestis Hierarchiae* (63) : *Illa sane convenientior in rebus invisibilibus erit expressio, quae per dissimilia*

(58) i. e. HUGO DE BALMA, *De mystica theologia,* cap. 3, partic. 4, initio; et quaest. unica, §. *Contra; Opera omnia S. Bonaventurae,* ed. Peltier, t. VIII, p. 39ª et 48ª.

(59) §. 1; Migne, P. G., t. 3, col. 997. — Text. graec. ib., col. 998.

(60) Locis citatis.

(61) Cf. HUGO DE BALMA, *Op. cit.,* cap. 3, partic. 4, §. *Unde;* et quaest. unica §. *Item in eodem capitulo;* ed. cit., t. VIII, p. 40ª et 48ᵇ.

(62) lect. 2; ed. Vivès *Operum omnium D. Thomae,* t. XXIX, p. 516ª: *Hanc igitur irrationalem et amentem et stultam sapientiam.* — Text. graec. Migne, P. G., t. 3, col. 868, §. 1, fine.

(63) Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 141, §. 3.

signa monstratur. Et Bonaventura ipse his usus est, agens non iam de actu intellectus nostri, sed de ipso divino amore, quem summam amentiam dixit : *Nonne,* ait, *summae amentiae videtur esse, etc.* Sic habetur *Itin. IV aeternitatis,* dist. 5, art. 2 (64). Vide a nobis dicta tom. I, lib. III, de termino mystico, num. 6 (65). Verum ex his quid contra nostrum assertum?

145. *Secundo* arguit (66) : Anima per suos gradus ascendit ad Deum, de quo prius attingit id quod quasi ultimum est. Sed ultima ex divinis personis est Spiritus Sanctus, qui est amor; Filius autem, qui est sapientia, prior est. Ergo anima quae ascendit in Deum, prius ascendit per affectum quam per intellectum.

Arguit *tertio* (67) : Quia supremus ordo caelestium agminum est ordo seraphinorum, quibus ab ardore caritatis hoc nomen impositum est. Sed hi spiritus immediatius Deo uniuntur quam alii. Ergo in mystica unione ad Deum prior est affectus, ad quem subsequitur cognitio.

Arguit *quarto* (68) : Quia homo prius et principalius movetur a Deo secundum id quod in ipso est principalius Deoque propinquius. Sed voluntas per amorem disposita est suprema in homine Deoque propinquior; intellectus autem est facultas multo distantior. Ergo in unione mystica prius attrahitur voluntas quam intellectus.

Arguit *quinto* (69) : Ut homo Deum perfecte contempletur, debet Deo esse coniunctus. Sed haec coniunctio fit per amorem. Ergo perfectam contemplationem amor praecedit.

His discursibus probare nititur sanctus Bonaventura suam positionem. Ad quorum primum negetur maior. Quae si vera esset, plurima sequerentur absurda. Si namque prius deberet anima uniri Spiritui Sancto quia est tertia persona e divinis, cui, quia amor est, unitur per amorem; postea uniretur Verbo, quod est secunda persona et illi per intellectum uniretur; ultimo uniretur Patri, nec extemplo apparet media qua potentia unio haec tertia fieret, nisi forte memoria sit. Plura sese illico offerunt, quibus ille discurrendi modus appensus in statera rationis inveniatur minus habens. Demus tamen veram esse illam maiorem, concessa minori, negabimus consequentiam. Ex quo prius uniri debeat anima personae ultimae, unde probatur uniendam esse per amorem cuius nulla cognitio causa sit? Hoc sane non probatur, nec eo modo probari potest.

Ad tertium argumentum, omissis praemissis, negetur consequentia; quae neutiquam formalis est. Licet enim seraphin sint supremi spiritus Deoque magis coniuncti, nequaquam suadetur illam unionem esse per voluntatem praecedentem actum intellectus. Nec nomen seraphin hoc convincit : quia licet sic dicantur a caritatis igne, in igne non solum est ardor qui caritatem exprimit, sed etiam lux quae ad intellectum spectat. Et sicut seraphin aliis spiritibus praestant in amore, sic et in scientiae sublimitate praestant. Quo datur intelligi quod datur necessaria et inauferibilis dependentia amoris a cognitione : quandoquidem nec datur amor simpliciter sine cognitione simpliciter, nec sine maiori cognitione maior amor; quod ex inducto seraphinorum exemplo comprobatur. Datur etiam intelligi quod argumentum non tenet: quia seraphin sicut in amore, sic in sapientia eminent.

Ad quartum dicimus quod omnes eius propositiones sunt falsae. Maior quidem est falsa : quia nulla lege tenetur Deus ut prius moveat sibi propinquius; nec hoc facile probari poterit. Deinde minor

(64) *De septem itineribus aeternitatis,* itin. IV, dist. 5, art. 2, §. *Quartus gradus;* ed. Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae,* t. VIII, p. 451[b]. — Auctor huius opusculi est Rodulphus de Bibraco, cf. supra, t. I, p. 70[a], nota (11). Deest in ed. Quaracchi.

(65) num. 6 sqq.; ed. Brugis 1924 sqq., t. I, pp. 69[b] sqq.

(66) Cf. HUGO DE BALMA, *De mystica theologia,* quaest. unica, §. *Item hoc idem;* ed. Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae,* t. VIII, p. 49[a].

(67) *Op. et loc. cit,* §. *Item anima,* p. 49[a].

(68) *Op.* et *loc. cit.,* §. *Item spiritus rationalis,* p. 49[a].

(69) *Op.* et *loc. cit.,* §. *Item, cum Deus,* p. 49[b].

est falsa : quia intellectus propinquior Deo est voluntate, sicut et ipse divinus intellectus prius concipitur in Deo quam eius divina voluntas. Denique consequentia, utpote illarum praemissarum terminus, neganda etiam est.

Ad quintum dicimus in contemplatione esse mirabilem circulum, prout vidimus num. 140; de quo quaestione 8 agendum est. Unde negare non possumus quod amor praecedat plures contemplationes. Ceterum ipse amor praesupponit etiam semper cognitionem.

146. Post Doctorem Seraphicum ingreditur Guadalupe (70) sic procedens : Actus intellectus est conditio ad actum voluntatis. Ergo saltem divinitus potest haec operari sine illo. Antecedens est certum; consequentia probatur : id quod concurrit ut conditio, non est adeo necessarium ac id quod ut causa concurrit; sed id quod ut causa concurrit, potest a Deo suppleri; ergo.

Confirmatur (71) : Sicut cognitio deservit ad actum voluntatis, sic ad ipsam cognitionem requiritur speculatio phantasmatum. Atqui potest dari contemplatio sine phantasiae concursu. Ergo et actus voluntatis sine cognitione. Illatio tenet. Minor edocetur a pluribus. Maior vero probatur primo (72) : quia sicut Philosophus (73) illud *nihil volitum quin praecognitum,* sic etiam III *De anima,* text. 38 (74), ait : *Qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur;* ergo sicut cognitio deservit, etc. — Probatur secundo : quia sicut intellectus proponit obiectum voluntati, quod ipsa non aliter potest attingere, utpote potentia caeca; sic intellectus agens debet species acceptas proportionare ut valeant deservire cognitioni; ergo idem.

Respondetur argumento, omisso antecedenti, negando consequentiam. Ad probationem negetur maior. Potest quippe conditio esse adeo necessaria ad effectum sicut et causa. Quod tunc evenit, quando causa non est causa sine conditione. Et hoc in casu de quo loquimur, verum est : quandoquidem causa finalis non movet nisi cognita, nec effectus cognitionis supplebilis est, ut ex dictis liquet. Nec est aliquod inconveniens quod causa et conditio in hoc aequiparentur. Dico causam insupplebilem, de qua debet procedere argumentum, et propterea eius minor etiam est falsa. Itaque inter ipsas conditiones sunt aliquae adeo necessariae et eius concursus talis conditionis est ut nec effectus dari queat sine illis, nec earum influxus queat per aliam causam suppleri. Sic est cognitio relate ad voluntatis actum, ut notum ex dictis est. Omisimus antecedens : quia sunt adhuc inter thomistas qui dicant cognitionem esse rationem formalem qua finis constituitur. Quidquid autem de hoc sit, doctrina tradita tenet.

Ad confirmationem, omissa maiori, negetur minor. Et quanquam sint plures doctores, adhuc intra scholam D. Thomae, qui illam sententiam tueantur, nos autem contrariam propugnavimus fusissime disp. 17. Unde si paritas servanda est, sicut non potest homo viator sine phantasmatibus contemplari, sic nec voluntas sine cognitione diligere.

147. Dices : Homini viatori procedenti supra conditionem viae concedimus posse contemplari sine phantasmatibus. Ergo paritas inducta suadet dari aliquem actum voluntatis qui non requirat actum intellectus; qui voluntatis actus alius esse nequit nisi qui habetur in exercitio theologiae mysticae.

Respondetur negando consequentiam. Ratio est : quia illam paritatem solummodo admittimus inter hominem pure viatorem prout talem contemplantem et inter voluntatem absolute diligentem;

(70) *Mystica theologia supernaturalis infusa,* tract. I, cap. 12, §. *Si autem;* Matriti, 1665, p. 26¹.

(71) Cf. Guadalupe, *Op.* et *loc. cit.*, §. *Deinde,* p. 26ᵇ.

(72) Cf. *Ib.*, §. *Hoc est,* p. 27ᵃ.

(73) *De anima,* cap. 10, num. 6; Didot, t. III, p. 473; Bekk., 433ᵇ, 11-12.

(74) *De anima,* cap. 8, num. 3; Didot, t. III, p. 471: *Atque ubi quis contemplatur, necesse est una imaginem quamdam contempletur.* — Bekk., 432ᵃ, 8-9.

sicque tenet paritas. Quia sicut non admittimus actum voluntatis sive hominis, sive non hominis, sive viatoris, sive non viatoris, qui sine cognitione sit; sic etiam non admittimus contemplationem hominis pure viatoris et ut talis procedentis quae sit sine concursu phantasmatum. Non tamen adest paritas, si contemplatio sit angeli aut animae separatae, aut hominis comprehensoris, aut non pure viatoris, aut denique non iuxta viae conditionem contemplantis. Et ob hoc motivum omisimus maiorem argumenti. Ex quibus liquet quod quando Philosophus dicit quod non datur actus voluntatis sine cognitione, loquitur de voluntate absolute; cum ergo negat contemplationem sine phantasmatibus, loquitur de contemplatione hominis ut formaliter viatoris.

148. Deinde contra propositum assertum arguimus auctoritate D. Thomae, qui *in Psalm. 33,* super illa verba: *Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus* (75), ait : *In corporalibus prius videtur, postea gustatur; sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur; quia nullus cognoscit, qui non gustat; et ideo dicit prius « gustate », et postea « videte ».* Ex quibus duplex argumentum consurgit. Primum ex sacra Scriptura asserente quod in mysticae theologiae exercitio prius gustatur et postea videtur. Secundum est ex D. Thoma, qui hoc in rebus spiritualibus evenire docet. Et ex his hoc argumentum conficitur : In spiritualibus prius gustatur et postea videtur. Sed gustare est actus voluntatis, et videre est actus intellectus, ut ait Hugo de Sancto Victore *in Dionysium,* cap. 7 *Caelestis Hierarchiae* (76). Ergo in exercitio mysticae theologiae non provenit actus voluntatis a cognitione; quin potius cognitio provenit ab actu voluntatis. Et hoc est quod ait supra D. Bonaventura.

Confirmatur primo ex Seraphica Matre nostra, *Mans.* V, cap. 2 (77), dicente : in oratione unionis nihil intellectum operari, sed Deum ingredi ad animam quin utatur ianuis potentiarum aut sensuum : omnes enim dormiunt; sicque intrat ad centrum animae ianuis potentiarum clausis, sicut quando ad discipulos introivit dicens (78): *Pax vobis.* Ergo actus intellectus neutiquam necessarius est.

Confirmatur secundo : Quia Mysticus noster Doctor in sua *Egloga,* cant. XXVI (79), inquit : *Intra naturae limites impossibile est amare nisi bonum cognitum. Ast in via supernaturali potest absdubio Deus infundere amorem illumque augere, quin imprimat augeatve intelligentiam distinctam.*

Haec omnia fere eandem expositionem habent et ideo coniuncta sunt. Plures assignavimus quaest. 2, ex quibus haud arduum erit obiecta solvere. Ad argumentum ergo dicimus primo : verbum illud *gustate* idem ibi significare ac *experimini,* prout tradit laudatus D. Thomas (80). Unde Propheta invitat ut Deum experiamur; sicque videbimus quam longanimis et misericors est Dominus Deus noster. Ac si diceret modo quod alibi dixit (81) : *Accedite ad eum, et illuminamini : et facies vestrae non confundentur.* Res corporales, quia a nobis non distant, sine experientia videmus et post cognitionem experimur, addentes scientiae praehabitae experimentalem scientiam. Res autem spirituales, quia longe a nostra miseria distant, non bene cognoscimus, si prius non experiamur; eoque versat inter eas discrimen a D. Thoma assignatum. Et quia experientia, ut supra dicebamus, non est sine cognitione, idcirco ex datis

(75) v. 9; ed. Vivès, t. XVIII, p. 419b: *In corporalibus namque prius videtur, et postea...*

(76) lib. VII, cap. 7, §. *Audi quod sequitur;* Migne, P. L., t. 175, col. 1065: *Ubi videre et habere; amare et gustare bonum idem est; ubi non videtur, nisi veritas; non amatur, nisi bonitas. Duo sunt enim, cognitio et amor...*

(77) *Moradas V,* cap. 2; ed. crit., t. IV, pp. 77-84.

(78) *Ioan.,* c. XX, v. 19 et 26.

(79) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVI, v. 2; ed. crit., t. II, p. 299: *Porque por via natural es imposible amor si no se entiende primero lo que se ama; mas por via sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle, sin infundir ni aumentar distinta inteligencia.* — Idem textus in *El primer Cántico espiritual,* canc. XVII, v. 2; t. II, p. 552.

(80) l. c.

(81) *Ps.* 33, v. 6.

auctoritatibus nihil habetur contra nos. Unde ad syllogismum illis auctoritatibus innixum distinguatur maior : *gustatur* prout gustare idem est ac experiri, concedatur; prout actum voluntatis signat, negetur; eodemque modo distinguatur minor et explicetur relatus Hugo.

Secundo et quantum capere potest ingenioli mei mensura exigua, ad inductas auctoritates respondeo plane, plene, sincere et cohaerenter ad superius dicta : In exercitio theologiae mysticae datur actus intellectus et voluntatis. Actus intellectus est valde imperceptibilis, utpote nec laboriosus, nec reflexivus, ut patet ex dictis quaest. 2. Actus voluntatis est valde perceptibilis, quia etsi nec laboriosus, nec reflexivus sit, est tamen adeo inflammatus rogo Deitatis quo scintillat, ut ignorari nequeat; quod saepius monet expertissima Theresia. Hinc ergo ait David et D. Thomae glossema : si vultis cognoscere perfectionem intellectus contemplantis, gustate delicias flammae voluntatem amburentis, ac per sublimes has delicias quibus cremamini, sublimitatem illius cognitionis flammas istas causantis dimetimini.

Quod si haec tibi non placeant, recurre (et sit tertia solutio) ad id quod apud mysticos et scholasticos indubitatum est. Videlicet, intellectum et voluntatem reciproce se iuvare in operando, ut videre est in actuum serie quam dedimus tom. I, lib. I, lect. 3 (82) et in hac ipsa quaestione dictum est fusiusque trademus quaest. 8. Unde cum utraque haec potentia ad exercitium mysticae theologiae concurrat, dantur ibi diversi ipsarum actus, quorum ex parte voluntatis perfectior est ille qui per ly *gustate* exprimitur, ad quem ex parte intellectus subsequitur perspicacissimus actus explicatus per ly *videte*; de quibus actibus postmodum dubitabimus in quo eorum consistat mysticae theologiae exercitium. Pro re tamen praesenti dicimus quod licet ad hunc actum intellectus praecedat ille actus voluntatis, ad hunc tamen et ad omnes voluntatis actus semper praecedere debet aliquis actus intellectus. Videri potest *Mysticum Directorium* tract. I, disp. 1, sect. 1 (83).

149. Prima confirmatio multum probat. Si namque Deus in exercitio theologiae mysticae ingreditur centrum animae ianuis potentiarum clausis, cum voluntas sit ex potentiis animae una, infertur ipsam tunc non operari; quod deservire haud valet auctoribus sententiae adversae. Sensus ergo Doctricis Seraphicae est : quod in oratione quietis anima lac a Deo in ore positum sugit velut pusio; ast in oratione unionis vel ab hoc exiguo sugendi labore relevatur : quandoquidem Deus lac contemplationis quo nutritur, in ipso centro animae collocat. Hoc tamen non est sine potentiarum actione : quia voluntas intensissime amat arcane et pie indulgentem, et intellectus profundissime miratur benignitatem divinam tantam deliciarum affluentiam in animam corribantem.

Secunda confirmatio haud parum premeret, si Extaticus Doctor non se explicaret iis ultimis verbis *quin imprimat augeatve intelligentiam distinctam.* Cognitio distincta ad rem non est, immo inutilis est pro mysticae theologiae exercitio, in quo, ut supra diximus, proceditur non per affirmationem, sed per remotionem. Quapropter egregie ait Theodidactus Parens Deum infundere amorem, quin (84) distinctam et particularem notitiam infundat. Immo potius quo perfectior est amor, eo cognitio est abstractior, ut saepe dictum est.

150. Hac doctrina, alias verissima, videtur explicatum testimonium obiectum. Noster autem animus non quiescit, quia sane adhibita expositio violenta est textui. Quem propriissime explicabis, si dicas *non requiri intelligentiam distinctam.*

---

(82) Tom. I, *Mystica Isagoge*, lib. I, synt. 3, lect. 3, num. 137 sqq.; ed. Brugis, 1924 sqq., t. I, pp. 46[b]-47[b].

(83) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D., *Directorium mysticum* tract. I, disp. unica, sect. 1; Parisiis, Vivès, 1904, pp. 1-8.

(84) In ed. 1730 legitur: « *qui* » pro « *quin* ».

Non quia per ly *distinctam* significetur notitia illa quam mystae distinctam et particularem dicunt, eam contraponentes intelligentiae universali et confusae, sed significatur notitia distincta ab ea quam intellectus habebat antequam novus ille amor aut novum amoris augmentum animae infunderetur. Et est sensus : quod solet ex parte voluntatis adesse novus amor quin ex parte intellectus adsit nova intelligentia. Hancque esse genuinam huius textus intelligentiam constat primo ex verbis quae ad ipsum subsequuntur. Constat secundo (quo omnia supra dicta de mente nostri Mystici Doctoris esse liquet), quia sanctus Doctor ea dictavit in expositione memoratae cantionis XXVI, in qua sic anima iam in matrimonium assumpta pangit (85) :

En la interior bodega
De mi Amado bebi, y quando salia
Por toda aquesta vega,
Ya cosa no sabia,
Y el ganado perdi, que antes seguia.

Gradus amoris in quo anima quae talia concinit, reperitur, est supremus ac sublimior inter omnes amoris gradus ad quos valet in hac vita pervenire, teste eodem Doctore Extatico in declaratione primi versus (86). Unde est amor ille de quo praecipue agitur in praesenti difficultate. Iste perfectissimus amor habetur per infusionem ardentissimae caritatis, uti docet ipse Sanctus in expositione carminis secundi probatque (87) ex illo *Canticorum,* II, v. 4 (88): *Introduxit me Rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.* Habemus ergo animam et voluntatem rogo caritatis fervidissimae flagrantes et amorem penitus mysticum et perfectissimum elicientes. Inquiro : in hoc maximo exercitio theologiae vere ac supreme mysticae operatur sola voluntas aut etiam operatur intellectus impulsu non dissimili actus? Affirmative respondet D. Ioannes a Cruce inibi (89), prius docens infusionem luminis ex parte intellectus quam amoris ex parte voluntatis, ut vel sic ostenderet intellectum cognoscentem influere in voluntatem amantem. Hoc statuit sanctus Doctor probatque (90) ex illo *Canticorum,* VIII, v. 2 : *Ibi me docebis, et dabo tibi poculum ex vino condito.* Vide quam consona sit huic mystae profundissimo nostra resolutio et quantum illi adversetur contrariorum positio. Nec te taedeat, amabo te, si in hoc textu a sancto Doctore inducto totam praesentem controversiam in nostrum favorem resolutam contendam. Ait anima sancta : *Ibi me docebis.* Quibus verbis, ut dictum est, sperat obtinere lumen perfectissimum quo eius intellectus elevetur. Quod lumen si anima consequatur, promittit poculum suo Dilecto daturam : *Dabo tibi poculum ex vino condito. Hoc est,* glossat inibi D. Thomas (91), *ostendam, quam ferventissima charitate diligam.* Ostendens hanc ferventissimam caritatem qua se dilecturam pollicetur, oriri ab illo eminentissimo lumine quod sperat.

Ad rem ergo : Tametsi haec ita sint prout dicimus docetque Mysticus noster Doctor in hac cantione, etiam, eodem Auctore, solet a Deo quandoque infundi novus caritatis ardor quin lux ex parte intellectus se tenens augeatur. Est tamen ex parte ipsius lux qua obiectum illud a voluntate dilectum cognoscatur.

151. Contra datam doctrinam ex duplici capite obiicies. Primo sic : Mysticus noster Doctor verbis in secunda confirmatione datis ponit discrimen inter amorem naturalem et supernaturalem quoad hoc quod est tendere in bonum cognitum. Sed si vera est data doctrina, nullum discrimen adest. Ergo. Maior est evidens; et minor probatur : iuxta datam doctrinam uterque amor debet supponere cognitionem; ergo quoad hoc nullum discrimen remanet inter illos.

---

(85) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVI; (I escrit.) canc. XVII; ed. crit., t. II, p. 297 y 550.

(86) Ed. crit., t. II, p. 297 y 550-551: *Esta bodega que aquí dice el alma, es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida.*

(87) Ed. crit., t. II, p. 299 y 552.

(88) Hetzenauer, p. 598: *Introduxit me in cellam...*

(89) v. 2, t. II, p. 298-299 y 551-552.

(90) l. c.

(91) *I Expositio in Cantic. Cantic.*, cap. VIII, v. 2; ed. Vivès, t. XVIII, p. 602ª.

Secundo obiicies : Si contemplatio intellectus elevati per illud lumen intensissimum ipsi infusum foret causa amoris mystici de quo loquimur, stante illa clarissima contemplatione, daretur hic perfectissimus amor. Hoc non. Ergo falsum est quod ex susceptione infusae doctrinae causaretur amor ille perfectissimus in poculo ex vino condito significatus. Probatur minor ex eodem Sancto ibi dicente quod potest anima plurimum intelligere et minus amare; ergo.

Respondetur ad primam obiectionem : quod discrimen a sancto Doctore assignatum inter amorem naturalem et supernaturalem stat in eo quod non potest dari amor naturalis quin ad illum aequaliter concurrant voluntas et intellectus : hic apprehendens bonum illudque proponens voluntati, et haec illud ipsum bonum amando. Ac insuper illud ipsum obiectum quod voluntas iam amat ut duo, v. g., non potest amare ut quinque, nisi intellectus aliquid de novo habeat ob quod in illum amorem ut quinque influere queat. Ratio huius doctrinae ea est : quod naturaliter voluntas non potest amare nisi propositum ab intellectu; nec iste potest aliquid naturaliter proponere quin illud habeat a sensibus. Unde nequit rem ut magis amabilem apprehendere sine nova specie aut perfectiori cognitione proprio studio ac labore parta. Undecumque illud sit, aliquid novum ex parte illius reperitur nunc quo rem ut magis diligibilem apprehendens illam prout sic proponit voluntati. In amore supernaturali non ita res se habet, sed supposito ex parte intellectus habitu supernaturali quo res quantumvis perfectissimae, etiam si sit ipse Deus, cognoscuntur, Deus ipse, qui nulla lege tenetur ad ditandas simul omnes animae potentias nec unam mediante alia, infundit ignem perfectissimum voluntati, quin intellectui aliquod speciale lumen infundat. Ignem istum voluntati infusum intellectus cognoscit medio eo supernaturali habitu qui ex parte ipsius se tenet, per quem etiam cognoscit obiectum voluntatis ut attingibile per illum ardorem denuo voluntati infusum, illudque proponit voluntati, quae eoipso in illud bonum sic apprehensum tendit.

Hoc et non aliud est discrimen a Mystico nostro Doctore ibi assignatum inter amorem naturalem et supernaturalem. Quod inde tibi constare potest, quia amor naturalis non praerequirit boni apprehensionem ex conceptu naturalis, sed ex conceptu amoris seu actus voluntatis. Unde quotiescumque et ubicumque verificetur voluntatis actus, etiam si sit intra ordinem gratiae, immo etiam si sit intra ordinem gloriae, debet dari actus intellectus; subindeque nullum ex hac parte discrimen inter eos amores assignabile est, nec tale intendit sanctus Doctor. Supposita autem convenientia relate ad cognitionem praerequisitam, adest inter illos amores quod proposuimus discrimen. Consistens (unico verbo propositum) in eo quod ad amorem naturalem quidquid voluntas habet, habet ab intellectu; cum vel ipsam voluntatis entitatem ab intellectu quodammodo dimanare constet. Ast ad amorem supernaturalem potest voluntas a Deo, sine omni prorsus intellectus ope, proportionari per amoris infusionem vel eius quod ex parte actus primi ad elicientiam amoris exigitur, dummodo non habeat intrinsecam ac vitalem dependentiam cum causa creata, qualem habere bonitatis apprehensionem ex dictis liquet.

152. Dices : Quod requiritur ex parte actus primi ad amorem naturalem non habens rationem actus vitalis, potest Deus infundere voluntati independenter ab intellectu. Ergo tunc eodem modo se habebit voluntas relate ad utrumque amorem; subindeque discrimen assignatum non tenet. Utraque consequentia constat; et antecedens probatur : quia potest Deus infundere voluntati habitus naturales quibus in bonum honestum naturaliter inclinetur, sicut reipsa infusi fuerunt primo homini.

Respondetur distinguendo antecedens : *potest* per accidens, concedo; per se, nego antecedens. Quod Deus potest infundere

habitus naturales voluntati certum est. Tuncque concurreret intellectus ad actus illorum habituum sicut concurrit ad amorem supernaturalem. Nec per hoc infirmatur discrimen supra datum; hoc enim respicit amorem naturalem non secundum ea quae accidentaliter potest habere, sed iuxta ea quae per se habet; et prout sic nequit habitus illos habere quin intellectus concurrat ad eorundem habitionem. Sicut ipse intellectus causat per se acquisitionem suorum habituum naturalium, quos per accidens potest per infusionem habere, atque adeo non acquirere.

153. Replicabis : Infusio habituum naturalium intellectus est ipsi per accidens, quia illos queit aliunde praeterquam per infusionem habere. Sed voluntas nequit suos habitus naturales aliunde habere nisi per infusionem a Deo. Ergo talis infusio non est per accidens. Probatur minor ex Divo Thoma, quaest. 11 *De verit.*, art. 3, ad 11 (92), dicente : *Non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere quodammodo homo, vel angelus repraesentando obiecta, quibus intellectus cogatur.* Ergo.

Respondetur negando minorem. Ad probationem dicas : Divum Thomam intelligendum esse primo de impressione rei supernaturalis, quam solus Deus imprimere potest in voluntatem; per quod plene solvit argumentum, quod probare intendebat solum Deum posse formare intellectum per doctrinam, quia solus Deus potest informare voluntatem per *gratiae infusionem.* Unde concedit quod solus Deus infundat gratiam et negat quod solus ipse queat intellectum formare per doctrinam. Et quia gratiae infusio est res prorsus supernaturalis et doctrina de qua argumentum procedit, naturalis sit, idcirco possunt angelus et homo illustrare doctrina hominis intellectum et solus Deus est qui potest gratia ornare voluntatem.

Secundo potest intelligi Divus Thomas ut respondens non ad ea praecise quae argumentum petit, sed tradens doctrinam qua perfecte comprehendatur quidquid in hoc puncto sciri oportet, sicque possint plura alia argumenta solvi. Distinguit ibi sanctus Doctor triplex genus potentiarum. Ad primum pertinet potentia quae cogitur ab obiecto et subiecto; et haec est potentia organo affixa, quae eoipso potest a subiecto cogi, ut videre est in sensibus. Ad secundum spectat potentia quae non est organo affixa, quae eoipso cogi a subiecto nequit. Verumtamen si talis potentia suorum actuum non sit domina, potest cogi ab obiecto. Et talis est intellectus, cui taliter potest veritas proponi ut illi assentire cogatur. Ad ultimum pertinet voluntas, quae, quia spiritualis et domina est suorum actuum, nec cogitur a subiecto, nec ab obiecto. Unde licet creatura imprimat in voluntatem illam movens ad gaudium, ad maerorem, etc., nunquam tamen ita imprimit quod ei violentiam inferat. Et hoc est discrimen a D. Thoma ibi edoctum. Videlicet, quod homo vel angelus possunt repraesentare obiecta *quibus intellectus cogatur;* sed nec illi, nec creatura alia queit in voluntatem imprimere ita ut cogatur; per quod non tollit quod voluntas opem per se petat ab intellectu ad suorum habituum acquisitionem.

Ad secundam obiectionem ex numero 151 distinguitur maior : *daretur* per se, conceditur; per accidens, negatur maior. Et sub eadem distinctione minoris negetur consequentia. Ad minoris probationem dicas quod dupliciter potest intelligi illud sancti Doctoris dictum. Primo, ita ut loquatur de scientia mystica, qualis est fides illustrata donis. Et cum specialissima donorum illustratione potest quidem absolute stare quod voluntas non amet aut quod remisse amet : quia, ut dictum est, non cogitur voluntas. Ast, inspectis omnibus quae considerari debent, summe arduum apparet quod voluntas in Deum propensissima et suae utilitati addictissima in conspectu tantae lucis non ardeat

(92) Ed. Vivès, t. XIV, p. 592b.

Deum diligens libere, sed promptissime; spontanee, sed ardentissime. Et hoc est amoris poculum quod sponsa pollicebatur, fulgentissimam illam lucem si reciperet. Unde nunquam mihi persuadeam nostrum Extaticum Doctorem de hac scientia divina locutum fuisse.

Secundo potest intelligi de scientia speculativa, quam qui habet, potest non amare; hoc tamen non evenit per se, sed per accidens, quatenus habens illam scientiam ex illa ipsa scientia qua abundat, occasionem desumat ut non ita prompte in Deum feratur. Ex quo duo sequuntur. Primum est : quod non utitur illa scientia in propriam utilitatem. Secundum est : quod ille non bonus usus scientiae speculativae removet effectum quem inducerent notitiae quas a Dei benignitate recipit. Sicque cum multa scientia tepidus amator est. Totum tamen hoc per accidens est; notitiae enim quas Deus illi infundit, effectum suum sortirentur, nisi occasionaliter fuissent impeditae. Ac de huiusmodi scientia proculdubio locutus est Doctor sanctus; cuius doctrina verissima est; illam docet etiam D. Thomas, II^a II^{ae}, quaest. 82, art. 3, in quo docet Angelicus Doctor nostram assertionem et omne id quod pro ipsa fulcienda hactenus dicta sunt; in quorum comprobationem allego dictum articulum. Pro re tamen praesenti audiendus est in solutione ad 3 (93), ubi ait :

Ad 3 dicendum, quod scientia, et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est, quod homo consideret de se ipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est, quod huiusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, et in simplicibus, et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam, et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur. Haec Divus Thomas, quem Caietanus exponens ait (94) : *In responsione ad 3 attende, quod sicut « removens prohibens » ponitur causa occasionalis motus, etc... Ita simplices, et mulieres causam in se habent devotionis : quia scilicet non habent prohibens devotionem, scilicet timorem de se ipsis. Et quia non ponentibus obicem Deus dat gratiam : ideo Ecclesia femineum sexum « devotum » appellat. Non est ergo in culpa scientia Doctorum; nec in laude imperfectio muliebris, sed abusus scientiae in magnificando se, et rectus usus imperfectionis in non elevando se. Quo longe melior esset rectus usus perfectionis, ut scilicet, et eam haberet, et ex ea non se magnificaret, ut ipse Auctor tam eminentis doctrinae faciebat.* Haec Caietanus egregie religiosos et viros spirituales inibi instruens.

QUAESTIO SEPTIMA

Utrum in exercitio theologiae mysticae voluntas plus amare queat quam intellectus intelligere ?

Contra praecedentem assertionem solet proponi argumentum desumptum ex eo quod voluntas potest plus amare quam intellectus intelligere; ergo et potest amare absolute sine intellectu. Quod argumentum et difficultas quam concernit, eam fortunam, adhuc inter peritissimos, obtinuerunt, ut vix de mystica theologia sermo occurrat, in quo mentio huius dubii non misceatur. Quo fundamento celebre istud nomen comparaverit (ingenue propriam ignorantiam fateor) me latet. Estque huius fortunae signum evidens quod, cum sit quoddam speciale argumentum et non urgentius contra praecedens assertum, quod proinde poterat ibi inter alia argumenta collocari enodarique, indignum tamen meritis tanti quaesiti visum est mysticis scriptoribus illud non seorsim excitare. Illis morem gerentes, pariter excitamus et breviter absolvemus.

(93) Ed. Leon., t. IX, p. 190^a: .... *homo confidat* [« *considerat* » A etc., « *consideratio* » pK, « *consideret* » PGsK] *de seipso...*

(94) num. 2; ed. Leon., t. IX, p. 190^b: ... *in magnifaciendo se, et...*

§. I. Eligitur pars affirmativa.

154. Sit nostra conclusio : *In exercitio theologiae mysticae potest voluntas plus amare quam intellectus intelligere.* Assertio haec est adeo frequens inter omnes tum mysticos tum scholasticos, ut superfluum sit aliquem in particulari referre. Probatur assertio primo ratione deprompta ex Divo Thoma, Iª IIªᵉ, quaest. 27, art. 2, ad hanc formam redacta : Inspecta natura voluntatis, potest haec plus amare quam intellectus intelligere. Ergo potest hoc evenire in exercitio theologiae mysticae. Patet ista : quia nullum motivum assignabile est ob quod in tali exercitio non eveniat quod, attenta natura voluntatis, evenire queit; non enim datur ex parte ipsius exercitii aliquod impedimentum. Antecedens autem probatur : attenta natura voluntatis, minus requiritur ad perfectam volitionem quam, considerata natura intellectus, ad cognitionem perfectam; ergo potest voluntas plus amare. Illatio tenet : quia si minus requiritur ad perfecte amandum quam ad perfecte intelligendum, poterit utique haberi id quod necessarium est ad perfectum amorem, quin adsit quod exigitur ad cognitionem perfectam. Tuncque dabitur absque cognitione perfecta perfectus amor. Probatur antecedens : perfectus amor rei habetur de ipsa prout est in se, cuius perfecta cognitio habetur de ipsa prout est in mente; sed ad cognoscendum perfecte rem quae est in mente, plus requiritur quam ad perfectum ipsius amorem prout est in se; ergo. Consequentia bona est; et maior innititur illi solidissimo ac receptissimo principio, nempe intellectus trahit ad se res et voluntas fertur ad ipsas. Unde non potest intellectus rem cognoscere, nisi prout illam in seipso media specie habet; nec voluntas res amat quin ad ipsas feratur seu potius trahatur ab ipsis. Probatur minor : Ut perfecte cognoscatur res quae est in mente, debet cognosci modo quo mens seu ratio perficitur; hoc est distincte per partes, virtutes et proprietates; ad quod necessarium est distincta componere, coniuncta distinguere et reciproce comparare. Ut autem voluntas perfecte amet, nil horum requirit, sed ad bonum, prout in se ipso est, tendit illudque amplectitur. Ergo tenet minor.

Confirmatur seu expenditur vis huius discursus : Cum cognitione imperfecta rei stat ipsius perfecta dilectio. Ergo potest voluntas plus amare quam intellectus intelligere. Probatur antecedens primo ex laudato D. Thoma, qui illud expresse docet his verbis (1) : *Contingit, quod aliquid plus ametur quam cognoscatur; quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.* — Probatur secundo ex nostro Mystico Doctore num. 150 adducto : locutus enim, loco ibi allegato, de hominibus simplicibus, quorum voluntates interdum Deus de torrente voluptatis suae in ostensionem suae benignitatis misericorditer potat, inquit : istos sic mystice inebriatos perfectissime amare quin aliqua speciali perfectione eorum cognitio gaudeat. Verba ipsius sunt (2) : *His sufficit fides infusa, quae eis est scientia intellectus, media qua Deus illis infundit caritatem iamque infusam auget et actum ipsius, qui est ardentius amare, quamvis non augeat notitiam, sicut diximus : et ita potest voluntas amorem bibere quin intellectus bibat denuo intelligentiam.* Ergo ex mente nostri Doctoris Extatici dabilis est perfectissimus amor cum cognitione imperfecta. — Probatur tertio antecedens : Quia generaliter loquendo sufficit exigua rei notitia ut perfecte diligatur; sicque testatur experientia quod ex sola auditione, visione aut huiuscemodi aliquo rapitur voluntas ad perfectissime diligendum rem quam audivit, cuius imaginem vidit aut alio modo,

(1) Iª IIªᵉ, quaest. 27, art. 2, ad 2; ed. Leon., t. VI, p. 193ᵇ ... *plus amatur quam...*

(2) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVI, v. 2; (I escrit.) canc. XVII, v. 2; ed. crit., t. II, p. 229 y 552: *Bástales la Fe infusa por ciencia de entendimiento, mediante la cual les infunde Dios caridad y se la aumenta, y el acto de ella que es amar más, aunque no se le aumente la noticia, como habemos dicho: y así puede la voluntad beber amor sin que el entendimiento beba de nuevo inteligencia.*

similiter imperfecto, cognovit. Sicque plurimi ex sola scientiarum imperfecta notitia domos, patriam et nationem deserunt et terras mareque lustrant ut scientias, quas iam perfecte diligunt, sibi comparent. Pariformiter alii ex sola imperfecta cognitione militiae militiam perfecte amant illamque totis suis viribus insequuntur; et sic de aliis. Quod si oppositi auctores, si qui sunt, velint vera proferre, contra idipsum quod experiuntur se opinari necesse est fateantur : quandoquidem ista generalia sunt et cuique obvia. Est ergo verum illud antecedens.

Probatur tandem antecedens loquendo de intellectione et volitione quas homo superstes habet. Etenim ut intellectus noster perfecte intelligat, debet comparare rem quam cognoscit, cum singularibus a quibus abstracta fuit quidditas, quae est obiectum intellectus. Sed antequam intellectus hanc comparationem faciat, iam voluntas potest ipsam rem amare perfecte. Ergo. Maior est D. Thomae, I[a] part., quaest. 84, art. 7, prout iam multoties in superioribus egimus. Et minor probatur : quia voluntas nullum commercium cum phantasmatibus habet, nec cum comparatione aut reflexione intellectus ad singularia; ergo antequam intellectus ad singularia reflectat, iam potest voluntas rem perfecte amare.

155. Totus hic discursus fundatur, ut diximus, in auctoritate Divi Thomae, loco praeallegato (3) dicentis : *Aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea, quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea, quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur quam cognoscatur; quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent; puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere. Et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.*

§. II. Argumenta.

156. Contra statutam veritatem nonnullos refert suppresso nomine noster Philippus in sua *Theologia mystica,* disc. prooemiali, art. 5 (4); pro quibus quicumque illi sint, arguitur *primo* : Voluntas non potest amare quin intellectus cognoscat. Ergo nec magis amare quin magis cognoscat intellectus. Antecedens fuse propugnatum a nobis est quaestione praecedenti; et consequentiam probat Guadalupe (5) nobis modo non contrarius, sed contendens ex hoc quod modo dicimus, probare posse dari actum voluntatis sine actu intellectus. Sicque procedit : Ex quo voluntas plus amet quam cognoscat intellectus, sequitur voluntatem attingere in obiecto aliquem gradum sub quo obiectum incognitum est intellectui. Ergo.

Probatur antecedens : quia si obiectum non esset secundum aliquem gradum intellectui incognitum, non excederetur intellectus cognoscens a voluntate diligente; ac insuper intellectus cognosceret obiectum secundum illum gradum in quo exceditur, quod de se repugnans est et

(3) I[a] II[ae], quaest.27, art. 2, ad 2; ed. Leon., t. VI, p. 193[b]: ... *plus amatur quam...*

(4) PHILIPPUS A SS. TRINITATE, C. D., *Summa theologiae mysticae,* disc. prooem., art. 5; Bruxellis, 1874, t. I, p. 37.

(5) *Mystica theologia supernaturalis infusa,* tract. I, cap. 12, §. *Opponunt;* Matriti, 1665, pp. 27[b]-28[a].

simul est contra nostram doctrinam. — Probatur secundo antecedens auctoritate Divi Thomae quem dedimus n. 155, et Caietani inibi (6) dicentis : *Amor potest esse perfectus, cognitione existente imperfecta.* — Probatur tertio ex D. Bonaventura *itin. V aeternitatis,* dist. 5 (7), ubi ait : *Actus dilectionis excellit, et praecedit actum cognitionis actualis in aliquo gradu. In quantum autem eum praecedit, in tantum eum excedit, attingendo Deum in aliquo gradu, ad quem actus intellectus extendi non potest.* — Probatur quarto auctoritate Hugonis de Sancto Victore, *in cap. 7 Caelestis Hierarchiae* (8), ubi inquit : *Plus diligitur quam intelligitur, quia dilectio supereminet scientiae, intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris stat.* Huiusque rationem reddens subiungit (9) : *Amor praesumens, et confidens amato suo acumine penetrat omnia impetum sequens ardentis desiderii sui, nec dissimulari valens, donec ad amatum perveniat, et eo ipso amplius adhuc sitiens intrare ipsum, et esse cum ipso, et esse tam prope, ut si fieri possit, hoc idem sit cum ipso.* His omnibus satagit Guadalupe suadere voluntatem aliquid amare in obiecto quod intellectus non cognoscit, ut sic cogat nos vel ad deserendam praesentem resolutionem, vel ad sustinendam cum illo praecedentem.

Respondetur negando consequentiam. Ad cuius probationem negetur antecedens. Falsum quippe prorsus est quod in obiecto detur aliquid quod voluntas amet et non cognoscat intellectus. Quidquid enim a voluntate in obiecto diligitur, idipsum ab intellectu cognoscitur. Secus enim incognitum voluntas amaret; quod per nullam potentiam fieri posse affatim ostensum a nobis est. Et si Guadalupe recte processisset, vidisset clarissimam sui argumenti nullitatem. Primo, quia ipse non tenet quod voluntas amet incognitum secundum legem ordinariam, sed de posse absoluto Dei, ut liquet ex dictis num. 130. Quod autem voluntas plus amet quam intellectus cognoscat, competit voluntati ex natura sua, nec ad hoc necessarius est recursus ad absolutam Dei potestatem. Ergo si hoc quod est voluntatem plus diligere, est attingere in obiecto aliquid incognitum intellectui, illud incognitum diliget naturaliter voluntas; quod nemo dicet : cum iuxta omnium dictamen dicat volitio dependentiam connaturalem a cognitione. — Secundo, quia Guadalupe non tenet voluntatem, adhuc de posse absoluto, amare incognitum omnimode, sed incognitum a supposito amante per actum a se elicitum; cognitum tamen, quia vel Deus supplet concursum apprehensionis, vel quia cognitionem producit et intellectui infundit, eo mere passive se habente, aut alio modo, sed qui extraordinarium modum operandi requirat. At quod voluntas plus amet, non est extraordinarium, quin potius ei secundum suam naturam hoc convenit. Ergo hoc quod est ipsam plus amare, non est quod aliquid incognitum amet.

Quid ergo est quod voluntas plus amet? Affatim ex dictis manifestum est. Est igitur quod quia voluntas ad perfecte amandum non indiget iis quibus intellectum indigere diximus § praecedenti; idcirco voluntas de facili perfecte amat; atque adeo magis quam cognoscat intellectus, qui cognoscere perfecte nequit

(6) Ia IIae, quaest. 27, art. 2; ed. Leon., t. VI, p. 193a.

(7) Sic apud GUADALUPE, *Op.* et *loco cit.*, p. 27b. — *De septem itineribus aeternitatis,* itin. V, dist. 5; ed. Peltier, t. VIII, p. 461b: ... *actum cognitionis intellectualis in aliquo gradu. In quantum autem eum excellit, in ... aliquo gradu dilectionis, ad quem actus intellectualis extendi non potest, quia superintellectualis est, saltem in hac vita.* — Hoc opusculum Rodulpho de Bibraco, O. Min., debetur; cf. supra, t. I, p. 70, nota (11). Deest in ed. Quaracchi.

(8) Sic apud GUADALUPE, *Op.* et *loco cit.* — Apud HUGONEM DE S. VICTORE, *Commentiorum in Hierarchiam coelestem* lib. VI, cap. 7, §. *Considera modo,* Migne, P. L., t. 175, col. 1038: *Si tamen hoc intelligi potest, quoniam dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est.*

(9) Sic apud GUADALUPE, *Op.* et *loco cit.*, praeter: ..., *hoc idem fit, quod ipsum* (sic). — Apud Migne, t. c., col. 1038-1039: *Non mirum: quia dilectio semper amplius praesumit, et confidit semper; ingerit se sine cunctatione amor. Propterea acutum habet, et liquidum penetrans omnia, et impetum sequens ardentis desiderii sui, non dissimulare valens donec ad amatum perveniat; et eo ipso amplius adhuc sitiens intrare in ipsum, et essè cum ipso, et tam prope ut si fieri possit, hoc idem sit quod ipse.*

quin praecedant ea omnia quae vidimus; in quibus maxima difficultas est. Unde illud ipsum obiectum et sub omni gradu sub quo illud amat voluntas, intellectus cognoscit, licet amor sit perfectus et imperfecta cognitio. Totum corpus vident visus minus et magis perspicax, sed primus videt confuse et imperfecte, secundus autem perfecte et prout in re visibile est. Primo comparatur intellectus; secundo voluntas. Nihil amat in scientia de qua verba facientem audivit, quod non cognoscat intellectus; sed intellectus cognoscit imperfecte : quia non adhuc virtutem, partes ac proprietates illius scientiae cognovit; sed voluntas illam ipsam scientiam perfecte amat : quia ex illa imperfecta notitia quam ex parte intellectus praesupponit, movetur ad scientiam, prout est in re, illamque sic amat; subindeque amat perfecte. Per quae patet ad illud antecedens.

Ad primam probationem respondetur : quod intellectus non exceditur a voluntate quoad id quod cognoscitur et diligitur, sed quoad perfectionem volitionis, ut dictum est. Unde intellectus cognoscit idem quod a voluntate diligitur; nec in hoc est aliqua repugnantia aut inconsequentia : quia non ponimus excessum voluntatis supra intellectum ex parte rei attactae ab iis potentiis, sed ex parte attactionum, quarum una, nempe intellectiva, est imperfecta et volitiva perfecta.

Ad secundam probationem miramur quod ex illa auctoritate D. Thomae et Caietani sit qui inferat voluntatem aliquid incognitum amare. Non est verbum quod tale, etiam levissime, insinuet. D. Thomas et Caietanus non ponunt differentiam ex parte obiecti, sed ex parte causalitatum; quarum una perfecta est et imperfecta alia. Quiaque causalitates sunt expressiones virtutis suarum causarum, idcirco causalitas voluntatis amantis ostendit voluntatem perfecte amare illud ipsum obiectum quod intellectus cognoscit imperfecte.

Ad tertiam probationem negamus quod voluntas praecedat aut excedat intellectum. Sicut enim voluntas in essendo ad intellectum subsequitur, sic etiam in operando. Unde si solum excedit in quantum praecedit, negata antecedentia, corruit excessus; atque ita est : quia voluntas non excedit ex parte rei attactae, sed ex parte modi attingendi eandem rem.

Ad ultimam probationem poteramus dicere cum D. Thoma, II^{a} II^{ae}, quaest. 5, art. 1 : *Ad 1 ergo dicendum, quod quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant, tamen potest dici* contrarium. Aut *non est dicendum sicut Hugo de Sancto Victore dicit,* ut habetur in III^{a} parte, quaest. 45, art. 2. Quod clarius expressit Angelicus ipse Doctor ipsa III^{a} parte, quaest. 50, art. 4. Verum enimvero, quia haec ipsa auctoritas modo nobis obiecta ab omnibus mysticis theologisque admittitur, et Divus Thomas illam admittit pluribus in locis, cum quo et nos idem fecimus tomo II, disp. 12, num. 21 et 27 (10), ideo iuxta ibi asserta fatemur quod *plus diligitur quam intelligitur;* non quia aliquid quod non intelligitur diligatur, sed propter dilectionis supra intellectionem memoratum excessum. Ex quo oritur quod dilectio scientiae supereminet eo quod *dilectio appropinquat, ubi scientia foris stat.* Hoc est, dilectio amat bonum prout est in seipso et scientia cognoscit illud non in seipso, sed prout est in cognoscente; quam doctrinam clarissime tradit idem Hugo in secundo testimonio quod ex ipso obiicit Guadalupe; quod etiam edocuit D. Thomas, ut retulimus dicto numero 27. Videri debent Capreolus in IV *Sent.,* dist. 49, quaest. 2 (11) et nostri Salmanticenses, tract. IX, disp. 1, num. 93 (12).

157. Arguitur *secundo* : Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, sic se habet magis ad magis. Sed voluntas nequit simpliciter amare sine cognitione. Ergo

(10) Ed. Brugis, 1924 sqq., t.II, pp. 589^{b} et 594^{a}.

(11) *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis,* IV *Sent.,* dist. 49, quaest. 2; Turonibus, 1900-1908, t. VII, pp. 145^{b} sqq.

(12) Ed. V. Palmé, t. V, pp. 254^{b}-255^{a}.

sine maiori cognitione nequit magis amare.

Confirmatur : Maior cognitio est causa maioris dilectionis. Ergo maior dilectio provenit a perfectiori cognitione. Antecedens traditum a nobis est non semel in praecedenti quaestione; et consequentia probatur : quia effectus provenit, immo dependet a sua causa; sed maior cognitio est causa maioris dilectionis; ergo maior dilectio dependet a perfectiori cognitione.

Ad hoc argumentum communi solutione respondetur : maiorem esse veram, quando id quod requiritur ad simpliciter, concurrit ut ratio formalis; non autem, si concurrat ut conditio. Tunc enim licet ad simpliciter requiratur, neutiquam requiritur ad magis. Exemplum utriusque patet in albedine et in approximatione ignis ad combustibile. Quandoquidem quia albedo est ratio formalis dealbandi, idcirco nequit dari aut album simpliciter sine albedine, aut magis album sine albedine intensiori. Et similiter quia approximatio ignis est conditio ad combustionem, requiritur quidem ad combustionem simpliciter, non tamen ad combustionem maiorem necessaria est maior approximatio. Quocirca cum cognitio non sit ratio formalis, sed conditio ad dilectionem, inde fit quod argumentum non concludit exigens ad maiorem dilectionem cognitionem maiorem, ex quo simpliciter cognoscere requiratur pro dilectione simpliciter.

Hac via evacuari argumentum non dubitamus, sicut nec de veritate doctrinae super qua fundatur tradita solutio, scilicet quod cognitio sit conditio et non ratio formalis. Quam doctrinam statuunt solideque fulciunt nostri Complutenses lib. II *Physicorum,* disp. 14, quaest. 2 (13). Ast ut res de qua agimus, penitius comprehendatur, disputo sic primo contra illam solutionem : Quanquam in veriori et communiori thomistarum et aliorum doctorum sententia cognitio non sit ratio formalis constitutiva finis, sed tantum conditio, non desunt tamen graves thomistae qui non sine fundamento in Angelico Praeceptore propugnent esse rationem formalem. Ergo licet haec sententia tenenda non sit, sed impugnanda, dum illa difficultas disputatur, modo vero magis idoneum videtur ad comprehensionem praesentis controversiae illam sententiam supponere aut ab illa praescindere.

Disputo secundo : Quanquam cognitio sit conditio et non ratio formalis, diversificat appetitus per modum conditionis estque ad hoc per se et necessario exacta. Ergo pariformiter erit perfectior intellectio necessaria per modum conditionis ad perfectiorem dilectionem. Vel, ut minus, quod non sit ita necessaria non convincitur ea solutione. Antecedens certum est edoceturque a D. Thoma, I^{a} part., quaest. 80, art. 2, ad 1. Cuius verba referunt allegati Patres Complutenses eaque num. 13 et 14 (14) modo dicto explicant. Et consequentia videtur bona : eo enim antecedens est verum, quia bonitas, quae tanquam ratio formalis diversificat appetitus, eget necessario cognitione ut illam diversitatem causet; ergo similiter erit necessaria per modum conditionis ad maiorem dilectionem.

158. Disputo tertio et urgenter : Bonitas finis est ratio formalis constitutiva illius. Sed, stante eadem bonitate, potest voluntas magis illam amare quam prius. Ergo quod cognitio sit conditio et non ratio formalis, non est ratio qua obiectum argumentum solvatur : quandoquidem potest applicari bonitati. Minor, de qua poterat esse dissidium, certa est : quia potest voluntas eandem bonitatem quam modo simpliciter amat, postmodum perfectius diligere.

159. Disputo tandem et praecipue : Quia in hac solutione audio quod ratio formalis requiritur ad simpliciter et ad magis; et conditio non est necessaria ad

(13) COMPLUT. ABBREV., Lugduni, 1670, t. II, pp. 235^{a}-240^{b}.

(14) Lugduni, 1670, t. II, pp. 238^{b}-240^{a}.

magis, licet requiratur ad simpliciter. Cur autem hoc ita sit, non audio, nec huius discriminis radicem video. Eo vel maxime, quia adeo intima est dependentia quam voluntas habet a sibi proponente bonum, quod neutiquam possit illud sine proponente diligere. Rogo nunc : dum voluntas magis amat, non proponit convenientiam huius maioris amoris intellectus : quia iste per te necessarius non est; ergo vel tunc voluntas elicit maiorem illam dilectionem sine sibi proponente, vel est qui suppleat id quod facturus erat intellectus?

Respondet *Disceptatio mystica*, tract. III, quaest. 2, num. 25 (15) : *Suppleri a Deo per aliqua auxilia, etsi non absolute, saltem quoad magis illius.* — Contra primo : Si suppletur a Deo, ergo necessarius est concursus intellectus ad magis; sin minus, illud supplementum superfluum erit. — Contra secundo : Auxilia illa infunduntur voluntati et concursus cognitionis se tenet ex parte obiecti, quatenus bonum cognitum est obiectum voluntatis. Ergo auxilia ex parte huius se tenentia supplere non possunt. Antecedens est certum; et consequentia probatur primo : quod se tenet ex parte voluntatis, nequit supplere pro eo quod se tenet ex parte obiecti ipsius; ergo. Probatur secundo : quod requiritur ex parte illius obiecti, spectat ad lineam cognoscitivam; illa auxilia non attinent ad lineam cognoscitivam; ergo non possunt supplere. — Contra tertio : concursus cognitionis est intrinsece vitalis; ergo insupplebilis, ut in hac disputatione multoties diximus.

160. Quare, retenta hac communi solutione, sic argumentum factum enodare debemus, quod ab his labyrinthis non praepediamur. Ad quod necesse est audire Caietanum ad illum articulum 2 ex I^{a} II^{ae} (16) sic difficultatem huius materiae propriam excitantem; ait enim : *Si instetur, quia cognitio est propria causa amoris, ac per hoc minus cognitionis infert minus amoris.* Hanc difficultatem, in qua continetur omne id quod difficile est in argumento, sic solvit insignis hic theologus (17) : *Memento, quod perfectio amoris ex duplici capite oritur, scilicet ex parte amantis, et ex parte amati; et quod cognitio est causa amoris ex parte amati; eadem quippe ratione cognitio est causa amoris, qua bonum est causa amoris, ut in littera dicitur : quia bonum cognitum est obiectum appetitus : magis autem, et minus in amore ex parte utriusque, scilicet amantis, et amati provenire potest. Et sic perspicies, quod absque augmento obiecti, ac per hoc cognitionis, potest augeri amor ex parte amantis : neque igitur bonum, neque bonum cognitum est propria causa amoris, nisi ex parte obiecti; praeter quod alia causa eiusdem ex altera parte exigitur. Et ideo minus non infert minus simpliciter.*

Hactenus eminentissimus hic theologus. Ex quibus innotescit quod causa amoris simpliciter talis est unica, nempe finis. Nec per hoc quod finis dicitur causa unica, excluditur efficiens; sed est sensus quod quantumvis proportionatum imaginetur efficiens, si finis illud ex parte actus primi non compleat, ipsum per ostensionem suae bonitatis invitans ad sui amorem, non censetur adhuc in esse efficientis cum completa idoneitate ad amandum, nec finis potest amantis actum primum complere quin sit cognitus. Unde finis cognitus dicitur unica causa amoris. Unica, quia in esse finis unica est. Unica, quia est quod unice complet actum primum amantis. Et unica (hocque est praecipuum), quia sine bonitate cognita repugnat amor, qui per hoc solum quod finis invitans cognoscatur, possibilis sine dubio censetur : quia efficiens non complet actum primum finis, faciens quod finis invitet et finis, ut dictum est, complet actum primum efficientis illud ad amorem movens. Et haec de amore simpliciter;

(15) ANTONIUS AB ANNUNTIATIONE, *Disceptatio mystica*, tract. III, quaest. 2, art. 6, num. 25; Compluti, 1689, p. 230[b].

(16) Ed. Leon., t. VI, p. 193[b].

(17) *Ib.: Memento quod perfectio amoris duplici ex capite... utriusque, scilicet amati et amantis, provenire...*

quae vera eodem modo sunt, sive cognitio sit ratio formalis, sive solummodo conditio ex parte finis se tenens.

De amore ut maiori aliter philosophandum est : quia iste ut maior a duplici causa provenire queit, ex quibus quaevis potest illum causare independenter ab alia. Harum una est finis, qui, ut dictum est, causat ut cognitus. Subindeque maior eiusdem bonitatis cognitio causat maiorem amorem, ut ex eodem Caietano dicemus ad confirmationem argumenti iamque dictum superius a nobis est. Atque ex hac parte tenet paroemia illa cui innititur argumentum : *sicut se habet, etc.* At quia argumentum non solum intendit quod ad perfectiorem cognitionem sequatur perfectior amor, sed satagit suadere quod ad perfectiorem dilectionem necessaria sit perfectior cognitio et hoc est quod negamus, illa ratione ducti quod huius maioris dilectionis datur alia causa prorsus independens a cognitione perfectiori, quae causa est voluntas ipsa, quae, iuxta datam Caietani solutionem, potest magis amare sine maiori cognitione, eo quod maior cognitio solummodo est causa maioris amoris provenientis a fine, non autem est causa maioris amoris se tenentis ex parte voluntatis. Sicque, ut profunde concludit Caietanus, *minus non infert minus simpliciter.* Hoc est, *minus* cognitionis *non infert minus* amoris *simpliciter* seu absolute, sed solum minus amoris ex parte obiecti. Ultra quem datur maior alia dilectio ex parte voluntatis, cui minus cognitionis non opponitur. Quae omnia vera esse censemus, sive cognitio sit ratio formalis amandi, sive tantummodo conditio sit, ut ex dictis evidens esse suspicamur.

161. Ex quibus ad factum argumentum respondemus : paroemiam illam « *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita, etc.* » intelligendam esse de *magis* correspondente *simpliciter,* non autem de *magis* quod *simpliciter* non correspondet. Et hoc in praesenti casu verificatur : quandoquidem quia ad amorem simpliciter talem necessaria est cognitio simpliciter talis ex parte obiecti, idcirco ad maiorem dilectionem ex parte ipsius obiecti se tenentem necessaria est maior cognitio. Ceterum ad maiorem dilectionem ex parte voluntatis non est maior cognitio necessaria. Sic ergo intellecta maiori et concessa minori, distinguitur consequens : *nequit magis amare* ex parte obiecti conceditur; ex parte voluntatis, negatur consequentia.

Ad confirmationem distinguitur consequens : *maioris dilectionis* ex parte obiecti, conceditur; ex parte voluntatis, negatur consequentia. Termini noti sunt ex dictis. Ex quibus etiam liquet sensum in quo concessimus maiorem cognitionem causare dilectionem perfectiorem; locuti enim fuimus de perfectiori dilectione ex parte obiecti; ultra quam datur maior dilectio ex parte voluntatis, ad quam maior cognitio necessaria non est. Et de hac maiori dilectione ex parte voluntatis locuti nequaquam fuimus quoties quaestione praecedenti diximus maiorem dilectionem provenire a cognitione maiori, sed de perfectiori dilectione ex parte obiecti.

162. Quibus argumenti difficultas evacuatur et solutio illa communis apperitur. Unde ad id quod numero 156 obiiciebamus, constat nos non alligare solutionem ad illud principium, nempe quod cognitio non sit ratio formalis, sed ab his opinionibus praescindentes occurrere argumento cum Caietano curavimus. Et sane si solutio illa communis Caietano placuisset, illa proculdubio usus esset, vel, ut minus, insinuasset. Ad id quod obiicitur numero 157, liquet concludere de perfectiori dilectione se tenente ex parte obiecti. Ad contentum numero 158 dicimus esse praecipuum ob quod illi solutioni, si ad terminos a nobis expressos non reducitur, neutiquam acquiescamus. Videmus enim quod non solum absque nova perfectiori cognitione, verum etiam absque aliquo incremento bonitatis, quae ratio formalis voluntatis est apud auctores ea solutione utentes, datur maior dilectio; quod aliter verificari nequit, nisi quia maior dilectio potest etiam provenire a voluntate independenter ab obiecto, ut dictum est.

Ad oppositum numero 159 patet quod

in Caietani solutione auditur motivum illius disparitatis, consistens in eo quod dilectio simpliciter non habet nisi unicam causam modo tradito numero 160. Dilectio vero maior potest provenire a duplici causa : et pro illa quae provenit a voluntate, cognitio maior nec ut ratio formalis, nec ut conditio necessaria est. Nec hanc maiorem dilectionem quae a voluntate est, sine cognitione damus : datur quippe cognitio, sed non maior. Nec acquiescimus *Disceptationi mysticae* dicenti Deum supplere concursum cognitionis quoad magis amoris per aliqua auxilia. Hoc enim prorsus repugnans est in nostris principiis propter illa quae eodem numero obiecimus et plura alia quae praetermisimus. Immo negamus quod sit aliquid maioris cognitionis quod debeat suppleri. Si namque non exigitur maior illa cognitio, planum est quod nihil ibi supplebile adest. Quod autem Deus interdum elevet voluntatem ad magis amandum mediis auxiliis ipsi voluntati impertitis, concedimus iamque hoc ita esse audivimus numero 154 a nostro Extatico Doctore, docente posse Deum inflammare voluntatem novo amoris incremento quin ex parte intellectus aliquid ad intelligendum addatur. Nec contra huiusmodi explicationem robur habent ea quae ibi obiiciebamus. Non primum, quia quod suppletur a Deo, est defectus virtutis in voluntate non potente ex praehabitis elicere amorem adeo perfectum; qui defectus suppletur iis auxiliis, quae eoipso non se tenent ex parte obiecti, sed ex parte voluntatis, nec ad lineam intellectivam, sed ad volitivam spectare debent, nec denique sunt actus intrinsece vitales, sed solum gaudent vitalitate per modum actus primi aut inhaesiva.

Ad hanc ergo maiorem dilectionem fit tradita additio ex parte voluntatis; ast ex parte obiecti nihil additur, sed sufficit notitia aut scientia praecedens quae relate ad illam maiorem dilectionem sic se habet, et hoc sufficit, sicut se haberet, si dilectionis ardor intensior non foret. Verum ille concurrendi modus necessario exigitur. Quod omne mirissime tradit N. Mysticus Doctor supra datus, cuius verba reproducere placet, ut in illis observes, si forte, semel auditis, non observasti, profundissimam pro re praesenti doctrinam; ait (18) enim : *His sufficit fides infusa, quae eis est scientia intellectus, media qua Deus illis infundit caritatem iamque infusam auget et actum ipsius, qui est ardentius amare, quamvis non augeat notitiam, sicut diximus : et ita potest voluntas amorem bibere quin intellectus bibat denuo intelligentiam.* Observatum a te desidero quod exercentibus mysticam theologiam solet Deus sine scientiae augmento infundere caritatis et amoris intensionem; hanc tamen intensionem quam sine scientiae intensione infundit, non infundit independenter a scientia seu notitia praeexistente, sed ea media : *media qua Deus illis infundit, etc.;* ut noscas cognitionem seu notitiam simpliciter simul sufficere ac necessario requiri ad magis diligendum. Unde non ponimus maiorem dilectionem sine intellectus concursu.

163. Forsan tibi molestus fui in huius argumenti solutione, cum tamen plurima, hoc ipsum reveritus, subticuissem ut hanc non iam solius Caietani, verum etiam nostri Theodidacti Parentis doctrinam ab aliquot obiectionibus vindicarem. Illas tamen ex dictis solvere poteris, donec aliam eiusdem argumenti solutionem tibi exhibeo, quam tuo iudicio expono; si tibi placuerit, boni consulam; sin minus, nihil amisi. Igitur ad factum argumentum respondeo secundo, concessis praemissis, distinguendo consequens : *sine maiori* maioritate relata ad cognitionem praecedentem, concedo; ad dilectionem, nego consequentiam. Cognitio haec potest dici perfectior vel respectu alterius cognitionis, vel respectu maioris dilectionis quam causat. Relate ad dilectionem non est maior, sed tantummodo relate ad cognitionem praecedentem. Sicut et ipsa dilectio intensa seipsam, ut simpliciter habitam, superat. Sicque verificatur quod si-

(18) Cf. supra, nota (2).

cut ad simpliciter amandum requiritur cognitio simpliciter, sic etiam ad magis amandum magis cognitionis requiratur. Quod docet assumptum axioma.

Per quae patet ad confirmationem. Unde salvatur effatum illud commune et simul assertum nostrum salvatur : quandoquidem semper dilectio supereminet scientiae propter utriusque genium a nobis iam explicatum, quod videlicet intellectus trahit ad se res easque, ut in se habet, cognoscit. Voluntas autem ad ipsas fertur in ipsasque impetu amoris percita transformatur. Unde litigium de conditione ac ratione formali cessat et alia plura quae in praeiactam solutionem intorquentur. Nec intelligas hanc doctrinam deserere illam quam ex N. Seraphico Doctore tradidimus : quandoquidem licet Deus non augeat notitiam, manet tamen ista perfectior ex praecedenti amore. Vide quae de hoc diximus num. 140 et 141.

164. Arguitur *tertio :* In exercitio theologiae mysticae uniuntur Deo aequaliter omnes animae potentiae. Ergo in tali exercitio non amat plus voluntas quam intelligat intellectus. Consequentia videtur bona. Quia ex potentiis aequaliter unitis nulla aliam excedit. Antecedens autem continet doctrinam Seraphici nostri Parentis, dicta cant. 26, ubi postquam dictavit (19) quod interdum potest voluntas bibere amorem quin intellectus bibat intelligentiam, subiungit (20) : *In casu autem de quo loquimur, omnes tres potentiae animae bibunt : eo quod potatio illa est unio in interiori cella vinaria, quae est secundum tres animae potentias, etc.*

Hoc argumentum ideo apposui ut eius occasione nonnulla mystica dogmata offerrem, simulque sensum in quo nostra assertio procedit, amplius aperirem. Itaque dum mystici explorant an in exercitio theologiae mysticae omnes animae potentiae Deo uniantur, non de solis potentiis rationalibus loquuntur, sed etiam de facultatibus sensitivis. Quid autem sit quod hae omnes potentiae Deo uniantur, cum de unione ipsa sermo infra fuerit dicemus. Modo autem solum asserimus esse omnino falsum quod in mysticae theologiae exercitio omnes illae potentiae uniantur semper Deo. Unde ex hac parte falsum est antecedens.

Praeterea falsum etiam est, si de solis potentiis rationalibus sermo sit. Quia, ut dictum est, solet Deus infundere amorem fervidissimum voluntati, intellectu manente sicut prius; et econtra; et idem de memoria intelligendum est. Nec huic veritati contrariatur auctoritas inducta Mystici nostri Doctoris, qui loquitur de eo quod evenire interdum solet. Et nos non negamus quod quandoque detur illa omnium potentiarum rationalium unio, sicut et de omnibus animae facultatibus nuper dicebamus. Quod autem haec omnium potentiarum unio semper fiat, negamus. Hocque affatim liquet ex eodem sancto Doctore eo loci. Ex quo inibi observari debet quod dantur plures cellae vinariae se in perfectione excedentes; omnium perfectissima est illa quae antonomastice dicitur interior et cum anima in hanc perfectissimam et arcanissimam cellam introducta caelestium deliciarum imbre manu sui Dilecti prodiga affluentissime deliciatur, tunc quidem omnium potentiarum rationalium unio celebratur, ut perspicue docet sanctus noster Doctor. Hoc tamen non obest quominus in aliis vinariis cellis sine illa generali potentiarum unione theologia mystica exerceatur.

Denique, in illo casu quo in interiori cella vinaria simul et intensissime intellectus voluntasque uniuntur Deo, adhuc voluntas plus diligit Deum quam ipsum intellectus cognoscat. Ratio est quam supra ex D. Thoma assignavimus. Videlicet, quod intellectus Deum cognoscit quatenus repraesentatur in specie quae in ipso intellectu est; voluntas vero amat

(19) Cf. supra, nota (2).

(20) *Cántico espiritual* (II escrit.) canc. XXVI, v. 2; ed. crít., t. II, p. 299: *Aunque en el caso que vamos hablando, en que dice el alma que bebió de su Amado, por cuanto es unión en la interior bodega, la cual es según todas las tres potencias del alma, como habemos dicho, todas ellas beben juntamente* — Similiter in *El primer Cántico espiritual*, canc. XVII, v. 2; t. II, p. 552, praeter: ..., *la cual es según las tres potencias...*

Deum prout est in se; atque ex hoc capite habetur quod praestet intellectioni dilectio. Unde quanquam simul eae potentiae Deo uniantur, semper tamen voluntas Deum magis diligit propter assignatam rationem, quae est in qua fundatur D. Thomas quoties de excessu intellectus supra voluntatem disputat. Ait enim, quod in via perfectior est volitio Dei quam cognitio ipsius : quia haec terminatur ad Deum prout in specie creata repraesentatum, illa vero ad illum prout est in seipso terminatur.

165. Dices : Idem D. Thomas qui illud docet de amore et cognitione erga Deum, iisdem locis affirmat quod res inferiores perfectius esse habent in intellectu quam in seipsis. Subindeque asserit quod relate ad has res inferiores est perfectior cognitio dilectione. Ergo tunc perfectius cognoscit intellectus quam diligit voluntas. Ergo quod huius volitio praeferatur illius cognitioni, non provenit ex natura voluntatis. Antecedens et prima consequentia sunt D. Thomae; et secunda probatur : si namque voluntas ex sua natura intellectui praestaret, semper excederet.

Ut hanc obiectionem solvas et simul perfectum dictamen veritatis a nobis propugnatae efformare queas, considera quod nostrum dubium procedit de amore Dei habito ab homine viatore, in quo actum voluntatis praestare actui intellectus certissimum est propter datum motivum : quia videlicet obiectum superius amatur prout est in se et cognoscitur prout repraesentatur in specie, in qua modum essendi minus nobilem habet quam in seipso. Quae est expressa doctrina Divi Thomae, in III *Sent.*, dist. 27, quaest. 1, art. 4, in fine corporis (21) dicentis : *Dicendum, quod res quaedam sunt anima superiores, et quaedam inferiores. Unde cum per voluntatem, et amorem homo in ipsas res volitas, et amatas quodammodo trahatur, per cognitionem autem e converso res cognitae in cognoscente efficiantur per suas similitudines : respectu earum rerum, quae sunt supra animam, nobilior, et altior est amor, quam cognitio. Illarum vero, quae sunt infra animam, cognitio est potior. Unde etiam multarum, quarum est malus amor, est bona cognitio.* Hincque provenit quod in via amor Dei praeemineat scientiae quam de Deo habemus; quod plus Deum amemus quam cognoscamus; quod denique dilectio intret et foris cognitio maneat, uti explicantes auctoritatem Hugonis diximus numero 156. Vide ibi posita et auctores quos dedimus. In patria autem aliter evenit : quia ibi non contemplatur Deus in specie a se distincta, sed per seipsum unitur intellectui, cuius contemplatio ponit Deum secundum suum esse reale intra beatos, quod non facit amor nisi ratione visionis; nec ibi Deus plus aut perfectius diligitur quam cognoscitur, sed iuxta intensionem visionis est amoris intensio.

Quapropter cum, ut dictum est, praesens controversia sit de amore Dei habito a viatore qui mysticam theologiam exercet, idcirco convincitur in tali exercitio plus voluntatem amare quam intellectus cognoscat. Et ob hanc causam plurimi nostrum assertum probant ex hoc principio, quod sane intentum plene suadet; quia assertum non loquitur de omni amore collato cum qualibet cognitione, sed de amore et cognitione Dei habitis in exercitio mysticae theologiae a viatore.

Nos autem, generalius rem considerantes, assertum illud probavimus ex modo operandi quem intellectus et voluntas naturaliter, hoc est, attenta harum potentiarum natura, observant. Ac subinde non diximus quod voluntas in illo exercitio perfectius diligit, sed quod potest perfectius diligere. Ratioque ea est : quod datur exercitium mysticae theologiae in quo voluntas non plus diligat, ut dictum est de contemplatione beatorum; et datur mysticae theologiae exercitium in quo voluntas plus diligat, ut liquet in contemplatione viatorum. Ac insuper da-

(21) Ed. Vivès, t. IX, p. 427b. — In ed. 1730 erronee legitur: « *dist.* 25 ».

tur volitio viatoris quae excedat viatoris intellectionem et quae etiam ab intellectione viatoris excedatur. Quia quod intellectio sit perfectior, potest tripliciter explorari. Primo ex genere, secundo ex specie, tertio ex intensione. Ex genere dubium non est quod intellectio praestet volitioni. Ex specie tunc perfectior est cognitio, quando perfectius obiectum aut obiectum sub esse perfectiori attingit. Et hoc verificatur quando cognoscit obiecta inferiora : tunc enim illa obiecta perfectius esse habent in intellectu quam in seipsis; atque ideo perfectior est eorum cognitio quam volitio ipsorum, si de perfectione specifica sermo sit. Si autem de perfectione intensionis sit sermo, tunc distinguendum est. Nam vel intellectus cognoscit perfecte obiectum illud, vel non. Si sic, non est intensior dilectio. Immo evenire solet quod *respectu minoris boni intensior cognitio inferat minus intensam volitionem,* inquiunt laudati Salmanticenses (22). Si non, tunc volitio superat : quandoquidem minus intensa cognitio infert intensiorem volitionem. Et hoc ob naturam ipsius voluntatis, quae extemplo ac illi obiecti lux affulget, quanquam exigua, illud immediate et totum amat; quod non potest facere intellectus, eo quod ut perfecte cognoscat, debet plura facere, ut dicebamus num. 154 et 155.

Ex quibus omnibus liquet quod non est verum quod voluntas plus diligat, sed quod plus diligere queit. Unde ad factam obiectionem respondetur : quod D. Thomas docet perfectiorem esse cognitionem obiecti inferioris perfectione ex genere aut specifica; perfectione vero intensionis potest cognitio esse minus perfecta, si obiectum non sit perfecte cognitum; et erit non minus perfecta, si obiectum perfecte cognoscatur. Sicut et ob eandem rationem contemplatio viatoris habita in exercitio mysticae theologiae minus perfecta est eiusdem volitione : quia obiectum a voluntate et intellectu attactum est imperfecte cognitum et perfectissime dilectum.

166. Contra hanc doctrinam ex duplici capite obiicies. Primum sit : quod intellectus est velocior voluntate. Ergo nequit ista citius amare perfecte quam ille perfecte cognoscat. Ergo relate ad obiecta inferiora nunquam voluntas plus amat. Antecedens est D. Augustini apud D. Thomam in III *Sent.,* dist. 27, quaest. 3, art. 1 (23), dicentis : *Quo praecedit intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus* (24). Prima consequentia ex antecedenti deducitur; et secunda probatur : eo enim voluntas plus amaret, quia amor perfectus praeveniret perfectam cognitionem; sed hoc non compatitur cum eo quod intellectus velocior sit; ergo.

Confirmabis : Sicut intellectus cognoscit unum ex alio et conclusionem propter aut ex praemissis, sic etiam voluntas unum amat propter aliud et ex alio : quia in omnibus sequitur ductum intellectus. Ergo perfectus amor non praecedit cognitionem perfectam.

Respondetur ad obiectionem distinguendo antecedens : *velocior* in praeveniendo, concedo; in penetrando, nego antecedens. Qua distinctione explicanda est auctoritas Divi Augustini. Solutio est laudati Divi Thomae (25) dicentis : *Ad 1 ergo dicendum, quod intellectus est velocior, quantum ad hoc quod praevenit affectum : sed affectus in amando magis pertingit ad intima.* Hoc est, quia obiectum prout est in se amat, eius interiora ingreditur in ipsumque transformatur, ut dictum est; quod non potest facere intellectus, qui perfecte cognoscere nequit quin prius abiuncta uniat, coniuncta dividat, comparet aliaque id generis faciat ad perfectam cognitionem requisita.

167. Dices : Voluntate velocior est intellectus in praeveniendo. Ergo praevenit perfectum amorem voluntatis. Ergo illum

(22) Tract. IX, disp. 1, dub. 4, num. 93; ed. V. Palmé, t. V, p. 254[b].

(23) arg. 1; ed. Vivès, t. IX, p. 439[a].

(24) In ed. 1730 legitur: « *effectus* » *pro* « *affectus* ».

(25) l. c.; ed. Vives, t. IX, p. 440[a].

cognoscit. Ergo perfecte. Ultima consequentia probatur : nequit perfectus amor ab ipsum praeveniente cognosci, nisi cognitio, ut minus, aequet amorem; ergo amor perfectus non antecedit perfectam cognitionem.

Respondetur negando ultimam consequentiam et antecedens probationis. Potest quippe cognitio amorem praevenire, quia amor non terminatur nisi ad bonum cognitum. At semel cognito et amato bono, potest plus diligi quin perfecte cognoscatur : quia maioris amoris non sola cognitio causa est, ut supra ex Caietano dicebamus, sed etiam voluntas. Aut quia etsi debeat dari cognitio maior, illa maioritas non est relate ad dilectionem, sed ad cognitionem praecedentem. Aut denique (25[bis]) (et est quod praecipue considerandum in praesenti est) quia pro perfecta volitione sat est cognitio imperfecta, ut omnia quae hactenus diximus demonstrant docetque allegatus D. Thomas his verbis (26) : *Ad 2 dicendum, quod amor oportet, quod sit cogniti, et visi aliqualiter, sed non cogniti, et visi in se* seu perfecte. Unde per illam imperfectam cognitionem praevenientem rei materialis cognitionem perfectam cognoscitur amor ipse perfectus.

Ad confirmationem dicimus : quod si voluntati omnia simul ab intellectu proponerentur, illa perfecte illico amare posset. Quod autem unum ex alio amet, *non est ex parte sui, sed ex parte cognitionis praecedentis,* ait D. Thomas inibi, ad 4 (27). Exemplum ipsa confirmatio nobis offert. Ex quo conclusio praecontineatur virtualiter in principiis, cognoscit illam intellectus confuse et imperfecte, nec illam perfecte cognoscet nisi auxilio praemissarum et regrediendo ad ipsa principia. Nil horum voluntas indiget, sed ex quo sibi proponatur veritas illa confuse et imperfecte ab intellectu cognita, illam perfecte amare valet.

168. Secundum caput ex quo obiicere potes contra ea quae diximus numero 165, est huiusmodi : Si dilectio Dei habita a viatore ipsius cognitioni praestat, quia Deus perfectius esse habet ut a viatore dilectus quam ut ab ipso cognitus, sequitur quod beatificus amor praestet visioni beatificae. Hoc non admittimus. Ergo falsum est quod amor viatoris erga Deum superet cognitionem ipsius. Ergo falsum est quod in exercitio theologiae mysticae voluntas perfectius amet quam intellectus intelligat. Secunda consequentia liquet ex prima hancque inferunt praemissae, quarum minor a nobis conceditur. Sequela autem probatur : Deus ut cognitus a beato habet esse minus perfectum quam habet ut ab ipso amatus; ergo tenet sequela. Probatur antecedens : Deus cognoscitur a beato prout est in eius mente et diligitur prout est in se; sed Deus in mente beati minus perfectum esse habet quam prout est in se; ergo.

Probatur minor primo : Quia D. Thomas *De verit.,* quaest. 8, art. 2, ad 3 (28), ait : quod divina essentia non unitur menti beatorum secundum totum modum suum, sed secundum modum intellectus. Sed voluntas illum diligit secundum totum modum ipsius Dei : tum quia amat illum prout est in se; tum quia totaliter diligit. Ergo. — Probatur secundo : Inibi, art. 4, ad secundum (29) dicitur quod intellectus creatus non coniungitur divinae essentiae secundum totum posse divinae essentiae. Sed voluntas coniungitur divinae essentiae secundum totum posse ipsius divinae essentiae. Ergo. — Probatur tertio : Ipse D. Thomas, in IV *Sent.,* dist. 49, quaest. 2, art. 4, ad 2 (30), docet quod intellectus unius beati perfectius substat divinae essentiae quam intellectus alterius. Item art. 5, ad 4 (31), inquit quod essentia divina, quae est omnium ratio, non coniungitur intellectui Deum videntis ut est omnium ratio, sed ut est ratio ali-

---

(25[bis]) In ed. 1730 legitur : « *deque* » pro « *denique* ».
(26) l. c.; ed. Vivès, t. IX, p. 440[a].
(27) Ed. Vivès, t. IX, p. 440[a].
(28) Ed. Vivès, t. XIV, p. 480[a].
(29) Ed. Vivès, t. XIV, p. 488[a].
(30) Ed. Vivès, t. XI, p. 492[a]. — In ed. 1730 deest: « *quaest. 2* ».
(31) p. 495[a].

quorum. Sed voluntas ex quo Deum prout in se est amet, ita illum diligit quod diligat prout est omnium ratio et nullibi perfectius habeatur. Ergo.

Ferrara lib. III *Contra gent.*, cap. 26, §. *Ad primum horum dici potest* (32), his ostendere conatur amorem beatificum praestare beatificae visioni propter inducta sancti Thomae testimonia. Et hunc excessum appellat secundum quid : quia non sumitur ab obiectis formalibus voluntatis et intellectus, sed ab eo in quo reperitur ratio formalis. Unde eodem modo loquitur de amore Dei in superstite et in beato. Hanc opinionem impugnare non vacat, nec pro nostro mystico asserto eius impugnatio necessaria est. Sufficiat nobis audire Caietanum I part., quaest. 82, art. 3, §. *Ad obiectiones Scoti,* in fine (33) dicentem : *Si sermo vero est de obiecto tali, puta beatifico, ut Scotus insinuat : tunc distingue, vel « in via », vel « in patria », et dic, quod ratio concludit, amorem talis obiecti in via esse nobiliorem cognitione, non autem in patria; quia aeque nobile imo idem est esse Dei in se, et in anima Beatorum : quia secundum essentiam immediate intelligitur. Et consequenter remanet actus intellectus nobilior nobilitate sui generis, et non excessus nobilitate secundum quid, ut in via excedebatur.* Et in fine illius articuli (34) ait : *In responsione ad 3 esto cautus : quia responsio ista non concedit nisi in via habitum voluntatis esse nobiliorem* (35) *habitu intellectus : secus enim est in patria. Lumen enim gloriae perfectius est charitate. Cuius signum est, quod non solum non potest non esse informe : sed non compatitur imperfectionem viae; quam tamen charitatis habitus compatitur. Et quod plus est, essentia divina, ut in quaest. 12 habitum est, est loco habitus intellectualis, quia vicem supplet speciei intelligibilis : non autem supplet vicem alicuius habitus, aut cuiuscumque inhaerentis voluntati.* Haec eminentissimus hic theologus, cui adhaerent Salmanticenses allegata disp. 1, num. 93 (36), ubi docent quod minime in patria *Deus plus aut intensius amabitur, quam cognoscetur : sed iuxta intensionem cognitionis erit intensio amoris. Nec dilectio scientiae supereminet. Sed magis e converso visio beatifica perfectior est qualibet volitione.* Idem docent Complutenses nostri, lib. III *De anima,* disp. 21, num. 31 et 35 (37). Nec aliorum thomistarum meminisse opus est. Quia Ferrara ipse non negat suae existimationis singularitatem §. *Sed ulterius contra praedictam conclusionem,* ubi in fine (38) ait : *Ad hanc Sancti Thomae auctoritatem respondet Capreolus I, dist. 1, quaest. 1. Similiter et alii thomistae, quod intelligenda est de dilectione Dei, et eius cognitione in via, ubi Deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, ubi Deus per suam essentiam unitur intellectui Beatorum.*

Ut autem hanc obiectionem quoad omnia in ea contenta solvas, prae oculis habere debes doctrinam Divi Thomae dicta dist. 27, quaest. 3, art. 2 (39), ubi inquirit : *Utrum Deus possit totaliter diligi?* Et statuit quod ly *totaliter* potest tripliciter sumi. Primo ex parte diligentis, secundo ex parte dilecti, tertio ex parte dilectionis. Horum trium omnia habent suum modum : nam dilectum habet modum quo diligibile est; diligens habet modum quo est dilectivus seu natus diligere; dilectio etiam habet modum qui *attenditur per comparationem diligentis ad dilectum, quia dilectio media est inter utrumque : et similiter etiam est de visione,* ait Doctor sanctus (40). His praemissis, docet quod si attendatur modus

(32) Romae, 1570, fol. 266[d]; ed. Leon. *Operum omnium S. Thomae,* t. XIV, p. 81[a], num. 25.

(33) num. 19; ed. Leon., t. V, pp. 301[b]-302[a].

(34) num. 26; ed. Leon., t. V, p. 302[b].

(35) In ed. 1730 legitur: « *nobiliorum* » pro « *nobiliorem* ».

(36) Ed. V. Palmé, t. V, p. 255[a].

(37) COMPLUT. ABBREV., III *De anima,* disp. 21, quaest. 5, num. 31 et 35; Lugduni, 1670, t. IV, pp. 374[b]-375[a] et 377[a]-378[a].

(38) Romae, 1570, fol. 266[b]; ed. Leon., t. XIV, p. 80[a], num. 22.

(39) III *Sent.*, dist. 27, quaest. 3, art. 2; ed. Vivès, t. IX, pp. 440[b]-441[a]. — In ed. 1730 deest: « *quaest. 3* ».

(40) l. c., corp.; ed. Vivès t. IX, p. 440[b]: *Attenditur in comparatione...*

ex parte diligentis et videntis Deum, sic beatus Deum totaliter videt et amat : quia secundum totam suam capacitatem cognoscitivam et dilectivam in Deum tendit. Et similiter si ly *totaliter* sumatur ex parte Dei dilecti et visi a beatis, sic etiam Deum totaliter vident et diligunt (41) : *quia sicut nihil est de sua essentia, quod non videant, et diligant, propter quod dicuntur totum videre, et diligere; ita etiam nihil de modo quo Deus est, remanet ab eis non visum, aut non dilectum. Unde totaliter vident, et diligunt : quia vident, et diligunt totum, quod Deus est.* Si autem ly *totaliter* modum dilectionis designet (42), *sic neque totaliter diligent, neque totaliter videbunt : quia modus dilectionis, et visionis attenditur, ut dictum est, in comparatione diligibilis, et visibilis ad diligentem, et videntem. Modus autem quo Deus diligibilis est, et visibilis, excedit modum, quo homo diligere, et videre potest : quia lux, et bonitas eius est infinita. Et ideo non totaliter videtur, et diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intense, et ferventer, nec videtur ita clare sicut est diligibilis, et visibilis, nisi a se ipso. Et ita ipse solus se comprehendit amando et videndo.* Haec D. Thomas, quibus posset Ferrara textus Angelici Praeceptoris quos allegat, explanare, si quid difficultatis continerent. Et observare debes quod eodem modo loquitur D. Thomas de visione ac de amore beatificis, de beato vidente et amante Deum ac de Deo viso et amato a beato.

169. Igitur ab obiectionem negetur sequela. Ad probationem nego antecedens et minorem probationis, cuius probationes nullius momenti sunt. In prima quippe solum docet D. Thomas quod intellectus creatus non comprehendit divinam essentiam; quod etiam asserendum esse de voluntate creata modo docuit et hoc idem docet in textu insinuato in secunda probatione, ut ex lectione illius manifestissimum est. Eodem modo loquitur in ultimis duobus textibus. Et sane, si quia unus beatus perfectius alio Deum cognoscit, colligitur Deum perfectius esse habere in se quam in beatorum mente, idem dicere debuit Ferrara de ipsorum voluntatibus, quarum una alia magis diligit. Unde dicimus quod voluntas beati minus seu non ita perfecte Deum amantis vel amat Deum prout est in se, vel non. Secundum non admittet gravissimus hic theologus; sed ex admissione primi resultat vel quod voluntas beati minus amantis attingat Deum sub esse minus perfecto quam habeat ipse Deus, prout attingitur a beato magis diligente; aut quod esse quod Deus habet in mente beati, non sit minus perfectum quam esse quod in se habet. Quibus elicitur (43) praecisio illa, quam fabricat, de esse Dei in mente beati collato cum ipsa Dei essentia aut cum intellectu in quo est. Quam praecisionem et non admodum magistralem censemus, et impugnant omnia quae diximus. Maneat ergo quod Deus ita perfectum esse habet in mente beati ac in se. Et quod quidquid in hanc veritatem obiici potest, etiam voluntatem comprehendit. Ac denique maneat quod omne illud solvitur illa divisione, a D. Thoma angelice edocta, modi diligentis et videntis, dilecti et visi, dilectionis et visionis. Unde beatus amat quidem totaliter Deum et Deus totaliter diligitur a beato, si *totaliter* signet modum diligentis et dilecti; ast hoc modo etiam totaliter Deum videt et totaliter Deus est visus ab ipso. Si vero *totaliter* signet modum visionis, sic fatemur quod beatus Deum totaliter non videt, verum neque amat.

---

(41) Cf. *ib.*, pp. 440^{b}-441^{a}.

(42) Cf. *ib.*, p. 441^{a}: *... et visionis, ut dictum est, attenditur in...*

(43) In ed. 1730 legitur: « *elicitur* » *pro* « *elicitur* ».

QUAESTIO OCTAVA

Cuius potentiae actus sit et in quo illius actu consistat theologia mystica?

Loquimur de theologia mystica actuali, quae est contemplatio habita in exercitio mysticae theologiae, pro qua fortissimis armis decertant intellectus voluntasque, adhuc postquam statutum a nobis est tomo II contemplationem esse essentialiter et in recto actum intellectus; quia etiam post illius litigii determinationem sunt nonnulli ex illis qui in eo asserto pro nobis fuere, edocentes theologiam mysticam actualem esse actum voluntatis, quem etiam contemplationem vocant : quia licet nomina *contemplatio* et *theologia* actum intellectus significent, nihilominus etiam actui illi perfectissimo voluntatis convenire autumant. Quocirca et nos diximus theologiam mysticam actualem esse contemplationem. Unde quaesitum praesens non actum agit, sed supposita illa veritate procedit.

§. I. Statum quaestionis aperio, sententias refero et primam conclusionem statuo.

170. Confusissima est praesens controversia, tum ob celsitudinem materiae, quae admodum arcana est; tum ob sententiarum varietatem, quae auctorum excedentem numerum fere aequaret. Centrum non est a quo deducantur in quodque referantur lineae : eo quod definitio mysticae theologiae non adest, quae in certaminibus esse solet lydius lapis ad quem discursus efformati examinentur. Nec intelligas hoc a nobis dictum esse, quia non detur theologiae mysticae definitio; quin potius copia definitionum quae communiter circumferuntur, inopiam recursus causat. Vix invenitur qui mysticam theologiam non definiat; et haec sollicitudo mysticae theologiae naturam non aperit, sed confundit. Igitur ut statum huius litigii exponerem, possem lectorem remittere ad diversas huius nostri *Cursus* partes in quibus quid sit mystica theologia, et interdum qui actus illam praecedant, quaeque sit potentia illam eliciens dictum est. Verum, quia disceptatio haec nullibi proprie et serio pertractata est, nec debuit usque ad praesens pertractari, ideo praemittenda sunt ea de quibus dubitari potest in quo eorum theologiae mysticae actualis quidditas sita sit; quod ut apte exsequar,

171. Scire debes : theologiam mysticam secundum omnia quae comprehendit, dividi a mysticis doctoribus in tres hierarchias, quarum unaquaeque tres choros seu gradus habet, ad imitationem caelestium spirituum, quorum novem chori tres hierarchias constituunt. De prima et secunda theologiae mysticae hierarchia actum in hoc opere est, quanquam sine hac nomenclatura. Tertia hierarchia est quae proprie et rigorose dicitur mystica theologia, quam modo prae manibus habemus. Et sicut suprema angelorum hierarchia componitur ex triplici choro : videlicet thronorum qui eminent in segregatione a visibilibus, cherubim qui scientia pollent, et seraphim qui amore flagrant, sic suprema theologiae mysticae hierarchia tribus ordinibus seu gradibus constat. Primus gradus est illius contemplationis quae habetur dum anima divinam caliginem ingreditur. In illo anima superne elevatur et Deum per remotionem contemplans ita pure ac defaecate procedit, ut vel phantasmata ipsa transcendere dici queat : quia licet non sine phantasmatibus contempletur, sunt ferme imperceptibilia phantasmata quae speculatur. Et ob hanc ab omnibus creatis remotionem thronis assimilatur gradus iste contemplationis diciturque contemplatio pura. Huius contemplationis principium est donum intellectus, cuius est mentem elevare ut spiritualia quasi nuda, hoc est, sine phantasmatum interventu cognoscat,

ut supra vidimus ex D. Thoma, qui in III *Sent.*, dist. 35, quaest. 2, art. 2 (1), ait : *Fides, quae spiritualia in speculo, et in aenigmate quasi involuta tenere facit, humano modo mentem perficit : sed si supernaturali lumine mens in tantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est : et hoc facit intellectus donum.* Apposite D. Bonaventura, III *itiner.*, dist. 4, art. 4 (2), inquit : *Contemplatores, si in te est uniformis fixio intelligentiae purae, et ab omnibus omnino denudatae, et conformis affectio volitivae potentiae per omnia, in nullo impeditae, in uno fontali principio caelestium gaudiorum, quod est Deus trinus, et unus.*

172. Secundus contemplationis gradus huius supremae hierarchiae praecedentique multum sublimior est ille qui habetur, dum anima iam inhabitat divinam caliginem. *Dicitur autem divina caligo,* ait D. Dionysius, *epist. V ad Dorotheum* (3), *quia est inaccessibile lumen, in quo habitare Deus dicitur : invisibilis quidem existens propter excedentem claritatem, et inaccessibilis propter excessum supersubstantialis luminis effusionis.* Unde in hac contemplatione intellectus elevatur ad sublimissimam Dei cognitionem, in qua tenebris obruitur non propter lucis defectum, sed propter abundantiam claritatis. Huius contemplationis indolem mirissime exprimit D. Gregorius, *I Regum,* cap. 20 (4), dicens : *Quidquid enim de omnipotente Deo humana mens valet cogitare, Deus non est : sed dum cogitando cuncta transcendit, dum quidquid potest intimae lucis, quidquid internae suavitatis, et dulcedinis, quidquid spiritualis delectationis sibi fingere* (5), *minus illa esse creditur. Ad quandam lucem tamen pervenit, quae non est Deus, sed quam inhabitat Deus. Et quia tunc electi anima mirabiliter inflammatur, mirabiliter reficitur, ineffabiliter delectatione fruitur, cogitare compellitur quam ineffabilis lux, dulcedo, et delectatio sit, quae ipse sit; si tam immensa lux est illa, quam inhabitat, et non est ipse.* Haec ergo lux intellectum in hac contemplatione illuminans maxima est, lucidissima est, inflammans est. Unde contemplatio inde orta dicitur cherubica propter cognitionis eminentiam. Dicitur a mysticis *modi nescia,* quia illa intellectus sine modo ac veluti vagabundus procedit. Eius principium est donum sapientiae, ac propterea cum cognitionis eminentia coniungit voluntatis ardorem ac dulcedinem.

173. Ad tertium gradum huius supremae hierarchiae spectat contemplatio illa perfectissima, cui solummodo beatifica visio praestat. De hac contemplatione disputatione sequenti acturi sumus. Interim vide N. Thomam a Iesu, *De contemplatione,* lib. V, cap. 14 et lib. VI (6); et *Catenam mysticam,* colat. I, tota propositio 24 (7) et auctores ab ipsa allegatos. Haec contemplatio dicitur a mysticis supereminens, illaque propriissime ac rigorose est mystica theologia actualis ac dicitur contemplatio seraphica propter ineffabilem caritatis ardorem quo anima huiuscemodi contemplationem exercens amburitur. Appellari etiam solet visio

(1) qla 1, corp.; ed. Vivès, t. IX, p. 592[b] ... *in speculo et aenigmate perficit; et ideo virtus est. Sed si...*

(2) *De septem itineribus aeternitatis,* itin. III, dist. 4, art. 4; ed. Peltier, t. VIII, p. 432[b]: *Sexto, verus contemplator es, si...* — Hoc opusculum Rodulpho de Bibraco, O. Min., debetur; cf. supra, t. I, p. 70, nota (11). Deest in ed. Quaracchi.

(3) Est vetera translatio; cf. *Opera,* Argentinae, 1502 et 1503, t. I, fol. 272*v*; cf. etiam *Opera omnia Dionysii Cartusiani,* ed. crit., t. XVI, p. 512: *Divina caligo est inaccessibile lumen in quo habitare Deus dicitur, et invisibilis... et inaccessibilis idem propter...* — Text. graec. Migne, P. G., t. 3, col. 1073.

(4) *In librum primum Regum, qui et Samuelis dicitur, variarum expositionum libri sex,* lib. IV, cap. 5, num. 8; Migne, P. L., t. 79, col. 285: ... *humana mens potest cogitare,...*

(5) In ed. 1730 legitur: « *figere* » pro « *fingere* ».

(6) *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 14 et lib. VI; *Opera omnia,* Coloniae, 1684, t. II, pp. 176[a]-178[a]; 181-195[b].

(7) IOSEPH A SPIRITU SANCTO, C. D. (Lusitanus), *Cadena mystica carmelitana,* colac. I, propuesta 24; Madrid, 1678, pp. 199[a]-212[b]. Titulus huius propositionis 24 est: *Como se exercita el tercero, y mas supremo grado de contemplacion de Teologia Mistica, que se compara á los Serafines?* — Cf. etiam prop. 3, concl., p. 25[a], ubi datur definitio, quam dat auctor noster infra, num. 213. — In ed. 1730 erronee legitur: « *propos. 14* ».

propter maximam propinquitatem ad visionem beatificam, provenitque ab intima unione animae cum Deo ipsam osculo oris sui deosculante. Quae et ordinem quem inter se habent, ut intelligas, scito ex communi mysticorum doctrina quod cum anima Deum contemplatione cherubica, de qua numero antecedenti, contemplatur, proxime disponitur ut misericors Deus ipsi illabatur illam sibi arctissimo vinculo unionis fruitivae uniens. Ad hanc fruitivam unionem sequitur suavissimus gustus in voluntate, quam Deus tunc ardere facit suavissimo pariterque activissimo ardore, vi cuius caelestium gaudiorum delicias innumerabiles affluenter experitur. Ad hanc voluntatis suavissimam voluptatem, Deo verticem intelligentiae illuminante, subsequitur haec supereminens contemplatio de qua agimus, de quaque multoties in hoc opere sermo nobis fuit explicantibus cum Divo Thoma (8) illud Psalmi 33 (9) : *Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus.* Prius nominat gustum et mox contemplationem : quia non de quocumque voluntatis gustu loquitur, sed de illo quem voluntas habet in unione intima fruitiva, ad quem, utpote voluntatis actum, supponitur actus intellectus, qui est contemplatio cherubica; at subsequitur contemplatio supereminens et seraphica, quae exprimitur in illo verbo *videte* : quocirca, ut diximus, haec supereminens contemplatio dicitur a mysticis *visio.*

174. Haec apud omnes certa sunt, vel nullum in illis litigium adest quod momenti sit, licet sic vel aliter se explicent. Nos autem curavimus rem penitissimam perspicuitate possibili propinare. Ex dictis ergo liquet dari quinque de quibus prudenter dubitari queat in quo eorum consistat essentialiter mystica actualis theologia proprie et veluti metaphysice sumpta. Diximus *essentialiter* : quia si de iis quae vel dispositive, vel principiative, vel completive aut connexive possunt mysticae theologiae munus subire sermo sit, certum est dicta omnia et alia plura illud munus subire posse dicique mysticam theologiam. Diximus *actualis* : quia vere loquimur de exercitio, non de habitu mysticae theologiae; quod exercitium si fuerit actus, eius habitus a quo elicitur, erit utique mystica theologia habitualis. Ex illis autem quinque de quibus dubitari posse dicebamus, primum est contemplatio illa cherubica, quae a dono sapientiae elicitur facitque voluntatem amore eximio flagrare. Secundum est intimus Dei illapsus quo Deus intellectui purgatissimo et voluntati aestuanti coniungitur. Tertium est amor ille intensissimus quo voluntas Deo suo tenerrime adhaeret. Quartum est gustus quem voluntas ex unione illa fruitiva experitur. Quintum denique est contemplatio supereminens et seraphica, quae ad illam voluntatis experientiam consequitur. Ubi, ut vides, datur duplex actus voluntatis, nempe amor ardentissimus et inde orta experientia seu experimentalis gustus. Datur etiam duplex actus intellectus, videlicet contemplatio cherubica et seraphica. Datur tandem illapsus Dei in intellectum voluntatemque sibi has potentias potentissime pariterque suavissime copulantis. Quibus pro statu quaestionis aperiendo praemissis, ad referenda auctorum placita accedimus.

175. Prima sententia docet theologiam mysticam actualem consistere in illo intimo illapsu quo Deus intellectum et voluntatem ac subinde animam sibi unit. Huius sententiae meminit D. Thomas supra datus, non tamen auctores pro ea refert. Sed illam tenuisse non dubitamus Henricum de Gandavo, *quodlib.* 13, quaest. 12 (10), qui locutus de supernaturali nostra beatitudine, ea dictat et adeo mystice procedit ut ipsum pro hac opinione esse non dubitemus. — Secunda sententia tenet theologiam mysticam formalissime sumptam consistere in ipsa intima unione voluntatis ad Deum seu in

(8) *In psalmos Davidis expositio,* ps. 33, v. 9; ed. Vivès, t. XVIII, p. 419b.

(9) v. 9.

(10) Parisiis,1518, fol. 542r.

actu illo amoris quo voluntas supra intellectum elevata Dilectum suum strictissime ac tenerrime amplectitur. Huius sententiae patroni dividuntur : nam alii ita constituunt theologiam mysticam in actu voluntatis, quod nullum actum intellectus praevium aut concomitantem recognoscant. Sic sentit Henricus de Balma ab aliquibus D. Bonaventura existimatus, *De mystica theologia,* cap. 3, ubi part. 4 (11) totus est in propugnando hanc theologiae mysticae caelestem contemplationem dari sine actu intellectus. Illum D. Bonaventura ipse, Vercellensis, Lincolniensis et alii (12) sequuntur. Haec sententia, quatenus tradit dari actum voluntatis sine concursu intellectus, affatim impugnata a nobis est duabus quaestionibus praecedentibus; modo autem de illa agimus quatenus in amore voluntatis constituit mysticam theologiam. Ex alia parte Ioannes Gerson, *Alphab. 86, lit. I* (13), docet theologiam mysticam actualem dicere actum voluntatis et intellectus, sed praecipue ac proprie consistere in actu voluntatis. Tandem N. Ioannes a Iesu Maria in sua utilissima *Schola, tract. de theologia mystica,* dub. 3 (14), inquit : *Propriissimam et secretissimam theologiae mysticae partem, de qua auctores plus, et quidem verbis sententiisque gravissimis quam de aliis loquuntur, esse gustum illum, et experientiam ac perceptionem Dei, ad quam, ut diximus, voluntas elevatur et divine a Deo attrahitur.* Ex quibus constat ipsum in gustu illo ac experientia ex unione fruitiva et amore ardentissimae caritatis resultante theologiae mysticae praecipuum et essentialem conceptum constituisse. Et haec est tertia sententia in hoc litigio. — Quarta sententia docet mysticam theologiam consistere in contemplatione cherubica. Hanc sententiam inquit allegatus noster Ioannes (15) sibi videri quam maxime probabilem. — Ultima omnium opinio eorum est qui propugnant mysticam theologiam actualem propriissime sitam esse in contemplatione seraphica. Hanc opinionem conformiorem doctrinae nostrae Doctricis Seraphicae et mystici nostri Doctoris docet *Catena mystica,* col. I, propos. 24 (16), ubi illam et ipsa *Catena* (17) tuetur. Idem docent N. Thomas a Iesu (18), Philippus a Trinitate (19), *Mysticum Directorium,* tract. I, disp. 1, sect. 1 (20), *Disceptatio mystica,* tract. III, quaest. 2, art. 4 (21), et plures alii e nostratibus. Item Mag. Vallgornera, quaest. prooemiali, art. 1 (22); Leander in *Luce mirabilium,* num. 7 (23); Pizaño, lib. III *Compendii,* cap. 4 (24); Olleme in *Thesauro Dei,* tract. unico, num. 66 (25) et multi alii theologi et mystici in eandem sententiam conspirant. Quod autem sit iudicium nostrum sequentibus conclusionibus aperimus.

(11) et quaest. unica; ed. Peltier *operum omnium S. Bonaventurae* t. VIII, pp. 39ª-46ª et 46ᵇ-53ᵇ.

(12) Cf. supra, num. 130.

(13) i. e. *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae,* consid. 6; Antverpiae, 1706, t. III, col. 425. — Cf. THOMAS A IESU, *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 11; *Opera omnia,* Coloniae, 1684, t. II, p. 172ª.

(14) num. 4; *Opera omnia,* ed. 1650, t. II, p. 607ª; ed. 1771-1774, t. II, p. 559ᵇ.

(15) l. c.

(16) IOSEPH A SPIRITU SANCTO, C. D. (Lusitanus), *Cadena mystica carmelitana,* colac. I, propuesta 24; Madrid, 1678, pp. 199ª-212ᵇ; maxime concl., pp. 209ᵇ-212ᵇ, ibique §. *La tercera* sq., p. 210ᵇ-211ª.

(17) l. c., concl., pp. 209ᵇ-212ᵇ; maxime §. *La tercera,* pp. 210ᵇ sqq. — Cf. etiam prop. 14, resp. 27, p. 124ᵇ.

(18) *De contemplatione divina,* lib. V, cap. 14, §. *Iam autem; Opera omnia,* Coloniae, 1684, t. II, p. 178ª.

(19) *Summa theologiae mysticae,* disc. prooem., art. 1, §. *Tertius et supremus gradus;* ed. 1874, t. I, pp. 22-24.

(20) ANTONIUS A SPIRITU SANCTO, C. D., *Directorium mysticum,* tract. I, disp. unica, sect. 1, num. 14-15; ed. Vivès, 1904, pp. 7-8.

(21) ANTONIUS AB ANNUNTIATIONE, C. D., *Disceptatio mystica,* tract. III, quaest. 2, art. 4, num. 16; Compluti, 1689, p. 224.

(22) *Mystica theologia,* quaest. 1, disp. prooem., art. 1, num. 5-7; Augustae Taurinorum, 1911, t. I, pp. 5-7.

(23) i. e. *Breve tratado de la theologia mystica,* num. 7, fol. 241; opusculum Francisci a S. Maria, C. D., publicatum a Leandro de Granada sub fine operis *Luz de las maravillas,* Valladolid, 1607. Hoc ipsum opus *Luz de las maravillas* Francisco a S. Maria debetur; cf. quae circa hoc diximus t. I, append., Brugis, 1924 sqq., pp. 290-291. — Cf. etiam *Luz de las maravillas,* disc. 4, §. 6, num. 17-18; fol. 142*v*-144.

(24) PIZANUS DE LEON (Franciscus —). *Compendium totius mysticae theologiae,* lib. III, cap. 4, §. *Tertius gradus;* Matriti, 1649, fol. 242 sqq.

(25) OLLEME (Vicente —), O. Carm., *Tesoros de la liberalidad, derramados en el centro del alma, guiada par la luz de la Fé,* tratado unico del supremo grado de oracion (qui est liber I), tercero notable, num. 66; Valencia, 1666, pp. 70-71.

176. Prima assertio : *Intimus illapsus quo Deus animam eiusque rationales potentias penetrare dicitur, non est theologia mystica actualis.* Conclusio haec est omnino ad mentem D. Thomae I^{a} II^{ae}, quaest. 3, art. 1 et 2, et innumeris aliis in locis, quem omnes thomistae et alii sequuntur. Ex plurimis capitibus poterat assertum suaderi, de quo videri possunt Scotus, Durandus, Capreolus, Deza et frequentissime scholastici in IV *Sent.*, dist. 49 (26) et omnes D. Thomae expositores ad citatam quaestionem, inter quos rem egregie versant nostri Salmanticenses, tract. IX, disp. 1, dub. 1 (27). Nobis autem, qui mysticum agimus, absonum non erit supponere quidquid vel pro, vel contra illapsum illum tradunt allegati theologi, et ideo huiuscemodi quaestiones recusantes, sic propositam conclusionem probamus : Etenim theologia mystica actualis est actus elicitus ab exercente mysticam theologiam. Ergo non est illapsus Dei in animam. Antecedens inde liquet quod exercitium alicuius nihil aliud sonat nisi actum quo se ipsum exercet; atque ita intelligitur maxime in praesenti, ubi non theologiam mysticam habitualem disquirimus, sed in quo actualis consistat exploramus. Consequentia autem probatur : Qualitercumque explicetur illapsus ille, sive ponatur idem cum assistentia Dei in anima sicut et in aliis omnibus rebus creatis per essentiam, quod Deo ratione suae immensitatis convenit, sive alio modo imaginetur, sive sit immediatus, sive mediatus, nunquam tamen invenietur quod sit actus exercentis mysticam theologiam. Ergo nec in illo mystica theologia consistit.

Confirmatur ratio haec : Theologia mystica actualis est beatitudo in hac vita inchoata et continuata in futura. Sed beatitudo futura est actus elicitus a beato. Ergo et beatitudo huius vitae. Maior fuse a nobis ostensa est disp. 16, quaest. 12; minor est D. Thomae quaest. 3 praeallegata.

177. Dices : Haec neutiquam premere auctores sententiae oppositae; ipsi enim negant theologiam mysticam actualem esse actum elicitum a mysticam theologiam exercente; insuper negant, quod Gandavensis (28) facit, beatitudinem patriae esse actum a beato elicitum, sed illam in dicto illapsu constituit. In quo consequenter procedunt. Quia si beatitudo perfecta consistit in illapsu Dei in animam eiusque potentias, pariter beatitudo inchoata, quae theologia mystica actualis est, erit illapsus inchoatus.

Respondetur : tunc recte a nobis probari nostram assertionem, quando doctrina D. Thomae probatur. Indubitatum est Angelicum Doctorem ponere exercitium theologiae mysticae actum esse : quia talem mysticam actualem theologiam docet esse huius viae beatitudinem hancque in actu consistere docet. Quod omne ex dictis quaestione illa 12 notum est. Insuper ipsum sanctum Doctorem in actu a beato elicito beatitudinem patriae collocare nemo dubitare potest. Unde hinc etiam habetur beatitudinem viae actum esse, ut sic proportio inter utramque beatitudinem observetur. Sicque nostrum assertum inniti reperitur doctrina Angelici nostri Magistri et consone ad alia nostra asserta (28bis) procedere.

Item e doctoribus qui ponunt theologiam mysticam actualem esse illapsum, solus Gandavensis (29) hoc ipsum asserit de beatitudine patriae. Ergo contra alios urget confirmatio inducta. Utpote qui non constituunt beatitudinem viae in eo quod sit inchoatio futurae beatitudinis.

Praeterea contra Henricum ipsum etiam urget. Quia quod beatitudo patriae in actu a beato elicito consistat traditur expresse a Benedicto XI (30) in quadam *extravaganti,* quam Castro verbo *Beati-*

(26) Omnes hi auctores referuntur a SALMANTICENSIBUS, tract. IX, disp. 1, dub. 1, num. 7; ed. V. Palmé, t. V, p. 208^{b}.

(27) Tom. V, pp. 206^{b}-213^{a}.

(28) *Quodlibeta,* quodlib. 13, quaest. 12; Parisiis, 1518, fol. 542.

(28bis) In ed. 1730 legitur : « *asta* » pro « *asserta* ».

(29) l. c.

(30) In ed. 1730 legitur: « *Benedicto 12* »; similiter apud SALMANTICENSES, l. c., num. 7, t. V, p. 208^{b}. At requiritur « *Benedicto XI* », sicut etiam le-

tudo, haeresi 6 (31) refert. Verba Pontificis, qui ab aliquibus definiendo processisse traditur, haec sunt : *Animas esse beatas visione, ac fruitione divinae essentiae.* Constat autem visionem ac fruitionem divinae essentiae esse actus elicitos ab intellectu et voluntate videntis divinam essentiam ipsaque fruentis, et non illapsum Dei in ipsum. Ergo.

Ulterius : Illapsus ille Dei in animam viatoris aut comprehensoris vel est immediatus, vel mediatus. Si primum, quod plane Gandavensis (32) concedit, ergo ipsa essentia Dei est visio ac fruitio quibus beatus Deo fruitur eumque contemplatur. Et similiter ipsa Dei essentia illapsa in mentem viatoris exercentis theologiam mysticam est contemplatio qua Deum cognoscit. Quae omnia plane ridicula sunt et plusquam falsa.

178. Si dicas : ipsam essentiam divinam ut illapsam non esse contemplationem facialem aut obscuram, sed elevare mentem ut contempletur. — Contra primo : ergo contemplatio subsecuta ad illapsum est beatitudo. Patet ista : ideo datur illapsus ut anima contempletur; ergo ante illam contemplationem est anima perfectibilis dirigibilisque in contemplationem. Ergo ante contemplationem non intelligitur anima beata sive inchoate, sive perfecte pro statuum diversitate. Liquet hoc : quia *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus,* iuxta Boëtium (33) ab omnibus admissum; ergo cum ante contemplationem sit perfectibilis illa anima in quam Deus illapsus dicitur, sequitur quod ante contemplationem nec inchoate, nec consummate perfecta sit, ac subinde in illo illapsu perfectio seu beatitudo stare nequit.

Contra secundo : quia illapsus ille plurimas imperfectiones in Deo poneret et aliunde animae utilitati non deserviret. Ergo non consistit beatitudo sive perfecta, sive imperfecta in illapsu immediato Dei in animam. Antecedens pro prima parte inde constat : quia nullum est genus causae non dicentis imperfectionem ad quod reduci queat talis illapsus; ergo. Probo antecedens : Si dicatur Deum illapsum in animam illi uniri in genere causae intrinsecae, hoc plane imperfectio est a Dei celsitudine releganda. Si in genere causae extrinsecae, tunc vel est causa finalis, vel efficiens. Si finalis, ergo non stat perfectio sine cognitione animae in quam Deus illabitur. Patet ista : quia finis non causat nisi ut cognitus, ut patet ex supra dictis. Si efficiens, rogo an Deus se solo causet actum causae secundae, an vero cum illa concurrat ut ipsa causa secunda causet? Primum implicare saepius diximus. Secundum non prodest sententiae oppositae : quia tunc illa operatio elicita a creatura ex Dei adiutorio operante erit utique ipsius beatitudo. Aliunde illapsus immediatus animae utilitati non deserviret quoad hoc quod est mysticam theologiam exercere : quia illapsus ille immediatus seu unio Dei cum anima per illapsum immediatum est prorsus idem cum unione qua Deus omnibus rebus assistit per *essentiam* ratione suae immensitatis. Unde sicut ratione huius illapsus non dicuntur omnes res mysticam theologiam exercere, sic nec anima in quam Deus illabitur.

179. Contra hanc doctrinam insurges primo sic : Illapsus qui a sententia opposita dicitur beatitudo, non est illapsus ille generalis quo Deus omnibus rebus

---

gitur apud Alphonsum a Castro. Apud Labbeum-Cossartium, *Sacrosancta Concilia,* ed. Coleti, Venetiis, 1728-1733, t. XV, col. 419, legitur: « *Vita et epistolae Benedicti Papae XI, vulgo XII* ».

(31) Sic apud SALMANTICENSES, l. c., num. 7; t. V, p. 208ᵇ. — ALPHONSUS A CASTRO, *Adversus omnes haereses libri XIIII,* lib. III, voce « *beatitudo* », haeres. 6; Parisiis, 1564, fol. 59ʳ: *Necnon quod visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae, et habent vitam aeternam et requiem, et omnium illorum, qui postea decedent, cum eandem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante iudicium generale.* — LABBEUS-COSSARTIUS, *Sacrosancta Concilia,* ed. Coleti, Venetiis, 1728-1733, t. XV, col. 421, Epistola 1: *Quodque sic videntes, eadem Divina essentia perfruuntur: necnon quod tali visione et fruitione, eorum animae qui jam decesserant, sunt vere beatae, et habent vitam aeternam et requiem.*

(32) l. c.

(33) *De consolatione philosophiae,* lib. III, prosa II; Migne, P. L., t. 63, col. 724: *Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum.*

assistit, sed est illapsus intra ordinem supernaturalem specialissimus, quo Deus intime penetrat animam, ipsam quodammodo deificans et in se transformans. Sed iste illapsus est dabilis et quin aliquam imperfectionem in Deo ponat, animam summa perfectione ditat. Ergo. Maior certa est; et minor pro prima parte, scilicet quod sit dabilis illapsus quo Deus animam veluti deificet et in se transformet, liquet ex omnibus mysticis, inter quos eminet Extaticus noster Doctor, qui videri debet verbo *amor inflammatus* et verbo *amor unitivus et perfectus,* et initio libri *Noctis,* cant. V (34), ubi dulcissime modulatur dicens :

O noche, que guiaste,
O noche, amable mas que la alborada,
O noche, que juntaste
Amado con Amada
Amada en el Amado transformada.

Et in *Flamma,* cant. III (35), ubi ait :

O lamparas de fuego,
En cuyos resplandores
Las profundas cavernas del sentido,
Que estaba obscuro, y ciego
Con estraños primores
Calor y luz dan junto á su querido.

Eandem veritatem comprobat exemplum ferri candentis, quod sane scintillat ut ignis, quanquam ferri formam conservet. Sic (36) ergo Deus in animam illapsus ut Auctor gloriae aut gratiae ipsam veluti deificat. Et per hoc probata est minor pro tertia parte.

Quoad secundam partem, scilicet quod hinc Deo nulla imperfectio obveniat, probatur eadem minor : Etenim Deus potest illabi seu uniri per *essentiam* rebus creatis quin inde aliqua imperfectio ipsi resultet. Ergo pariformiter potest uniri modo dicto animae.

180. Insurges secundo : Sententia contraria dicit quod tali illapsu Deus unitur intellectui purgatissimo media specie creata et voluntati in ratione summi boni. Sed quod Deus sic uniatur, est possibile et valde proficuum animae, nec inde Deo aliqua imperfectio resultat. Ergo doctrina a nobis tradita ruit.

Respondetur ad primum, concessa maiori, negando minorem quoad omnes suas partes. Illapsus ille non est dabilis : quia est Deo repugnans hincque habetur quod animae proficuus non sit; non enim potest anima lucrum aliquod reportare ex eo quod Deo repugnat. Quod autem Deo repugnet iam vidimus; nec est excogitabilis unio illa quin Deus animam informaret aut illam sibi per identitatem uniret. Quod si fiat recursus ad unionem in esse intelligibili, non est ad rem. Tum quia hic non loquimur de solis beatis, sed etiam de viatoribus, quibus sane Deus non unitur in esse formae intelligibilis. Tum etiam, quia, adhuc supposita unione essentiae divinae in esse speciei cum intellectu D. Petri, si, Deo suspendente concursum vel aliunde non sequeretur contemplatio elicita a Divo Petro, nequaquam beatus esset.

Quae intelligere debes de illapsu immediato, de quo agebat doctrina his obiectionibus impugnata. Si vero sermo sit de illapsu mediato, fatemur sic Deum uniri animae sine ipsius Dei imperfectione et cum maximo animae emolumento. Hoc enim nihil aliud est quam Deum uniri ut animae infundentem gratiam virtutesque animae facultatibus, illasque conservare. In quo certe nulla, etiam levissima, imperfectio apparet. Hocque modo Deus mediis suis donis et favoribus animam veluti deificat : illa enim his gratiis venusta tanquam divina apparet, nec hoc fit sine actibus elicitis ab ipsa anima, quae neutiquam in Dilectum transformata fulgeret quin ipsum ardentissime amaret. Verum, quia non semper amat, nec semper contemplatur (loquor de anima viatoris), manent tamen in ipsa principia contemplandi et diligendi; idcirco Deus manet illi unitus in ratione diligibilis et contemplabilis, et etiam in ratione principii principia illa creata in anima conservantis. In hocque sensu loquitur Mysticus noster Doctor; unde nihil

(34) *Noche oscura,* canc. V; ed. crit., t. II, p. 2.
(35) *Llama de amor viva,* canc. III; ed. crit., t. II, p. 386 y 621.
(36) In ed. 1730 legitur: « *si* » pro « *sic* ».

in particulari addendum est. Exemplum illud ferri igniti datam modo doctrinam fulcit : quia sicut ignis non unitur immediate ferro, sed mediis suis calore et luce, iisque facit quod ferrum ipsum ignis appareat, sic et anima quae a Deo praeiactis dotibus honoratur.

Ad paritatem de illapsu universalissimo quo Deus omnibus rebus assistit, dicimus : illapsum illum esse unionem cum his rebus in esse principii iisdem dantem esse et conservantem. Ex quo duo colligere licet. Primum est : quod sicut Deus non dat *esse* rebus creatis per seipsum tanquam formam, sed per modum principii *esse* creatum producentis, illudque rebus conferentis, ac in ipsis conservantis; ita nec est forma qua anima eiusque potentiae in ordine gratiae sint, sed principium productivum, communicativum et conservativum gratiae, virtutum et donorum, quibus anima Deo simillima appareret. Secundum est : quod etiam si homo, v. g., habeat Deum sibi per *essentiam* unitum, non eoipso dicitur perfectus : quippe perfectio cuiuscumque rei stat in consecutione sui ultimi finis. Ergo ex paritate illapsus illius universalissimi et ad ordinem naturalem spectantis colligitur non consistere perfectionem ac beatitudinem supernaturalem animae in illapsu specialissimo, sed in unione cum fine ultimo supernaturali, quod, ut dictum est, non fit sine cognitione.

Ad secundum dicimus : quod sententia nobis contraria non eodem modo procedit; quandoquidem ex auctoribus eam defensantibus alii unam, alii aliam viam insequuntur, in hoc solummodo convenientes quod theologia mystica actualis sit illapsus Dei in animam. Aliqui ex illis hoc explicant, ut liquet ex relatione sententiarum, per hoc quod Deus uniatur eo modo quem instantia repraesentat. Verum ille illapsus media specie creata immediatus non est, ut per se patet; nec unio Dei cum voluntate in ratione summi boni fit sine cognitione et amore : quia nec finis causat nisi cognitus, nec movet nisi voluntatem amantem: eadem enim est causalitas finis et voluntatis, ut loco supra allegato ex II *Physicorum* docent nostri Complutenses (37). Unde quanquam Deus media illa specie creata uniatur intellectui purgatissimo, ea unio, si eo modo dari concedatur, est ut intellectus Deum contempletur; ac subinde non unio media specie, sed contemplatio inde orta est mystica theologia actualis. — Quibus dictis nihil addere opus est pro secunda parte dilemmatis a nobis facti num. 177, in fine.

§. II. Argumenta.

181. Contra hanc conclusionem arguitur sic *primo* : Theologia mystica actualis est perfectissima unio cum Deo. Sed unio per illapsum est perfectior unione per modum obiecti. Ergo in unione Dei per illapsum cum anima stat theologia mystica actualis. Maior certa videtur : quia theologia mystica est res perfectior quae in anima reperiri potest. Unde non solum debet provenire ab unione cum perfectissimo, nempe Deo, verum et ab unione perfectissima cum ipso perfectissimo. Minor autem probatur : Unio Dei cum anima per illapsum est immediata : unitur quippe substantia Dei cum ipsa substantia animae; unde est unio quasi substantialis. Unio autem per modum obiecti est mediata : mediat quippe cognitio. Ergo quantum superat unio immediata et quasi substantialis unionem mediatam et accidentalem, tantum praestat unio per illapsum unioni per modum obiecti.

Hoc argumentum in pluribus deficit. In primis enim falsum est quod perfectio nostra consistat in unione omnium perfectissima cum Deo; quandoquidem perfectior inter omnes uniones est hypostatica, et tamen non est perfectio, aut beatitudo nostra, aut nostra theologia mysti-

(37) COMPLUT. ABBREV., II *Physicorum*, quaest. 2; Lugduni, 1670, t. II, pp. 235ª-240ᵇ. — COMPLUTENSES, II *Physicorum*, quaest. 4; Francofurti, 1629, t. II. pp. 187ᵇ-190ª.

ca. Unde in illa unione cum Deo stat nostra beatitudo quae est perfectior non absolute, sed nobis. Deinde falsum est etiam quod illa unio immediata substantiae Dei cum substantia animae nostrae sit possibilis, ut supra ponderavimus. Quocirca in unione cum Deo per modum obiecti contemplati et dilecti quae nobis ad nostram beatitudinem consequendam perfectior est, consistit nostra beatitudo; et haec est nostra mystica theologia actualis.

182. Arguitur *secundo :* Theologia mystica actualis est beatitudo hominis, ut dictum est. Solus Deus est hominis beatitudo. Ergo solus Deus est theologia mystica hominis. Ergo hic solummodo consequitur suam beatitudinem, dum in ipsum Deus illabitur. Cetera liquent; et minor probatur primo : Quia Boëtius, lib. III *De consolatione,* pros. X (38), inquit quod *beatitudo est ipsa Divinitas.* Ergo solus Deus est hominis beatitudo. — Probatur secundo ex Divo Thoma, I^{a} II^{ae}, quaest. 2, art. 8, dicente : *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato.* Ergo. — Probatur tertio : Beatitudo hominis est bonum perfectum et summum totaliter quietans appetitum, ut inibi docet idem Doctor sanctus. Sed solus Deus sic est, ex eodem in IV *Sent.,* dist. 49, quaest. 1, art. 2 (39). Ergo.— Probatur quarto : Solus Deus est per se desiderabilis. Ergo solus ipse est beatitudo. Patet ista ex Philosopho, I *Ethicorum* (40), docente solam beatitudinem esse per se appetibilem. Probatur antecedens : id solum est per se desiderabile, quod est fruibile; solus Deus sic est, ex Divo Augustino, lib. IV *De doctrina christiana,* cap. 4 (41); ergo. — Probatur tandem : Omne quod in nobis est, vel est nostra essentia, vel accidens. Neutrum potest esse nostra beatitudo. Ergo solus Deus. Minor pro prima parte liquet; et pro secunda probatur : beatitudo est noster finis; nullum accidens queit esse finis noster : secus enim nobilius minus nobili subordinaretur; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem : *beatitudo* formalis vel consummata in patria, vel inchoata in via, concedo; obiectiva, nego maiorem. Et sub eadem distinctione minoris nego consequentiam. Ad primam probationem minoris explicetur Boëtius tradita distinctione. — Ad secundam concedimus in nullo bono creato esse obiectivam hominis beatitudinem, sed in solo Deo, in cuius perfecta contemplatione stat nostra beatitudo formalis. — Ad tertiam probationem dicas : beatitudinem nostram obiectivam seu increatam esse bonum absolute perfectum, et simpliciter summum, penitusque quietans et satians appetitum; beatitudinem vero formalem et creatam esse etiam bonum perfectum, summum et appetitum satians non simpliciter et absolute, sed inter bona creata. Et hoc sufficit ut sit beatitudo modo dicto, ut docet idem Sanctus inibi. — Ad quartam distinguo antecedens : *desiderabilis* amore amicitiae, concedo; concupiscentiae, nego antecedens. Diligibile amore amicitiae est propter seipsum diligibile et sic solus Deus est a nobis diligibilis, qui est nostra beatitudo obiectiva eoque nobis fruendum est. Diligibile amore concupiscentiae non est diligibile propter se, sed *quia ex eo in nobis aliquod bonum fit,* ait S. Thomas ibidem ad 3 (42). Sicque amamus beatitudinem creatam seu formalem, quatenus ea media Deum possidemus. Unde est per se modo dicto amabilis et noster ultimus finis *quo* seu inter bona creata, et ultimum concupitum, non tamen est ultimum dilectum : hoc quippe reservatur diligibili amore amicitiae, sicut et quod sit res a nobis fruenda. — Ad ultimum

(38) *De consolatione philosophiae,* lib. III, prosa X; Migne P. L., t. 63, col. 767: *Beatitudo vero est ipsa Divinitas.* — In ed. 1730 erronee legitur: « *lib. I* ».

(39) Ed. Vivès, t. XI, pp. 464^{b}-470^{b}.

(40) *Ethica,* lib. I, cap. 2, num. 1; cap. 4, num. 1-2; Didot, t. II, p. 1 et 2; Bkk., 1094^{a}, 18 sqq. (cap. 1); 1095^{a}, 14 sqq. (cap. 2).

(41) Sic in ed. 1730; cf. lib. I, cap. 5, num. 5; Migne, P. L., t. 34, col. 21.

(42) IV *Sent.,* dist. 49, quaest.1 art. 2, qla 1, ad 3; ed. Vivès, t. XI, p. 467^{a}.

respondetur : quod substantia non subordinatur accidenti, quatenus accidens est. At si aliquod accidens sit medium ut substantia illa superiori substantiae coniungatur, tunc non inconvenit quod illi accidenti substantia subordinetur. Est enim accidens sub hac ratione substantia ipsa nobilius. Et hoc est quod evenit in beatitudine nostra formali : ea enim media centro nostro ac principio omnis perfectionis coniungimur.

183. *Ultimo* arguitur ex nostro Mystico Doctore, qui in suo *Spirituali cantico* sic pangit cant. XVI (43) :

Cazadnos las raposas,
Porque está ya florida nuestra viña :
En tanto que de rosas
Hacemos una piña,
Y no parezca nadie en la montiña.

In cuius ultimi versi declaratione (44) sic ait : *Cum anima lucratur aliquam unionem internam amoris, cessant operationes potentiarum spiritualium et maxime corporalium : eo quod iam celebrata est amoris unio; atque ideo potentiae cessavere, quia, adepto termino, cessant operationes quae erant media ad terminum obtinendum.* Ex qua auctoritate sic contra assertionem proceditur : Unio de qua loquitur sanctus Doctor, est theologia mystica actualis. Sed unio illa nullam operationem dicit, immo dicit cessationem cuiuscumque operationis, nedum sensitivae, verum etiam spiritualis. Ergo theologia mystica actualis nullam dicit operationem. Ergo consistit in Dei illapsu. Haec secunda consequentia constat ex prima, quam praemissae inferunt; illarum maior certa est et minor liquet ex auctoritate recitata.

Confirmatur : Potentiarum, etiam spiritualium, operationes sunt media ad obtinendam mysticam theologiam actualem. Ergo haec non consistit in illis operationibus. Ergo consistit in illapsu. Patet ista : quia non datur aliud in quo consistere queat, ut constat ex sententiis in quaestionis initio recensitis. Antecedens liquet ex data auctoritate; et prima consequentia recte ex antecedenti deducitur : quia medium diversissimum quid est a fine.

Respondetur argumento, praetermissa maiori, negando minorem, quae neutiquam illa auctoritate probatur. Etenim ad unionem amoris praecedunt multae operationes et aliae comitantur; immo ipsa est operatio amoris. Audiatur idem Sanctus allatis verbis subiungens (45) : *Quod tunc anima facit, est Deo assistere, quod quidem amor est in continuatione amoris unitivi.* Est ergo, iuxta Theodidactum Parentem, ipsa unio animae perfectae cum Deo amor perfectissimus. Et ne inobservatam praetereas illorum verborum emphasim : *in continuatione amoris unitivi.* Ac si diceret : unio illa amore celebrata est; ideo ab unione dicitur ille amor unitivus; et facta iam unione, perseverat anima fideliter Deo assistens suo amore, continuans praesentem amorem cum illo unitivo amore, unionis, qua fruitur, causativo. Unde tota illa felix unio amor est, amore celebratur, amore prosequitur et quidquid ibi adest, amor est.

Praetermisimus maiorem, quia posset quis suspicari sanctum Doctorem non solum egisse de unione perfectissima et

(43) *Cantico espiritual* (II escrit), canc. XVI; ed. crit., t. II, p. 249:

Cazadnos las raposas,
Que está ya florecida nuestra viña,

El primer Cántico espiritual, canc. XXV; t. II, p. 570:

Cogednos las raposas,
Que está ya florecida nuestra viña,

(44) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XVI, v. 5; ed. crit., t. II, p. 253: *Porque llegando el alma á alguna manera de unión interior de amor, ya no obran en esto las potencias espirituales, y menos las corporales: por cuanto está ya hecha y obrada la obra de unión de amor, actuada el alma en amor, y así acabaron de obrar las potencias, porque llegando al término, cesan todas las operaciones de los medios. — El primer Cántico espiritual*, canc. XXV, v. 5, t. II, pp. 572-573: *Porque en llegando el alma á la unión interior de Dios, ya no obran en esto las potencias espirituales, y menos las corporales, por cuanto está ya hecha la obra de unión de amor, y así acabaron de obrar : porque llegando al termino cesan todas las operaciones de los medios.*

(45) l. c., p. 253: *Y así lo que el alma hace entonces, es asistencia de amor en Dios, la cual es amor en continuación de amor unitivo.* — l. c., p. 573: *Y así lo que el alma entonces hace en el Amado es estar en ejercicio sabroso de lo que ya está en ella hecho, que es amar en continuación de unión de amor.*

fruitiva, ad quod eius verba fundamentum offerre praesumeret; verumtamen censemus sermonem ibi esse de unione fruitiva : hoc enim suadent quae ibi docet. Nec contra hoc obest verbum illud *aliquam* initio datae auctoritatis positum : quia doctrina tradita circa unionem illam, inter omnes mysticas perfectissimam, potest aliis minus sublimibus proportionabiliter applicari. Quidquid autem de hoc sit, semper verum est quod diximus. Ac per haec patet ad confirmationem : operationes antecedentes unionem media sunt ad illam; eoque, unione obtenta, cessant, nec in illis potest unio ipsa consistere.

§. III. Aliae conclusiones pro dubii decisione perfecta.

184. Secunda assertio : *Theologia mystica actualis non consistit essentialiter in actu voluntatis. Unde nec in amore, nec in delectatione caelestis suavitatis essentialiter est.* Diximus numero 175 dari duas sententias convenientes in hoc quod est asserere theologiam mysticam esse essentialiter actum voluntatis, tametsi unaquaeque diversum voluntatis actum assignet. Contra has simul sententias in eo in quo discriminantur, procedit secunda nostrae assertionis pars. Et contra illud in quo conveniunt, procedit eiusdem pars prima. Quoad utramque partem probatur simul conclusio ex dictis disp. 12, quaest. 2 (46), ubi statutum a nobis est contemplationem, etiam illam quae dicitur theologia mystica, non esse actum voluntatis; quibus modo aliquid addere opus non est. Maxime quia fundamenta quibus quartum assertum probaturi sumus, praesentis veritatem ostendunt. Videantur ibi dicta.

185. Tertia conclusio : *Contemplatio cherubica non est essentialiter et proprie theologia mystica actualis.* Sic omnes auctores quos pro ultima opinione dedimus dicto numero 175. Et haec etiam conclusio a fortiori liquebit ex dicendis pro ultima. Probatur tamen sic breviter : Contemplatio cherubica non est beatitudo inchoata. Ergo nec est theologia mystica actualis. Patet ista ex dictis in prima conclusione, ubi vidimus theologiam mysticam actualem esse inchoatam nostram beatitudinem. Antecedens probatur ex Philosopho dicente X *Ethicorum,* cap. 8 (47), quod bonum in quo est sufficientia, est beatitudo; sed in contemplatione cherubica non habet anima ea quae sibi sufficiunt; ergo non est eius beatitudo. Cetera constant; et minor praeterquam quod nota est ex dictis num. 172, probatur : contemplatio cherubica datur ante unionem fruitivam; sed ante hanc unionem non habet anima quae sibi sufficiunt; ergo.

Confirmatur primo : Beatitudo quaeritur propter se, teste eodem Philosopho (48). Sed contemplatio cherubica non quaeritur propter se, sed propter unionem fruitivam et perfectissimam cognitionem inde resultantem. Ergo contemplatio cherubica non habet rationem beatitudinis.

Confirmatur secundo : Beatitudo est ultimum in quo appetitus quiescit. Sed contemplatio cherubica non est ultimum in quod anima tendit, nec ea eius appetitus quiescit, quin potius ultra tendit unionem fruitivam anhelans. Ergo non est animae beatitudo.

186. Ultima conclusio : *Theologia mystica actualis essentialiter consistit in actu intellectus, et hic est contemplatio seraphica.* Bimembrem assertionem explico, postmodum probaturus. Etenim primo dicimus consistere essentialiter in actu intellectus. Secundo asserimus hunc actum intellectus esse contemplationem seraphicam. Quae sit seraphica contemplatio diximus numero 173. Probatur

(46) Ed. Brugis, 1924 sqq., t. II pp. 585ª-595ᵇ. 3-4.
(47) num. 9; Didot, t. II, p. 126; Bekk., 1179ª. (48) Cf. supra nota (40).

ergo prima assertionis pars sic primo ex D. Ioanne, cap. XVII (49), ubi Christus Dominus suum aeternum Patrem allocutus ait : *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Ubi D. Thomas (50) inquit : *Dominus dicit, quod in visione consistit vita aeterna, scilicet principaliter secundum totam suam substantiam. Amor autem est movens ad hanc, et quoddam eius complementum : nam ex delectatione, quae est in fruitione divina, quam facit charitas, est complementum, et decor beatitudinis, sed eius substantia in visione consistit.* Haec omnia de cognitione intuitiva Dei dici non dubitamus. At quia, ut dictum est in hac quaestione et fusius disputatione 12 supra allegata, contemplatio viae est beatitudo seu vita aeterna inchoata, idipsum de illa debemus asserere inchoate quod perfecte de consummata beatitudine affirmamus. Haec est essentialiter actus intellectus, licet per voluntatem compleatur. Ergo idem dicendum est de theologia mystica actuali; ac subinde essentialiter et in recto dicit actum intellectus, quanquam per modum complementi et tanquam sui causam dicat actum voluntatis; quod neutiquam negamus, immo hoc non esse privative proprium contemplationis quae theologia mystica dicitur, sed omni contemplationi religiosae convenire iam alibi ex D. Gregorio et D. Thoma tradidimus. Modo enim solummodo suadere intendimus quod rectum theologiae mysticae actualis est actus intellectus. Et hoc est quod inductis testimoniis suadetur.

187. Probatur secundo conclusio iis omnibus quibus dicta disp. 12, quaest. 2 (51) probavimus contemplationem non esse actum voluntatis et iis quibus quaest. 3 (52) stabilivimus esse actum intellectus. Ea enim omnia pariter praesentem assertionem suadent : eo quod theologia mystica actualis est quaedam contemplationis nobilissima species. Unde debet in ea verificari quod est proprium et essentiale contemplationis. Quocirca solummodo adducemus rationem qua hic communiter mystae utuntur illamque loco citato adduximus (53), modo tamen roborare ac communire conabimur.

Etenim theologia mystica actualis est essentialiter visio. Ergo est essentialiter actus intellectus. Patet ista : quia nec datur alia potentia cognoscitiva a qua possit esse, nec potentia quae cognoscitiva non sit, potest visionem elicere. Probatur antecedens primo : quia D. Thomas in III *Sent.*, dist. 35, quaest. 1, art. 2, quaestiunc 2, in corp. (54), ait : *Hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat.* Sed hoc quod est proprium cuiuscumque contemplationis, proprius convenit theologiae mysticae. Ergo haec est essentialiter actus intellectus. Minor, de qua dubium esse poterat, liquet ex dictis numero 173, ubi vidimus mystas communiter docere theologiam mysticam actualem dici visionem ex peculiari motivo sibi privative convenienti, videlicet propter sui perfectionem et propinquitatem ad visionem beatam. — Probatur secundo antecedens : Quod est essentiale generi theologiae mysticae, etiam eiusdem speciei est essentiale; sicut quod essentialiter convenit corpori, convenit essentialiter equo. Sed genus ad theologiam mysticam actualem est essentialiter visio : quandoquidem contemplatio in communi definitur essentialiter per hoc quod sit *simplex intuitus veritatis* (55). Ergo theologia mystica actualis visio seu cognitio est.

Probatur deinde antecedens adductis aliquibus definitionibus e plurimis quibus sancti et doctores naturam mysticae theologiae describunt. Primo enim Mag. Vallgornera (56) theologiam mysticam actualem sic ex D. Thoma definit : *Est*

(49) v. 3.
(50) lect. 1, v. 3; ed. Vivès, t. XX, p. 297a.
(51) Ed. Brugis, 1924 sqq., t. II, pp. 585a-595b.
(52) Ed. cit., t. II, pp. 595a-608b.
(53) disp. 12, quaest. 2, num. 14 sqq.; t. II, pp. 585b sqq.
(54) Ed. Vivès, t. IX, p. 583a.

(55) Cf. supra t. I, p. 92b, num. 20; p. 93a, num. 21; p. 94a, num. 27; t. II, p. 260, num. 1.
(56) VALLGORNERA (Thomas a —), O. Pr., *Mystica theologia*, quaest. 1, disp. prooem., art. 1, num. 6; Augustae Taurinorum, 1911, t. I, p. 5. — Vallgornera hanc definitionem mutuatus est a nostro PHILIPPO A SS. TRINITATE, *Summa theologiae mysticae,*

contemplatio perfectissima et altissima Dei, et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intime possessi. Est *contemplatio* et est *amor.* Sed est *amor* ut causa et contemplatio ut *effectus,* qui formaliter est theologia mystica. Est *contemplatio* et est *amor,* sed *contemplatio* in recto et *amor* de connotato. Primo dicitur *contemplatio,* deinde *amor :* quia est essentialiter *contemplatio,* et *amor* concomitanter et tanquam principium influens in contemplationem, quae est formaliter mystica theologia. Hoc ipsum exprimit definitio quam tradidimus tom. I, lib. I, num. 21 (57). Unde non est cur in huius expensione immoremur. Sicque intelligendae sunt definitiones aliae quae communiter circumferri solent.

188. Secundo Dionysius Cartusianus in *Commentario super Mysticam Theologiam Areopagitae,* quaest. 3 (58), inquirit quid sit mystica theologia. Ubi ea docet quae pro perfecta expeditione praesentis difficultatis apprime necessaria sunt; quocirca eius verba damus quanquam difusa. Ait enim : *Multi ita eam definiunt dicentes : Mystica theologia est secretissima cum Deo locutio. Alii, quod sit ardentissima divinae caliginis intuitio. Quae descriptio aptior videtur quam prima : non enim in theologia mystica dirigitur iugiter sermo mentis ad Deum, sed ipsa mentis in Deum defixio, admiratio maiestatis, suspensio animi in lumen immensum, ac aeternale. Fruentissima, ac quietissima, et transformativa, seu absortiva inspectio Deitatis est mystica ista theologia, praesertim si accipiatur pro actu. Si autem sumatur pro habitu, realiter idem est quod praestantissimum donum Spiritus Sancti, quod sapientia nuncupatur : sumendo sapientiam non ut est donum gratiae gratis datae, de qua ait Apostolus : « Alii per Spiritum datur sermo scientiae », sed ut est donum gratiae gratum facientis, supernaturale, infusum, charitati inseparabiliter iunctum, de quo loquitur Isaias : « Requiescet super eum spiritus sapientiae, et intellectus ». Quemadmodum etiam est triplex gradus charitatis, ita et sapientiae huius, quae secundum gradum suum tertium, ac supremum est ipsa mystica theologia, quae non est proprie scientia, prout scientia est habitus acquisitus, aut etiam infusus informis, qui in speculativum, practicumque dividitur. Immo sapientia ista nunquam informis est, sicut nec charitas. Hinc sicut donum sapientiae realiter, ac subiective est in intellectu, quamvis quantum ad suum extrinsecum complementum, quod est ferventissimus amor, in voluntate ponatur; ita et mystica theologia. Quod etiam constat ex hoc, quod vocatur visio, contemplatio, intuitio, interiorque locutio, quae omnia spectant ad intellectum, et in ipso realiter esse censentur.*

Haec Dionysius; in quibus videre et considerare debes mysticam theologiam actualem dici *visionem, contemplationem, intuitionem, locutionem* aut melius *ardentissimam divinae caliginis intuitionem. Quae omnia spectant ad intellectum, et in ipso realiter esse censentur.* Ac tandem sicut sapientiae donum essentialiter ad intellectum spectat, quanquam completive ad voluntatem attineat, *ita et mystica theologia.* Continetur ergo in his verbis Cartusiani multiplex illius antecedentis probatio. Quod intelligendum est de verbis quae modo tibi consideranda exhibuimus. De illis autem in quibus docet theologiam mysticam proprie ac rigorose talem esse donum sapientiae, Dionysio non

---

disc. prooem., art. 1, §. *Tertius et supremus gradus;* ed. 1874, t. I, p. 22: « *Unde theologia mystica, in hoc gradu sumpta et adaequate considerata* est Dei intime possessi perfectissima et altissima contemplatio, ac suavissimus et fruitivus amor, *qualis potest haberi in hoc statu praesentis vitae, seclusa visione ac dilectione beatifica.* » Hunc textum litteris differentibus exhibemus, ut sic magis pateat Vallgorneram a Philippo hanc definitionem mutuasse. Iam supra [t. II, p. 2-3, nota (6) et in hoc tomo III, p. 630, nota (3)] diximus opus Thomae a Vallgornera non esse nisi compilationem operis Philippi a Ss. Trinitate.

(57) Tom. I, *Mystica Isagoge,* lib. I, synt. I, lect. 2, num. 21; ed. Brugis, 1924 sqq., p. 22ª.

(58) i. e. *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae,* art. 3; *Opera omnia* ed. crit., t. XVI, pp. 491ª-492ª: *... secretissima mentis cum Deo... Non enim in mystica theologia dirigitur... aeternale, ferventissima ac quietissima et... etiam triplex est gradus...*

acquiescimus : quia illa doctrina est contra communem sententiam mysticorum, iuxta dicta num. 173 et 174. De hoc tamen infra iterum sermo redibit.

189. Eodem modo describit nobis naturam mysticae theologiae noster Doctor Mysticus pluribus in locis. Libro II *Ascensus*, cap. 8, prope finem (59), inquit : *Contemplatio qua intellectus a Deo illustratur, dicitur theologia mystica, id est, sapientia arcana de Deo.* Ubi contemplatio dicitur theologia mystica, quia revera mystica theologia est essentialiter actus intellectus, sicut et contemplatio. Et insuper ipsa mystica theologia *sapientia* est, quae etiam est res essentialiter ad intellectum spectans, licet in voluntate compleatur ut numero praecedenti dicebamus. Ubi autem Theodidactus Parens clarissime loquitur, est in sua mirabili *Egloga*, cant. XXVII (60), sic procedens :

Alli me dió su pecho,
Alli me enseñó ciencia muy sabrosa
Y yo le di de hecho
A mí sin dexar cosa,
Alli le prometí de ser su esposa.

In expositione secundi versus (61) inquit: *Haec scientia sapida est theologia mystica, quae est scientia arcana de Deo, quam mystae dicunt contemplationem, quae sapidissima est, eo quod est scientia amoris, qui huius scientiae magister est, et qui omnia facit sapida. Et quia Deus intellectui confert hanc scientiam, intelligentiamque in eo amore, quo se animae communicat, est sapida intellectui, quia est scientia ad illum spectans : et etiam est sapida voluntati, quia est in amore, qui ad voluntatem pertinet.* Ferme non est verbum in hac sancti Doctoris auctoritate, quo nostrum illud antecedens nequeat comprobari. Theologia mystica dicitur scientia amoris, sapida intellectui et voluntati. Est scientia amoris. *Scientia* in recto, *amoris* in obliquo. Scientia essentialiter, amoris completive. Est sapida intellectui, quia scientia est; et sapida voluntati, quia amoris est. Cetera in corde tuo conferre potes, ne in re clarissima dispendio temporis immoremur.

190. Ultimo loco reservavimus Principem theologiae mysticae Areopagitam, qui illam capite 7 (62) *De Divinis Nominibus* saepissime *sapientiam* appellat; quod haud faceret, si ad voluntatem pertineret. Ibi etiam huius sapientiae seu theologiae mysticae naturam declarat his verbis (63): *Est divinissima Dei cognitio per ignorantiam cognita secundum unionem, quae est supra mentem, quae est verae cognitionis effectiva.* Definitio haec traditur per causam definiti. Unde dicitur quod theologia mystica actualis est divinissima cognitio quam in hac vita potest habere homo. Tuncque habetur haec divinissima contemplatio, quando mens a Deo mirabiliter illuminata inflammataque, procedens per remotionem ipsi Deo perfectissima voluntatis unione fruitiva copulatur; quae voluntatis unio est praeiactae divinissimae *verae cognitionis effectiva.* Ubi perspicue traditur quod causa theologiae mysticae actualis est unio fruitiva, quia amor nedum complet contemplationem, verum etiam in illam influit effective, iuxta dicta numero 140. At theologia mystica essentialiter consistit in illa co-

---

(59) *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. 7; ed. crit., t. I, p. 130: *Y de aquí es que á la contemplación, por la cual el entendimiento se ilustra de Dios, llamen teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta.*

(60) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVII; (I escrit.) canc. XVIII; ed. crit., t. II, p. 305 y 555.

(61) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XXVII, v. 2; ed. crit., t. II, p. 306: *Esta ciencia sabrosa es la teología mística, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales contemplación, la cual es muy sabrosa, porque es ciencia por amor; el cual es el maestro de ella y el que todo lo hace sabroso. Y por cuanto Dios le comunica esta ciencia é inteligencia en el amor con que se comunica al alma, es sabrosa para el entendimiento, pues es ciencia que pertenece á él; y este también sabrosa á la voluntad, pues es en amor, el cual pertenece á la voluntad.* — Similiter in *El primer Cántico espiritual*, canc. XVIII, v. 2; t. II, pp. 555-556, praeter: *La ciencia sabrosa, que dice aquí que la enseñó, es la Teología Mística,... esle sabrosa para el entendimiento,...*

(62) In ed. 1730 legitur: «*lib. 7*» pro «*capite 7*».

(63) Textus graecus apud Migne, P. G., t. 3, col. 872.

gnitione cuius fruitiva unio *effectiva est.* Videantur quae ex eodem D. Dionysio dedimus numero 132.

191. Ex quibus omnibus sic breviter probatur ultimo illud antecedens seu potius nostra conclusio : Etenim theologia mystica actualis est *theologia, scientia, sapientia, cognitio, intuitio, locutio, contemplatio.* Ergo est visio. Ergo secundum id quod in recto et essentialiter affert, ad intellectum spectat. Antecedens liquet ex his omnibus quae hactenus dicta sunt. Prima consequentia recte ex antecedenti deducitur : illa enim omnia visio sunt, quod negari a serio disputatore non debet. Secunda consequentia ex prima et ex antecedenti legitima ostenditur. Quandoquidem *visio, theologia, scientia, sapientia,* etc. ad intellectum pertinent secundum id quod in recto et essentialiter dicunt, quanquam initiative ac completive ad voluntatem spectent.

192. Ab omnibus dictis facillime se expedit praeallegatus noster Ioannes a Iesu Maria, qui dubio suo 4 (64) inquit : quod licet actus quo voluntas Deum gustat et alius quicumque voluntatis actus non sit reapse *theologia, scientia* aut *notitia,* nominatur tamen iis nominibus; quod ex duplici capite satagit persuadere. Primum est (65) : quod *nomen scientiae vel notitiae (quae visio quaedam interior est) pro quacumque perceptione, ac velut sensatione interiore usurpatur. Atque hoc in sensu dicimus, hanc perceptionem, et gustum Dei theologiam esse.* — Secundum caput est (66) : quod a visu corporeo, cuius actus est visio, denominantur visiones actus aliorum sensuum externorum, quod praesertim circa gustum frequenter dici solet; scilicet rem sapidiorem nunquam vidi, hoc est, gustavi. Ergo pariformiter ab actu intellectus, qui quidem cognitio, visio ac notitia est, potest dici notitia et visio actus ille quo voluntas delicias caelestes degustat. Quibus addere possumus quod haec huius theologi doctrina admissa a nobis fuit tom. II, disp. 12, num. 35 et 36 (67), ibique hanc ipsam doctrinam ex D. Thoma probavimus perspicuis sanctissimi Praeceptoris testimoniis. Ergo nullo ex modo allatis convincitur theologiam mysticam actualem esse actum intellectus.

Respondetur quod nos in praesenti non loquimur cum pluribus, nec obiter agimus de mystica theologia, sed tanquam in sua propria sede disputamus id in quo essentialiter consistat; et ipsum quoque faciunt doctores quorum testimonia dedimus : procedunt quippe definientes mysticam theologiam; et cum verba definitionum accipienda sint in sensu proprio ac formali, absonum foret quod tunc actum voluntatis notitiam aut cognitionem nominarent. Sicut reprehensione dignus esset, qui gustum corporeum definiret per visionis actum, licet quandoque vulgariter loquendo non sit reprehensibile actum gustus dicere visionem, ut est illud *sapidius edulium nunquam vidi.* At si caecus a nativitate hoc diceret, cachinno excipiendum reor. Quod forsan proveniret, quia illud edulium ab ipsum degustante videri debet, ut teneat effatum illud. Verum, quia reperio D. Thomam, I[a], quaest. 67, art. 1, in corpore (68) dicentem : *Propter dignitatem, et certitudinem huius sensus* (visus), *extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim « vide quomodo sapit ».* Idcirco concedimus actus sensuum externorum a superioris actu, qui visio est, visiones denominari. Sed observa opportunum S. Thomae magisterium. Hoc fieri docet, non diffiteor. Verum docet fieri *secundum usum loquentium,* hoc est, *secundum usum* vulgariter *loquentium. Secundum usum* obiter et per transennam *loquentium.*

---

(64) *Schola de oratione et contemplatione,* tract. de theologia mystica, num. 5, dub. 4; *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1650, t. II, p. 607[b]; Florentiae, 1771-1774, t. II, p. 559[b].

(65) l. c.

(66) l. c.

(67) Ed. Brugis, 1924 sqq, t. II, pp. 597[a]-598[b].

(68) In ed. 1730 erronee legitur: « *1. 2. quaest. 67, art. 1* »

Non autem secundum usum definientium, aut de illorum quidditate serio et in sede propria disputantium, aut docentium quid (69) sit constitutivum ac distinctivum uniuscuiusque sensus. Quod inde evidentius adhuc fit, quia nomen visio est per te commune omni actui cuiuscumque e sensibus exterioribus : quia visui convenit per se, aliis vero per denominationem ab ipso. Ergo qui actum gustus visionem dicit, nihil exprimit per quod gustus ab aliis differat, sed potius id in quo cum aliis sensibus convenit dicit. Non est ergo modus ille procedendi idoneus definientibus et rerum quidditates vestigantibus. Per quae solvuntur obiecta.

Ad primum dicimus : quod licet actus voluntatis Deum degustantis possit dici *theologia, notitia,* etc. obiter seu cum pluribus loquendo, non sic nominari potest dum rerum quidditas disputatur aut definitur. Unde cum ex tot definientium ac disputantium quidditatem theologiae mysticae actualis habeamus ipsam esse *cognitionem, sapientiam, theologiam, notitiam, intuitionem,* non possumus illos intelligere in illa impropria, generalissima et transeunti acceptione. Secus enim nihil firmum ex seriis disputationibus ac definitionibus haberemus. Per quod patet ad secundum. Similiter et ad tertium. Nihil enim ibi diximus, quod huic doctrinae contradicat.

193. Secunda pars conclusionis, videlicet quod theologia mystica actualis consistat in contemplatione seraphica, probatur breviter primo a sufficienti partium enumeratione. Si namque, ut ferme omnes supponunt, theologia mystica consistit essentialiter vel in actu voluntatis, vel in contemplatione cherubica, aut in seraphica; ex quo ostensum a nobis sit non esse actum voluntatis, nec actum contemplationis cherubicae, habetur quod consistat in contemplatione seraphica.

194. Probatur secundo assertio eo ipso principio quo probavimus numero 185 contemplationem cherubicam non esse actum mysticae theologiae. Etenim contemplatio seraphica est beatitudo inchoata. Ergo in illa sita est mystica actualis theologia. Probatur antecedens : Contemplatio seraphica quaeritur propter se ab anima viatoris, quae in illa contemplatione quiescit, in qua sufficientiam pro viae statu habet. Ergo talis contemplatio est beatitudo inchoata animae. Patet ista: quia haec sunt beatitudinis attributa, ut liquet ex iis quae numero citato diximus. Et antecedens probatur : quia talis actus est ultimus finis *quo* hominis viatoris, sicut visio beata est ultimus finis *quo* comprehensoris; ergo gaudet iis attributis.

§. IV. Argumenta contra propositas assertiones.

195. Quae militant contra secundam et ultimam conclusionem simul proponimus, quia nullum motivum urgens est ob quod sint sigillatim proponenda. Unde arguitur *primo* : Theologia mystica actualis est hominis viatoris beatitudo. Sed beatitudo hominis viatoris consistit in actu voluntatis. Ergo et theologia mystica. Cetera liquent; et minor probatur primo : quia sic dictum a nobis est disp. 12, a num. 21 (70) et disp. 16, tota quaest. 6 et sequentibus (71), in quibus diximus perfectionem substantialem, quae plane beatitudo est, consistere in caritate. — Probatur secundo minor : quia beatitudo consistit in unione cum ultimo fine; sed unio hominis cum Deo ultimo fine est voluntatis opus; ergo.

Respondetur distinguendo maiorem : *beatitudo* inchoata et formalis, concedo; virtualis dispositive aut meritorie, nego maiorem. Termini distinctionis explicati sunt a dicto numero 21 et etiam disp. illa 16, tota quaestione 12 (72). Et ex ibi

(69) In ed. 1730 legitur: « *quod* » pro « *quid* ».
(70) Ed. Brugis, 1924 sqq., t. II, pp. 589ª sqq.
(71) Ed. cit., t. III, pp. 128ª sqq.
(72) Ed. cit., t. III, pp. 229ª-256ᵇ.

dictis solvendum est argumentum; cuius enodatio consistit in eo quod amor est perfectio seu beatitudo moralis; contemplatio vero est perfectio seu beatitudo formalis; et theologia actualis mystica non consistit essentialiter in conceptu beatitudinis moralis, sed in conceptu formalis beatitudinis. Ratio huius ea est : quod theologia mystica actualis dicit conceptum praecipuum beatitudinis, qui conceptus est assecutio seu comprehensio obiecti beantis et hic conceptus est proprius lineae intellectivae. Quod liquet ex dictis locis praeallegatis, in quibus haec difuse explicata sunt.

196. Arguitur *secundo* : Theologia mystica actualis est essentialiter amor. Ergo non est actus intellectus, sed voluntatis. Probatur antecedens primo ex Seraphica Matre nostra, quae libro *Vitae,* cap. 10 (73), inquit : sibi quandoque evenire ita potenter spiritu Dei agi, ut penitus extra se posita videretur. Hoc tamen, addit, non erat in modum visionis, sed, inquit, *appellatur ut reor, theologia mystica.* In qua, subiungit, voluntas amat, ast intellectus non operatur. Ergo ex mente Seraphicae Doctricis theologia mystica est amor.

Probatur secundo antecedens ex N. Mystico Doctore illud edocente libro II *Noctis,* cap. 17, in cant. II (74), in qua sic dulcissime pangit :

A obscuras, y segura
Por la secreta escala disfrazada,
O dichosa ventura!
A obscuras, y en celada,
Estando ya mi casa sossegada.

In expositione secundi carminis (75) ait sanctus Doctor hanc scalam per quam anima conscendere gloriatur, esse contemplationem; illam nominat arcanam *eo quod,* inquit Sanctus, *sicut supra diximus, haec contemplatio est theologia mystica, quam theologi sapientiam occultam vocant, quae, ut docet Sanctus Thomas, communicatur et infunditur animae peculiarius per amorem. Et hoc evenit occulte absque intellectus et aliarum potentiarum notitia.* Ergo ex mente N. Extatici Doctoris et Doctoris Angelici, quem ipse allegat, theologia mystica vel solummodo, vel principalius est amor. Consequentia pro secunda parte liquet ex adducto testimonio. Quoad primam vero partem probatur primo ex eodem : Si namque intellectus concurreret ad mysticam theologiam, non daretur haec sine notitia intellectus; sed datur, ut vidimus; ergo. — Probatur secundo ex ipso sancto Doctore, qui in *Egloga,* cant. XVI data supra, in fine declarationis (76), ait: *Sola voluntas appareat Amato assistens fidelissima traditione sui;* sed tunc exercetur mystica theologia; ergo haec solius voluntatis actus est.

Hoc argumentum innixum sanctorum et mystarum dictis frequenter in hoc opere occurrit, nec semper illud recusare volumus propter declarationem doctrinae quam continet; quae declaratio maxime necessaria est his temporibus, in quibus perversi homines, quorum finis est interitus, deliriis suis in similibus sanctorum dictis suffugium fabricant, vel ipsis fabricantibus suspectum et sanctis, quorum phrasibus abutuntur, indignissimum. In ipsis textibus quos recitant, si fideliter recitarent, doctrinam sanam, quam obnubilare satagunt, reperirent. Haec pro perversis istis insinuasse sat fuerit. Modo

(73) *Vida,* cap. 10; ed. crit., t. I, p. 69: *Esto no era manera de visión; creo lo llaman mistica Teología. Suspende el alma de suerte que toda parecia estar fuera de si. Ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas como digo, no obra sino está como espantado de lo mucho que entiende; porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa, ninguna cosa entiende.*

(74) *Noche oscura del espiritu,* canc. II (cap. 15); ed. crit., t. II, p. 98.

(75) *Ib.,* v. 2, §. 1 (cap. 17); t. II, pp. 105-106: *Primeramente llama secreta á esta contemplación tenebrosa; por cuanto según habemos tocado arriba, esta es la teologia mistica, que llaman los teólogos sabiduria secreta, lo cual dice Santo Tomás que se comunica é infunde en el alma por amor. Lo cual acaece secretamente á oscuras de la obra natural del entendimiento y de las demás potencias.*

(76) *Cántico espiritual* (II escrit.), canc. XVI, v. 5; ed. crit., t. II, p. 253: *Sola la voluntad parezca, asistiendo al Amado en entrega de si. — El primer Cántico espiritual,* canc. XXV, v. 5; t. II, p. 573: *Sola la voluntad esté asistiendo en entrega de si.*

tamen non ab his solum gravamur, verum etiam a doctoribus piissimis et doctissimis posse dari actum voluntatis sine actu intellectus opinantibus, ut liquet ex superioribus. Hi vel ipsorum asseclae datis aliisque similibus textibus nos impugnant et sua sensa communiunt. Cum tamen debuissent considerare verissimum illud monitum Caietani, qui I^{a} II^{ae}, quaest. 4, art. 1 (77), similem difficultatem in doctrinam vere catholicam D. Thomae animadvertens, inquit : *Ad hoc dicitur, quod cum constat de certa conclusione, verba quae apparent quandoque dissona, pie interpretanda sunt.* Placuit semper iudicium prudens N. Venerabilis Ioannis a Iesu Maria, qui loco citato, dub. 12 (78), inquirit : *Num verum sit id, quod multa nomina a Theologis mysticis usurpata significant, scilicet potentias intellectus, et voluntatis in rebus divinis recipiendis, vel dum in mysticis illis cum Deo unionibus versantur, velut attonitas manere, quasi otiosae agerent, ac nullum actum producerent, sed tantum quid paterentur, et lucis, et gustuum divinorum solum influxum reciperent?*

Haec doctissimus pariterque expertissimus hic theologus, supponens dari aliquos qui non solum intellectum, verum et voluntatem suspendi in mysticae theologiae exercitio doceant. Quod credere non renuas. Tum ob dicentis auctoritatem. Tum quia Seraphica Mater nostra interdum hoc adstruit. Tum quia et alii mystici hoc faciunt, ut videre est apud egregium mystam Taulerum in lib. *Institutionum,* ubi locutus de unione fruitiva, inquit (79) : *Prae cognitione ibi fit absque cognitione, et prae amore absque amore.* Videamus tamen quid noster Ioannes dubio a se excitato a nobisque iam proposito dicat (80) : *Respondeo, harum rerum plurimas pie esse interpretandas, quod sint quidam loquendi modi amatorii : qualis etiam exempli loco foret, si mori diceretur anima ut in Deo viveret, vel non sibi vivere, sed in Deum transformari, et ex se nihil agere, sed operationes Dei tantum in se admittere, aliique loquendi modi, similes illi Paulino : « Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus ». Unde hae loquendi formulae benigne sunt intelligendae, et interpretandae : sed, quod ad rem ipsam pertinet, constat intellectum, et voluntatem in illis altioribus unionibus modo quodam tranquillissimo operari. Quod ad praesentem quaestionem sufficiat.*

197. Sufficiat etiam nobis pro facto argumento enodando quod diximus. Illud et alia plura sequenti tomo dicturi circa rem praesentem. Unde ad argumentum respondetur primo : auctores contrarios nolle theologiam mysticam exerceri sine actu voluntatis, licet quandoque mystici gravissimi adstruant voluntatem tunc non operari. Eorum tamen dicta benigne interpretantur, ne suis assertis contradicant. Eadem interpretatione, sub quam confugiunt, utimur et nos ut eorundem vel aliorum actum intellectus denegantium testimonia interpretemur. Si namque genuina fuerit eorum pro voluntate expositio, non potest nobis idonea non esse pro actu intellectus.

Respondetur secundo et directe negando antecedens. Ad primam probationem fatemur sanctissimam Doctricem ibi agere de theologia mystica, in qua docet intellectum non operari. Sed tibi peregrinandum haud est ut sensum huius dicti venari queas et debeas venerari. Audi quid eo loci eructet (81) : *Voluntas amat, memoria mihi veluti amissa videtur. Intellectus meo videri non discurrit, non tamen perit; at, sicut dico, non operatur, sed est veluti admiratus ob multum quod intelligit; quia Deus vult quod ipse intellectus intelligat quod de illo sibi a Deo repraesentato nihil intelligit.* Vide theolo-

(77) Ed. Leon., t. VI, p. 37^{b}.

(78) *Schola de oratione et contemplatione,* tract. de theologia mystica, num. 13, dub. 12; ed. 1650, t. II, p. 609^{a}; ed. 1771-1774, t. II, p. 560^{b}.

(79) TAULERUS (Ioannes —), O. Pr., *Institutiones,* cap. 12: *Opera omnia* (editio latina Laurentii Surii), Coloniae, 1650, p. 709: *Ibi plane spiritus prae lumine absque luce, prae cognitione absque cognitione, et prae amore absque dilectione efficitur.*

(80) l. c.; ed. 1650 t. II, p. 609^{a}; ed. 1771-1774, t. II, pp. 560^{b}-561^{a}.

(81) l. c., cf. supra, nota (73).

giam mysticam actualem, quae est contemplatio per remotionem procedens, affabre delineatam et ipsissimis coloribus expressam quibus illam nobis mysticorum antesignanus Dionysius exhibuit. In illa *voluntas amat,* quod tu non negas. Verum his excluditur illorum imaginatio qui in Dei illapsu mysticam theologiam consistere autumant, de quibus iam diximus. Ad rem nostram : memoria non est simpliciter amissa, sed *veluti amissa videtur* sanctae Theresiae, cuius certissimo iudicio *intellectus non discurrit.* Et hoc est quod dicimus omnes; quia videlicet contemplatio quae est mystica theologia, non est discursus. Quod non est speciale privilegium illius supereminentis contemplationis, sed cuivis, etiam infimae et naturali, contemplationi convenit : quandoquidem ex hoc quod contemplatio sit, meditatio non est, sed *simplex intuitus veritatis.* Ceterum per hoc quod *intellectus non discurrat* non ponitur operationis expers; habet quippe alias operationes minus et magis nobiles. Unde sicut ex eo quod non discurrat non bene infertur quod non apprehendit aut iudicat, sic quoque non colligitur quod non seraphice contempletur. Et hoc incipit ostendere Alma Doctrix subiungens *non tamen perit.* Rudis esses, si haec ad intellectus entitatem applicares. Non perire idem hic est ac operari : quia videlicet ille ipse intellectus qui non discurrit, tunc intelligit et quidem profundissime.

Pergit et verba quibus probatio innititur proponens ait : *At, sicut dico, non operatur.* Ille ipse intellectus qui *non discurrit, non operatur.* Hoc *non operatur* potest sumi vel absolute, vel prout in clausula proposita enuntiatur. Et utroque modo congruam interpretationem habet contemplationem ipsius intellectus non eliminantem. Si namque sancta Mater nostra absolute diceret *intellectus non operatur,* pie esset interpretanda de operatione connaturali intellectus et non de operatione supra modum intellectui connaturalem, sicut explicamus Dionysium operationem intellectualem derelictum iri docentem innumerosque alios idem affirmantes. Quorum omnium eadem ratio est, nempe *quod, cum constat de certa conclusione, verba, quae apparent quandoque dissona, pie interpretanda sunt,* ut supra (82) dicebat Caietanus. Ex locis plurimis Divi Dionysii, S. M. N. Theresiae, D. Thomae aliorumque quibus par est revereri, liquet intellectum theologiam mysticam exercentem operari. Ergo cum denegant operationem intellectus, loquuntur de aliqua intellectus operatione, ingenue et ultroneus fateor. Et similiter teneris dicere ipsos aliquam intellectus operationem concedere, in quo nec umbra contradictionis adest: quia operatio quam denegant, est connaturalis, reflexiva, de facili cognoscibilis, non autem est operatio simplicissima et supra modum connaturalem intellectus aut ex dono habita. Hanc, inquam, operationem nequaquam negant, sed adstruunt. Vide quae circa haec dictavimus quaestione 2 huius disputationis.

198. Hac doctrina, quanquam verissima, haud egemus in praesenti; eo quod Alma Doctrix non dixit absolute *intellectus non operatur,* sed *sicut dico, non operatur.* Haec clausula *non operatur* virtute illius clausulae *sicut dico* refertur ad immediate praecedentem, in qua negaverat intellectum tunc discurrere. Unde negat in exercitio theologiae mysticae intellectum operari sicut dixerat vel eo modo quem dixerat, videlicet discurrendo.

Explicuit Magistra caelestis intellectum non discurrere in exercitio mysticae theologiae. Dixit quid non facit. Et quia aliquid facere dixerat per ly *non tamen perit,* mox aperire intendens quid facit, inquit : *sed est veluti admiratus.* Si in exercitio theologiae mysticae intellectus admiratur, operatur plane : quandoquidem admiratio actus est et non de linea affectiva, sed cognoscitiva, ut evidens de se est. Nec est actus animae sensitivae, sed rationalis. Unde relinquitur quod sit

(82) Cf. num. 196.

actus intellectus. Audiamus D. Thomam, lib. IV *Contra gent.*, cap. 33 (83), dicentem : *Ea admiramur, quorum causam ignoramus. Similiter nec admiratio animae sensitivae competeret, cum ad animam sensitivam non pertineat solicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur. Dicitur enim Matth., VIII, quod audiens Iesus verba centurionis miratus est. Oportet igitur praeter divinitatem Verbi, et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam.* Sic contra Apollinarem S. Thomas.

Nec potuit sanctissima virgo brevius propriusve aperire sublimem contemplationem qua tunc gaudet intellectus, quam illum ea opportunitate admiratum describens. Ut enim ait D. Bernardus lib. V *De consideratione* (84) : *Prima, et maxima contemplatio est admiratio maiestatis.* Et D. Bonaventura, *Itin. III aeternitatis*, disc. 2 (85), sic contemplationem definit : *Est actus intellectus non impediti, gratia sanati, in aeterna spectacula directi, cum admiratione suspensi.* Egregie Doctor Seraphicus naturam contemplationis infusae, quam ibi describit, nobis aperit per hoc quod sit actus intellectus *suspensi* quidem, sed *cum admiratione*. Ut per ly *suspensi* intellectus absorptionem ostendat et per ly *cum admiratione* illud non ut emortuum et mere passive concurrentem, sed vere operantem demonstret. Opportunissime D. Thomas, II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 3, inquit : *Ad 3 dicendum, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim, quod contemplatio in affectu terminatur.* Ubi Caietanus (86) ait : *Contemplatio demum cum subsequente admiratione ad ipsam consummationem contemplationis spectat.* Profundissimo igitur magisterio procedit Doctrix sancta, cum unico verbo nobis edisserit quod pluribus tot tantique doctores tradidere.

199. Causam admirationis ostensura, ait : intellectum admiratum esse *ob multum quod intelligit.* Vide quod intellectus exercens mysticam theologiam vere intelligit; et considera etiam quid intelligat: *intelligit multum.* Et hoc *multum* quod intelligit, ita multum est ut ipsum intellectum suspendat et in admirationem rapiat : *Ob multum quod intelligit, intelligit quod nihil intelligit.* Quod paradoxum non est, sed phrasis vere mystica ac profundissima. Illa usus est Taulerus supra laudatus (87) iis verbis : *Prae cognitione ibi fit absque cognitione, et prae amore absque amore.* Celebratur unio maxima fruitiva animae cum Deo *sine cognitione et sine amore.* Non quia non adsit voluntas fervidissime amans et intellectus eminentissime cognoscens, immo prae nimio amore et prae sublimissima cognitione fit unio illa *sine cognitione et amore.* Eundem modum loquendi observavit Blosius, cap. 12 *Spiritualis institutionis* (88), dicens : *Hinc prae cognitione facta sine cognitione in solo amabili, nudo, simplici, et ignoto Deo quiescit. Lux quippe divina propter nimiam sui claritatem inaccessibilis est. Unde et caligo appellatur.* Sic etiam loquuntur mystici et omnes commentatores D. Dionysii ad librum *De Mystica Theologia*, cap. 1 (88^{b1a}) et ad citatum caput 7 *De Divinis Nominibus*, iis verbis : *Tunc vero ipsa quoque visibilia, atque intellectualia contemplator linquens, ingreditur ignorationis mysticam profecto caliginem, in qua omnia scientiae, et cognitionis praesidia terminans, totus in eo fit, qui tactum penitus, visumque refugit, transcenditque omnia.*

---

(83) num. 4; ed. Vivès, t. XII, pp. 527^{b}-528^{a}: *...Similiter autem nec...*

(84) cap. 14, num. 32; Migne, P. L., t. 182, col. 806.

(85) i. e. RODULPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus aeternitatis*, itin. III, disc. 2; ed. Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae*, t. VIII, p. 420^{a}. — Deest in ed. Quaracchi.

(86) Ed. Leon., t. X, p. 427^{b}.

(87) Cf. num. 196, nota (79).

(88) BLOSIUS (Ludovicus —) *Institutio spiritualis*, cap. 12; *Opera*, Parisiis, 1622, p. 516^{b}.

(88^{b1a}) In ed. 1730 erronee legitur : « *cap. 10* ».

Et qui nullius est, neque suimet, neque alterius, penitus autem ignoto scientiae omnis, et cognitionis vacatione praestantiori modo coniunctus. Et eo quoque ipso, quod nihil cognoscit, supra sensum, mentemque cognoscens. Haec D. Dionysius primo illo capite *De Mystica Theologia,* in fine (89).

Et quia in hisce verbis tota theologia mystica continetur, aequum est ut Ambrosium Florentinum illa exponentem audiamus. Ait (90) enim : *Tunc quando contemplator ad mysticam Dei cognitionem adspirat, creaturarum omnium, tum corporearum, tum incorporearum imagines relinquens, secretam quandam in nebulam abdit se, ubi mira est est ignoratio. Ibi enim amittit omnia scientiae cognitionisque adminicula, hoc est, simulacra, quibus hominis nititur cognitio. Iamque omni obstaculo expeditus, totus per voluntatem sive affectum fit, hoc est, transformatur in eum, qui tangi, viderique nequit a viatoribus, etc. Modus autem transformationis hic est, ut Deo penitus per assertiones ignoto, scientiae omnis, et cognitionis assertricis vacatione, praestantiore modo, id est, per ablationem, seu negationem cognoscens, affectu intimo coniungatur. Et eo ipso quod nihil asserendo, sed omnes positiones auferendo cognoscit, altius multo Deum supra sensum, mentemque, hoc est, mentis conceptum assertivum, agnoscit.* Haec ille..

Similiter illo capite 7 *De Divinis Nominibus* inquit idem Areopagita (91): *Est rursus divinissima Dei cognitio, quae est per ignorantiam cognita, etc.,* ut supra (92) diximus, ubi etiam D. Thomae (93) expositionem scripsimus incipientem : *Rursus autem est alia perfectissima Dei cognitio per remotionem scilicet, quod cognoscimus Deum per ignorantiam.* Ita etiam et alii eiusdem Divi Dionysii expositores, e quibus unum Cartusianum in *Commentariis De Mystica Theologia* (94) sic loquentem adducimus : *Sed quia in hac contemplativa, et sapientissima, ac ferventissima unione cum Deo mens acutissime, et limpidissime conspicit quam superincomprehensibilis, et supersplendidissimus, et superluminosissimus, et superpulcherrimus, et superamabilissimus, et supergaudiosissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens, et immensus, etc.... Ideo prae admiratione, et amore deficit, et defluit a se ipsa, gaudiose quoque, et dulciter absorbetur, obdormit, et quiescit in superdilectissimo Deo* (95).

200. Dedimus sanctitatis sapientiaeque columnas, cum quibus omnimode convenit Seraphica Mater nostra, asserens intellectum intelligere non intelligendo in mysticae theologiae exercitio. Verum quanquam magna illa sint, tanquam nihilium reputabis, si cum modo breviter dicendis contuleris. Deus ipse hanc doctrinam quam nobis tradit, sanctissimam Theresiam docuit. Hoc iam alibi observavimus et modo brevissime reproductum consistit in eo quod sancta Mater anxia circa modum quo Deum contemplabatur iis occasionibus de quibus dato capite 10 (96) agit, ad Deum accessit ut disceret quomodo suus intellectus tunc se gereret. Cui benignissimus Dominus votis dilectissimae annuens respondit quod ipsa inibi (97) refert : *Como* (el entendimiento) *no puede comprehender lo que entiende, es no entender entendiendo.* Atque ideo in exercitio mysticae theologiae, de quo Dominus loquebatur, ut liquet ex

(89) Est translatio Ambrosii Abbatis Camaldulensis Ordinis; *Opera Dionysii (Areopagitae),* Argentinae, 1502 et 1503, t. II, part. I, fol. 79^{r}: *Tum vero...* — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 1001.

(90) Frustra hunc textum quaesivi in Ambrosii *Scholiis in librum De Theologia Mystica* quae extant in ed. cit. *Operum Dionysii,* Argentinae, 1502 et 1503, t. II, part. I, fol. 79^{r,b} — 81^{r,b}.

(91) Est versio qua utitur D. Thomas in suis *Commentariis in librum De Divinis Nominibus* cap. 7, lect. 4; ed. Vivès, t. XXIX, p. 521^{b}. — Text. graec., Migne, P. G., t. 3, col. 872.

(92) num. 132.

(93) cap. 7, lect. 4; ed. Vivès, t. XXIX, p. 523^{a}: *... scilicet, qua cognoscimus...*

(94) *Difficultatum praecipuarum praecedentium librorum absolutiones breves ac necessariae,* art. 2; *Opera omnia,* ed. crit., t. XVI, p. 488^{b}: *... et sapientialissima ac... quoque ac dulciter...*

(95) In ed. 1730 legitur: « *quiescit insuper Dilectissimo Deo* ».

(96) Cf. supra, num. 196, nota (73).

(97) Sic in ed. 1730; requiritur: *Vida,* cap. 18, § *Ahora;* ed. crit., t. I p. 135.

supra dictis, intellectus, iuxta caeleste oraculum Seraphicae Theresiae revelatum, intelligit non intelligens. Quod est nostrum assertum; et quo explicata manet mens sanctae Matris nostrae; et argumentum quoad primam probationem antecedentis solutum. Sine tanto dispendio solveretur, non abnuo; volui (98) tamen ostendere, amore filiali dulciter impellente, profundissimum magisterium quo Seraphica Doctrix occultiora dogmata inter mysticorum penitissima pendit. Volui (99) etiam exhibere doctrinam qua sola dissipantur perpertuae instantiae volentium vel quod sola voluntas operatur in exercitio theologiae mysticae, vel quod anima nullatenus operatur, ut sic etiam Quietistarum deliria contererem, donec in IV praedicabili hac ipsa doctrina fusius tradita in ipsos directe procedam.

201. Ad secundam antecedentis probationem respondetur primo ex dictis : data quippe doctrina omnes huiuscemodi doctorum auctorumque gravium textus exponuntur. — Respondetur secundo : sententiam utriusque sancti Doctoris verissimam esse : quia sapientia mystica infunditur animae *peculiarius per amorem.* Haec mystica sapientia potest sumi vel pro principio contemplationis, vel pro ipsa contemplatione seu et est idem, pro theologia mystica habituali, vel pro actuali. Utroque modo sumpta *peculiarius per amorem* infunditur : quia non est aliud per quod aequaliter infundatur. Nec positivum illius comparativi *peculiarius* est ipsa theologia mystica; haec enim est res infusa. Unde inter illa ob quorum intuitum infunditur, amor est peculiarior. — Ad id quod additur de ignorantia intellectus, dicas primo : theologiam mysticam habitualem infundi absque notitia, id est, absque omni actu intellectus, qui sane in infusionem illam influere nequit. Theologia mystica actualis est ipsa contemplatio ipseque actus intellectus; quocirca haberi non potest cum ignorantia intellectus, nisi modo iam explicato; et sub hac consideratione locutus est sanctus Doctor, qui non ait fieri *absque notitia intellectus* absolute, sed absque notitia operationis naturalis intellectus; qui modus loquendi hactenus dicta confirmat.

Unde neganda est pro utraque parte consequentia ex iis principiis deducta. Ad probationem secundae partis liquet ex dictis quod positivum illius comparativi non est contemplatio seu theologia mystica. Ad primam probationem pro prima parte etiam constat illam contemplationem non esse quidem operationem intellectus modo connaturali habitam; esse autem operationem habitam supra modum connaturalem. — Ad secundam probationem clara est solutio ex contextu. Ut enim habemus ex D. Thoma dicta quaestione 180 (100), ad contemplationem plures actus concurrunt : alii ipsam contemplationem antecedunt suntque media ad obtinendum finem, qui ipsa contemplatio est. Unione fruitiva celebrata, cessant operationes illae quae contemplationem antecedunt suntque medium ad illam obtinendam. A voluntate unione fruitiva Deo coniuncta causatur contemplatio de qua nobis sermo est. Unde, inquit S. Doctor, cessant media quae prius inserviebant et modo, si non cessarent, obessent; sola voluntas appareat, quae Deo intime unita eiusque delicias degustans influit in contemplationem ab illa experientia ortam; quocirca per hoc quod voluntas modo desiderato appareat, habetur contemplatio quae mystica theologia actualis est.

202. Arguitur *tertio* : Si theologia mystica actualis consisteret in actu intellectus, consisteret in illo qui ab unione fruitiva dicitur resultare. Sed ex tali unione in qua voluntas delicias caelestes experitur, nulla nova contemplatio habetur. Ergo theologia mystica actualis est essentialiter actus voluntatis. Bona est consequentia : quia litigium stat inter

(98) In ed. 1730 legitur: « *voluit* » pro « *volui* ».
(99) In ed. 1730 legitur: « *voluit* » pro « *volui* ».
(100) II^{a} II^{ae}, quaest. 180, art. 3. — In ed. 1730 erronee legitur: « *quaest. 80* ».

actum quo voluntas experitur Dei suavitates et actum intellectus inde provenientem. Unde si ex illa experientia voluntatis nullus actus intellectus de novo datur, relinquitur quod theologia mystica actualis actus voluntatis sit. Maior seu sequela constat ex nostra sententia tenente contemplationem cherubicam non esse theologiam mysticam, sed contemplationem seraphicam, quam causari ab experientia quam de Deo habet voluntas intime ac fruitive unita asseruimus. Unde si hic actus non datur, actum est de nostra opinione.

Minorem probat sic primo Guadalupe, tract I, cap. 11 (101), cuius est hoc argumentum et opinatio singularis : Etenim in sensibus externis datur experientia de suis obiectis, sicut gustus qui per proprium actum percipit suum obiectum. Sed ex sensuum externorum experientia non gignitur novus actus : per hoc enim quod quis mel degustet, nullus alius actus datur praeter illum quo a gustu dulcedo mellis percipitur. Ergo pariformiter ex gustu spirituali non gignitur novus actus. — Probat secundo (102) : Ex intima unione qua beati Deo per visionem et amorem coniunguntur, non oritur novus actus quo ipse Deus ab ipsis beatis cognoscatur. *Quis dixit* (103) *unquam,* ait (104), *quod ex hac intima unione oriatur alia visio nobilior, esseque effectivam illius?* Ergo sic ex unione intima viatoris cum Deo non resultat novus actus. — Probat tertio (105) : Si ex illa experientia oritur alius actus, etiam ex hoc, qui absdubio experimentalis foret, alius resultaret, et ex hoc alius, et sic in infinitum. Ergo idem quod prius. — Probat quarto (106) : Quia si ob aliquod motivum concedendus esset talis actus, maxime propter auctoritatem D. Dionysii numero 190 a nobis exhibitam. Sed S. Doctor non dixit quod unio fruitiva sit *effectiva cognitionis.* Ergo. Probatur minor : quia in nova impressione (cuius verba recitat) nulla mentio fit illius cognitionis ab unione fruitiva causatae. Ergo.

203. Hoc argumento plura inculcat ac susquedeque adducit Guadalupe. Inter alia receptissimam illam distributionem supremae theologiae mysticae hierarchiae non admittit. Si namque non datur contemplatio orta ab unione affectiva, non dabitur utique contemplatio seraphica, quam ad supremum ordinem illius supremae hierarchiae spectare diximus supra cum communissima doctorum approbatione, illam hierarchiam in tres ordines dividentium et in eorum sublimiori contemplationem seraphicam collocantium. Ut autem argumenti debilitas demonstretur dissipeturque, observare debes primo: experientiam de qua loquimur, esse illam qua obiectum de quo experientia sumitur, degustatur. Unde non est experientia illa quae habetur ex sola praesentia rei: haec enim communis est omnibus sensibus externis; ast ex sola hac praesentia non habetur gustus de ipsa re praesenti, nisi facultas illam rem attingens attingat illam ut gustabilem vel ut immutativam gustus. Exemplum evidens est in saccharo, quod qui videt, experitur quidem experientia illa impropriissima cum rei praesentia coincidente. At solus ille proprie saccharum experitur, qui eius dulcedinem degustat : per priorem enim experientiam scire non poterat an dulce esset vel amarum; illo tamen degustato, mirissimam ipsius dulcedinem experitur.

204. Observa secundo : quod dum dicimus quod ex degustatione sapidi oritur alius actus, non est sensus quod talis actus de novo ortus eliciatur ab ipsa potentia degustante. Haec enim est imaginatio rudis, ex qua inter alia sequeretur processus infinitus, ut de se liquet. Sensus ergo est : quod ex illa unius facultatis degustatione alia facultas, cuius non

(101) ANDREAS DE GUADALUPE, O. Min., *Mystica Theologia supernaturalis infusa,* tract. I, cap. 11, §. *Non capio hanc opinionem;* Matriti, 1665, p. 24ᵇ.
(102) l. c.
(103) In ed. 1730 legitur: « *dixi* » pro « *dixit* ».
(104) l. c.
(105) l. c., p. 25ᵃ.
(106) *Ib.*, §. *Illud gustare,* p. 25ᵃ.

est proprium degustare, proportionetur ut perfectiorem notitiam de re habeat post degustationem quam prius. Constat in apposito exemplo. Quippe saccharum ut gustatum influit in suiipsius perfectissimam attingentiam, sub qua prius non attingebatur. Quae perfectior attingentia non est actus sensus saccharum degustantis, sed alterius facultatis.

205. Observa tertio : quod ut facultas gustans influat in actum de novo ab alia facultate elicitum obiectumque prout gustatum attingentem, requiritur quod inter illas facultates sit reciproca connexio, immo et dependentia, quatenus una manuducit aliam ut gustet et haec illi ratio sit ut perfectius rem ipsam attingat. Ad quod necessarium est quod obiectum unius potentiae sit etiam aliquo modo obiectum alterius; v. g., verum, quod est obiectum intellectus, est quoddam bonum, et bonum, quod est obiectum voluntatis, est quoddam verum; quapropter voluntas amat verum et intellectus cognoscit bonum. Si ergo hoc inter potentias et earum obiecta deficiat, nil mirum quod ille novus actus non resultet.

206 (107). Observa quarto : gustum esse duplicem, videlicet materialem et spiritualem. Materialis est ille qui inter sensus externos numeratur, qui rem nequit attingere nisi praesens et immediata et sibi intrinsece unita sit, ad differentiam aliorum, ex quibus auditus et odoratus non exposcunt praesentiam obiectorum; visus non potest videre absentia, videt tamen distantia, quae non cognoscit tactus, requirit enim ultra praesentiam immediationem; verum sufficit extrinseca, eo quod immediationem intrinsecam gustus tantum exposcit. Similiter anima habet quinque sensus his corporis sensibus non absimiles, ut docent D. Bernardus, *De natura amoris divini,* cap. 6, circa finem (108); D. Bernardinus Senensis, *serm. 4 De Conceptione,* art. 2, cap. 3 (109); auctor *De spiritu et anima,* cap. 49 apud Augustinum tom. III (110), sensus illos animae ex sacra Scriptura comprobans. De quibus animae sensibus agendum nobis est in ultimo praedicabili, immo, Omnipotente praestante, tota fabrica illius praedicabilis super illos quinque animae sensus consurget. Horum unus est gustus spiritualis, qui est omnino idem cum voluntate, quae Deo fruitive unita eius suavitatem experitur, ex qua experientia dubitatur an nova contemplatio resultet superans perfectionem praecedentium contemplationum? Affirmat communissima sententia et negat fundamentis in argumento propositis Guadalupe.

207. Ad quod respondetur negando minorem. Ad primam probationem negetur consequentia; discrimen est : quod sensus externi (excipe gustum) non experiuntur obiecta, nisi illa impropriissima experientia quam proposuimus numero 203, de qua in praesenti non agimus. Gustus experitur quidem proprie gustabile, sed non causat novum actum in aliquo ex sensibus, eo quod inter ipsos sensus non datur illa connexio ac dependentia, nec inter ipsorum obiecta id quod in tertio praelibato tradidimus; nec enim unus sensus dependet ab alio in cognoscendo, nec obiectum unius potest dici obiectum alterius. Contrarium reperitur inter gustum spiritualem et intellectum, ut inibi expressimus. Unde non est paritas a gustu et aliis sensibus externis ad voluntatem et intellectum. Tenet tamen paritas a gustu materiali ad intellectum ipsum; hoc tamen non est proprium gustus : nam etiam intellectus audientis

---

(107) « 206 » deest in ed. 1730.

(108) *Tractatus de natura et dignitate amoris,* cap. 6, num. 15; Migne, P. L. t. 184, col. 390-391. — Auctor huius opusculi est Gulielmus abbas S. Theoderici, postea monachus Signiacensis Ord Cisterc. Cf. Migne, tom. cit., col. 363-366.

(109) *Sermo IV pro Conceptione Immaculatae Virginis,* art. 2, cap. 3, initio; *Opera omnia,* Lugduni, 1650, pp. 88b-89a. — Apud Ioseph a Spiritu Sancto, ed. 1730, legitur: « *cap. 6* »; etiam apud Bernardinum, ed. cit., legitur « *cap. 6* », sed reapse est cap. 3.

(110) Migne, P. L., t. 40, col. 815. — Auctor huius opusculi est Alcherus Clarevallensis monachus saec. XII; cf. Migne, t. cit., col. 779-780.

saccharum esse dulce cognoscit illius sapiditatem. Discriminantur tamen in eo quod licet auditio dulcedinis causet intellectionem dulcedinem cognoscentem, multo perfectior intellectio consurgit ex dulcedinis degustatione : quandoquidem experientia gustus superat aliorum sensuum experientiam, quia est de re immediate percepta et intrinsece unita, ut prius dicebamus docetque D. Thomas *in Psalmum* 33, ad illa verba (111) : *Gustate, et videte.* Ubi S. Doctor (112) ait : *Experientia de re sumitur per sensum, sed aliter de re praesenti, et aliter de re absente : quia de absente per visum, odoratum, et auditum; de praesente vero per tactum, et gustum; sed per tactum de extrinseca praesente, per gustum vero de intrinseca.* Unde quantum superat experientia de re praesenti et intrinseca experientiam de re extrinseca et absenti, tantum excedit experientia gustus experientiam aliorum sensuum; ac subinde si experientia aliorum sensuum facit quod resuitet cognitio qua intellectus cognoscat res illas quas ipsi experiuntur, melius et maior cognitio intellectiva resultabit ex gustus experientia.

Eandem doctrinam docet D. Bonaventura *itin. VI aeternitatis,* dist. 1 (113), ubi de gustu materiali ac spirituali locutus ait : *Experientia videtur esse obiecti cuiuslibet potentiae praesentialis actus, et notitia : actus enim vitales attingunt sua obiecta active, vel passive, vel utroque actu. Unde si omnes homines dicunt mihi, hoc esse dulce, per hoc non habeo notitiam experimentalem de illo, etiam quantumcumque probent per rationes, sed opinionem, vel fidem, vel scientiam possem habere. Sed si gustus meus attingit gustabile vel attingitur ab illo, tunc habeo notitiam experimentalem illius. Similiter est de gustu interiori, et aliis sensibus spiritualibus. Unde si ego lego, vel audio ab aliquo, quod dulcis est Dominus : propter hoc non habeo notitiam experimentalem, nisi gustus spiritualis attingatur a dulcedine divina, ut dicat cum Sponsa, « Fructus eius est dulcis gutturi meo »; ubi loquitur de gustu spirituali, ut patet in Glossa. Et ista notitia experimentalis perfectissimorum est.* In quibus verbis clarissime docet sanctus Doctor quod sine gustu non datur notitia experimentalis; quod non est negare experientiam aliorum sensuum, sed gustus experientiam aliorum experientiis anteponere.

Non negat hoc Guadalupe (114), sed ait quod notitia illa experimentalis est actus voluntatis, quin ex illa actus aliquis intellectus oriatur. Hanc tamen evasionem et crassam intelligentiam infra respondentes ad ultimam minoris probationem penitus enervabimus. Modo autem sat fuerit sic argumentari : Ex notitia seu experientia auditus consequitur intellectus *opinionem, vel fidem, vel scientiam,* ut asserit Doctor Seraphicus. Ergo ex experientia gustus suam notitiam consequitur intellectus, quae sit actus proprius ipsius. Antecedens liquet ex inducta auctoritate; et consequentiam ita perspicue suadet paritas, ut superfluum sit in ipsius comprobatione immorari. Alia ad locum citatum remittimus.

208. Ad secundam minoris probationem respondetur primo negando consequentiam; discrimen est quod beati iam sunt in termino. Et aliunde per visionem beatam, quae utique amorem beatificum antecedit, cognoscunt Deum quantum iam ab ipsis cognoscibilis est. Quippe visio illa finis inter creatos ultimus praemiumque est operum praecedentium; quocirca nec beatus potest iam meritorie progredi ultra visionem et inde ortum amorem, nec aliquid praemii essentialis postmodum ipsi conferendum reservatur. Unde cum iam Deum quantum sibi possibile est cognoscat, non adest motivum ad novam cognitionem ex unione cum Deo habita resultantem. Superstites non tantum De-

(111) v. 9.

(112) Ed. Vivès, t. XVIII, p. 419b.

(113) i. e. RODULPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus aeternitatis,* itin. VI, dist. 1; ed. Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae,* t. VIII p. 464b: *... passive, vel utroque modo, secundum quosdam: alias potentia non fieret in actu. Unde si..., propter hoc non habeo notitiam experimentalem de hoc, nisi gustus spiritualis... de gustu spirituali et experimentali, ut patet...* — Deest in ed. Quaracchi.

(114) l. c.

um cognoscunt et amant quod non possint ipsum plus amare et cognoscere. Unde sicut ante unionem fruitivam amant, sic etiam post illam cognoscunt, influente cognitione in amorem et hoc in cognitionem mirabili illo circulo supra quaest. 6 (115) memorato. Cuius ratio ea est : quod nec ille est in termino, nec contemplatio aut dilectio quas habet, sunt sua beatitudo perfecta aut praemium ultimum operum suorum : quandoquidem ipsa dilectio et contemplatio meritoriae sunt.

Respondetur secundo negando antecedens. Deus enim, ut intime unitus beato ab hocque degustatus, res est cognitu dignissima et prout sic non cognoscitur a visione beatifica prout est cognitio intuitiva; sic enim actum voluntatis praecedit, ut dictum est. Unde ex illa unione resultat cognitio mystica Deum ut ab anima degustatum cognoscens. Nec de hoc plura : quia iam discussum est tom. II, disp. 13, quaest. 3 (116), toto §. 4 (117), ubi num. 92 (118) dicitur cur cognitio illa mystica beatorum minus perfecta sit quam visio beatifica.

Ad tertiam probationem dicas : quod si loquatur de beatis, non datur, iuxta primam solutionem traditam, illud inconveniens : quia non datur illa nova cognitio. Nec etiam ex secunda solutione aliquod inconveniens resultat : quia licet ad unionem voluntatis subsequatur illa cognitio mystica, ad istam nullus actus voluntatis subsequitur. Eo quod solummodo deerat comprehensori attingere Deum mystice seu ut expertum. Si autem arguens loquatur de unione fruitiva viatoris, ut vere loquitur, non tenet ille processus. Processus in infinitum repugnat in causis subordinatis; quia debemus pervenire ad aliquam primam cui aliae subordinentur. In praesenti autem illud inconveniens non urget : quia haec cognitio huius volitionis causa est, et haec cognitio est huius cognitionis effectiva. Unde nec umbra adest vitandi illius processus. Nisi forte arguens reputet inconveniens quod scientia et amor viatorum possint quoad vivunt augeri, aut quod beati et damnati in aeternum intellectiones eliciant. Tene ergo quod sicut si bis aut ter degustatum mel appareret dulcius, perfectior inde conceptus de ipsius dulcedine in intellectu consurgeret, sic etiam ex experientia deliciarum Dei in unione fruitiva resultat perfectior Dei cognitio.

209. Ad quartam probationem negetur minor; cuius probationis falsitas, quin e sua seraphica familia egrederetur, nota potuit esse Guadalupe. Etenim Henricus Harphius ab ipso cap. 5 (119) allegatus et iure *in rebus divinis valde sapiens* dictus, ita lib. I *Mysticae theologiae,* cap. 33 (120), loquitur : Mystica Theologia *habet in se spiritualem dulcedinem inclusam, et hoc ex unione; quia sapientia dicitur a sapore, quasi sapore virtutum condita sapientia, nam in amore fit gustus, idest experientia sapientiae, quae* (observa) *magistra est intelligentiae, et consummatio. Unde si dicant omnes quod hoc gustabile dulce est, per hoc tamen non habetur experimentalis cognitio de illo, nisi prius attingat gustabile, vel attingatur ab illo.* Haec Harphius ab ipso Guadalupe (121) datus, qui animadvertere debuit quod experientia mystica dicatur *magistra intelligentiae,* quod idem est ac dicere quod unio fruitiva docet intellectum modum perfectiorem cognoscendi Deum. Et hoc est idem ac dicere ex unione fruitiva perfectiorem contemplationem resultare.

Desumpsit ista Harphius ex D. Bonaventura a nobis numero 207 dato qui illis verbis scriptis subiungit (122) : *Unde*

(115) num. 140. — In ed. 1730 legitur: « *quaest. 2* » pro « *quaest.* 6 ».

(116) In ed. 1730 deest: « *quaest. 3* ».

(117) Ed. Brugis, 1924 sqq., t. II, pp. 693ª-698ᵇ.

(118) Ed. cit., p. 698ᵇ.

(119) ANDREAS DE GUADALUPE, O. Min., *Mystica theologia supernaturalis infusa,* tract. I, cap. 5, §. *Dulcedo;* Matriti, 1665, p. 12ª.

(120) *Theologia mystica,* lib. I, cap. 33, Coloniae Agrippinae, 1556, fol. 60*v*: *Habet enim in se...* — Circa authenticitatem huius operis vide quae diximus supra in hoc tomo III, p. 398, nota (159).

(121) l. c.

(122) i. e. RODULPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus aeternitatis,* itin. VI, dist. 1; ed. Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae,* t. VIII, pp. 464ᵇ-465ª: ... *Magistra enim est intelligendi experientia,...*

Hugo dicit sic : « Non facit perfectum cognitio virtutis, nisi et habitus virtutis in experientia subsequatur: magistra enim est intelligentiae experientia, et illa optime iudicii veritatem cognovit, quia iam non audiendo solum, sed gustando, et faciendo didicit. » Non est verbum in hoc testimonio quo non doceamur unionem fruitivam influere in contemplationem perfectissimam; hoc est enim quod experientia sit magistra intelligentiae et quod ista non iam ex auditu, sed ex gustu cognoscat et discat. Habemus ergo quod Harphius, Hugo et D. Bonaventura pro nobis sunt, contrariam opinationem excludentes.

Verum, quia de mente Areopagitae dubium est, videamus quid de ipso sentiat Bonaventura. Certum est quod tam Seraphicus Doctor quam Hugo et Harphius ex mente D. Dionysii loquuntur in auctoritatibus modo exhibitis, et hoc est fundamentum magnum ut credamus illam sententiam esse D. Dionysii, sive dixerit, sive non ea verba quae supra tanquam ipsius dictavimus. Accedit : illa ipsa verba tanquam D. Dionysii propria recitari a pluribus Patribus gravissimisque doctoribus. Ex omnibus unum D. Bonaventuram eligo, qui in *itin.* III, dist. 4, art. 4 (123), sic fatur, Divum Dionysium iam referens, iam exponens, iam denique paraphrasans : *Verus contemplator est, si sursum tractus est super omnia intelligibilia in caliginem ignorantiae. Et hic gradus contemplationis est, de quo loquitur Dionysius cap. 1 Mysticae Theologiae dicens : « Adhuc restat principalior Dei cognitio, quae figuratur in eo, quod Moyses separatur ab his, qui locum Dei secum viderant, et subtrahitur illis visis, et intrat in caliginem ignorantiae, et unitur incomprehensibilitati divinae, quam non penetrat intelligentia, quae vere est omnium clarissima, et in se claudit, et secretissime celat omnes cognitiones comprehensivas, tanquam in causa prima omnium, et per eam omnis unitus Deo (qui est supra omnia) constituitur in excellentia, quam neque ratio investigat, nec intellectus speculatur, et ab omnibus, et quasi a se ipso segregatur, et* (considera) *per unionem dilectionis, quae effectiva est verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto, cognitione multo meliori, quam sit cognitio intellectualis, in eo quod intellectualem cognitionem dereliquit, et super intellectum, et mentem Deum cognoscit.* » En quomodo sanctus Bonaventura ea verba D. Dionysio attribuit vel quia ipsius Dionysii sunt, vel quia ad mentem Dionysii.

Nec prodest arguenti recursus, quem saepius inculcat, ad novissimam impressionem; ibi enim nihil habetur quod iis quae diximus contradicat. Verba impressionis novissimae apud ipsum (124) videre poteris. Ex illis constat mentem ex divina unione radiis fulgentibus collustrari. Quod actum intellectus ab unione fruitiva signat. At quia hoc de se facile est, et expositio qua Guadalupe Dionysium et Gersonem explicat, potius derelinquenda est quam impugnanda, ad D. Bonaventuram, a quo nondum sum abiunctus, regredior. Sanctum Doctorem censere posse dari actum voluntatis sine actu intellectus supra vidimus et impugnavimus; docet enim quod perfectissima mystica theologia solius voluntatis actus est; a quo tamen voluntatis actu subsequi perfectissimum actum intellectus rotunde docet Seraphicus Doctor probatque ex laudato Dionysio, qui verba illa *effectiva est verae cognitionis* ut propria ipsius Dionysii profert.

Sic ergo ait sanctus Doctor in sua *Mystica Theologia*, quaest. unica (125) :

(123) Ed. cit., t. VIII, pp. 432[a]: *Quinto, verus contemplator es, si sursum tractus es super...*

(124) i. e. GUADALUPE, *Op. cit.*, tract. I, cap. 11, §. *Textus S. Dionysii;* Matriti, 1665, p. 25[b]: *Textus S. Dionysii non est ille in novissima impressione, sed iste: « Est item Divinissima Dei notitia, quae per nescientiam accipitur, secundum illam quae supra intellectum est unionem, quando mens a rebus omnibus recedens, ac demum semetipsam deserens, desuper fulgentibus radiis unitur, quibus in illo inscrutabili sapientiae profundo collustratur. » Non apparet hic unio, quae sit verae cognitionis effectiva.*

(125) i. e. HUGO DE BALMA, *De mystica theologia*, quaestio unica, §. *Sed notandum est;* ed. Peltier *Operum omnium S. Bonaventurae*, t. VIII, p. 51[b]: *Unde primum tangitur...*

Primum tangitur supremus apex affectus, secundum quem movetur per ardorem in Deum, et ex isto contactu (nota) *relinquitur in mente verissima cognitio intellectus; nam illud solum, quod sentit de divinis, verissime apprehendit intellectus, ut dicitur in fine principii Mysticae Theologiae* (videlicet capite illo primo, in quo Guadalupe negat illa verba reperiri) *sic : « Per unitionem dilectionis, quae est effectiva verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto. »* Duo ex his Bonaventurae verbis liquido constant : Primum est : quod ex unione fruitiva *relinquitur in mente verissima cognitio intellectus. Cognitio,* dicit, non illa frigida quam concedis, prout est idem ac notitia seu experientia voluntatis; dicit enim : *cognitio intellectus, qui verissime apprehendit* tempore unionis fruitivae et ex illa. Et hoc est secundum quod ex verbis D. Bonaventurae constat, videlicet quod unio fruitiva sit causa illius perfectissimae contemplationis; quod edoceri a D. Dionysio liquet ex ipso textu. Per quae plenius solvitur probatio prima minoris.

210. Demonstravi verissimum esse a ratione et ab auctoritate, maxime D. Bonaventurae, notitiam experimentalem esse actum intellectus causatum ab ipsa unione fruitiva. Quod ut demonstrarem, plura dixi, nempe quod sensus externi habent suas experientias, quanquam cum sua inaequalitate, quas aliorum experientias gustus superat; plus enim cognoscit intellectus ex huius sensus experientia quam ex aliis, licet ex omnibus resultet cognitio intellectiva. Hincque diximus ex gustus spiritualis experientia oriri sublimem contemplationem. Haec dixi et stabilire curavi, sed non cum D. Thoma; quod nobis amarissimum est. Ut enim Seraphicum Bonaventuram domestico Guadalupe opponeremus, Angelicum Praeceptorem reservavimus, quem modo placet audire dicentem *Opusc.* LXI, cap. 2 (126) : *Vis ergo Deum amare et concupiscere? Prius oportet cognoscere. Igitur secundum Philosophum delectabile apprehensum movet apprehensum, ut delectabile. Summum igitur delectabile oportet praeapprehendere cogitando, ut possimus diligere appetendo. Apprehendimus autem sensibile auditu, visu, et nonnumquam gustu. V. g., vinum, quod est sensibile exterius, alio modo apprehendo audiens narrari de ipso « vinum illud est bonum »; magis autem cum video; quia visus secundum Aristotelem plures rei differentias apprehendit, et ideo certius iudicat de re; magis autem cum praegusto, tunc enim est maxima coniunctio sensibilis ad sensum. Similiter intellectus de summo bono intelligit aliquid, aut per alium, et sic quasi per auditum; aut per se, et sic quasi per visum; sed plenius apprehendit, cum affectus aliqualiter contingens vel modice experitur. Audire autem est incipientium, videre proficientium, gustare perfectorum.* Haec D. Thomas; quibus doctrina data et ferme omnia quae in hac disputatione diximus, fulciuntur.

211. Arguitur *quarto* : Delectatio est ultima perfectio theologiae mysticae actualis. Ergo in illa essentialiter consistit. Patet ista : quia theologia mystica, ut liquet ex dictis, est animae beatitudo, atque adeo ultimus finis et ultima perfectio. Et antecedens probatur : delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo iuventutem, uti ait Philosophus in X *Ethicorum,* cap. 4 (127); sed theologia mystica actualis est operatio; ergo illam perficit delectatio, sicut pulchritudo iuventutem.

Confirmatur : Delectatio quaeritur propter se. Ergo est finis ultimus, atque ideo perfectiva operationis. Consequentia bona est; et antecedens probatur : Delectatio non quaeritur propter aliud. *Stultum enim est, quaerere ab aliquo quare*

---

(126) *Opusc. LXI: De dilectione Dei et proximi* (*opusc.* LIV apud Vivès), cap. 2; ed. Vivès, t. XXVIII, p. 325[a]: ... *visu, nonnumquam gustu. Verbi gratia: vinum...*

(127) num. 8; Didot, t. II, p. 120; Bekk., 1174[b], 31-33.

velit delectari, ait D. Thomas lib. III *Contra gent.,* cap. 26 (128); ergo quaeritur propter se.

Respondetur argumento distinguendo antecedens : *perfectio* completive, concedo; constitutive, nego antecedens. Perficit delectatio theologiam mysticam, sed perficit ut ipsius complementum, non autem ut constituens speciem. In eo quod primo modo perficiat, assimilatur decori per quem iuventus eo modo perficitur et subsistentiae per quam perficitur natura. Quia vero non perficit secundo modo, non consistit theologia mystica actualis essentialiter in delectatione, sicut nec natura in subsistentia aut in decore iuventus. — Ad confirmationem distinguo antecedens : *propter se* formaliter, nego; concomitanter, concedo antecedens. Cuius probatio eadem distinctione resolvatur. Itaque delectatio comitatur ultimum finem : ex adeptione enim ultimi finis consurgit. Et hoc sufficit ut non quaeratur propter aliud; non tamen sufficit ut quaeratur formaliter propter se : hoc enim est proprium solius ultimi finis. Utraque solutio est D. Thomae loco citato ex III *Contra gent.* (129).

212. Arguitur *quinto* (129^{b1s}) contra tertiam conclusionem positam numero 185 : Theologia mystica actualis est actus mysticae theologiae habitualis. Ergo est actus doni sapientiae. Ergo est contemplatio cherubica. Antecedens videtur certum. Secunda consequentia liquet ex prima, quae probatur : Donum sapientiae est theologia mystica habitualis, ut docent communissime mystici nosque cum ipsis quandoque diximus; ergo theologia mystica actualis est actus huius doni.

Respondetur primo distinguendo antecedens : *habitualis* prout designat actum primum, concedo; prout designat habitum vere talem, nego antecedens; ac deinde negetur utraque consequentia. Theologia mystica actualis est utique alicuius principii proximi actus; quod principium non datur per modum habitus (non loquimur de Christo Domino ac Beatissima Virgine, de quibus disputatione sequenti), sed per modum auxilii transeuntis. Est enim hoc principium adeo eminens, ut nequeat habitualiter nobis inesse; de quo postea. Et quanquam mystici communiter dicant donum sapientiae esse mysticam theologiam habitualem, per hoc nolunt significare quod contemplatio seraphica sit actus ipsius doni, sed quod sit principium aliarum contemplationum, quae plane sunt actus mysticae theologiae, licet contemplatio illa eminentissima, quae cum omni proprietate dicitur mystica theologia, sit ab altiori principio, quod etiam edocetur ab ipsis mysticis.

Ut autem exponam quidquid in hoc puncto sentio, dicam quod, visis et consideratis iis quae gravissimi doctores circa mysticam theologiam actualem docent diversis locis, et perpensa doctrina Cartusiani quam numero 188 retulimus, non vererer concedere duplicem contemplationem seraphicam et utramque esse mysticam theologiam actualem proprie ac rigorose affirmare. Earum prima et nobilior est quae provenit ab altiori principio quam sint dona Spiritus Sancti, de qua sequenti disputatione agendum est. Secunda et non adeo eminens provenit a dono sapientiae, quod potest dupliciter accipi. Primo ut antecedit unionem fruitivam. Secundo ut illam supponit. Donum sapientiae antecedens unionem est principium contemplationis cherubicae, quae theologia mystica est, sed non proprie et rigorose. Donum sapientiae, facta unione fruitiva, et ab Spiritu Sancto apicem mentis et affectus verticem ineffabiliter tangente elevatum elicit contemplationem seraphicam, quae proprie ac rigorose theologia mystica est. Moveor ad sic distinguendum : tum ex illa auctoritate Cartusiani. Tum quia N. Thomas a Iesu, cuius auctoritas est in his controversiis gravissimi ponderis, tametsi asserat actum theologiae mysticae proprie sumptae

(128) arg. 3; Ed. Vivès, t. XII, p. 284^{a}; ed. Leon., t. XIV, p. 70^{b}.

(129) §. *Neque autem;* ed. Vivès, t. XII, pp. 286^{b}-287^{a}; ed. Leon., t. XIV, pp. 72^{b}-73^{a}.

(129^{b1s}) In ed. 1730 legitur : « *sexto* » pro « *quinto* ».

esse a scientia penitus infusa, postea tamen renuit lib. VI *De divina contemplatione* (130) prorsus excludere a conceptu theologiae mysticae actualis contemplationem illam ineffabilem quae habetur in divina caligine, quae plane, iuxta ipsum, est contemplatio per remotionem. Cum tamen ipse in prooemio ipsius lib. VI (131) doceat contemplationem seraphicam, quae est ab altiori principio, procedere *per modum affirmationis.* Praeterea et praecipue moveor : quia nunquam quis mihi persuadere poterit quod sanctus Dionysius, nostrae mysticae theologiae Princeps et Doctor, non tradidit nobis mysticam theologiam actualem rigorose consideratam. Atqui mysticam theologiam quam praecipue nos docuit, certum est esse per negationem, ut liquet ex libro *De Mystica Theologia,* praesertim cap. 1 (132). Et liquet etiam ex illa definitione quam supra ex ipso dedimus numero 190, videlicet *est divinissima Dei cognitio per ignorantiam, etc.* Ergo non solum contemplatio seraphica quae procedit *per modum affirmationis,* est proprie theologia mystica actualis; sed etiam hoc competit alicui contemplationi quae procedit per remotionem. Nec aliam reperies praeter illam quae est a dono sapientiae post unionem fruitivam. Ratio est : quia ex una parte hoc donum est inter alia praecipuum et ex alia donum sapientiae ante unionem elicit contemplationem cherubicam, quae est proxima dispositio ad unionem. Quocirca sic reor foederari plura doctorum testimonia, quae contraria inter se videntur. Sic Cartusianum supra laudatum intelligo; ac subinde si hoc solum intendat, reor irreprehensibilem. Sicque explicanda sunt quae initio quaestionis diximus, dum gradus supremae mysticae hierarchiae distingueremus. Sic denique sentiam, donec a te alius modus quo praeiacta expediri queant, excogitetur. Atque ex his

Respondetur secundo ad factum argumentum concedendo antecedens, si ly *habitualis* sumatur vel pro habitu per modum habitus, vel pro habitu transeunter et per modum dispositionis impertito. Deinde distinguatur consequens et concedatur consequentia de dono sapientiae post unionem fruitivam ac de theologia mystica quae est per remotionem; negetur vero de mystica theologia quae est *per modum affirmationis* et dono sapientiae ante fruitivam unionem. Ac denique negetur absolute secunda consequentia.

213. Dices : Theologia mystica proprie talis seu quoad supremum sui gradum definitur per hoc quod sit *contemplatio purissima et perfectissima Dei degustata in intima unione, et proveniens a lumine donis Spiritus Sancti superiori.* Sic ex aliis definit nostra *Catena Mystica,* col. I, propos. 3, in conclusione (133). Ergo non datur contemplatio supremi gradus theologiae mysticae quae sit a dono sapientiae. Ergo solutio tradita non subsistit.

Respondetur quod vel illa definitione solummodo definitur theologia mystica perfectissima quae est *per modum affirmationis.* Vel per illa verba *a lumine, etc.* non solum intelligitur lumen infusum sine donis influens, sed etiam lumen seu motio specialissima qua donum sapientiae diximus elevari, quae eoipso sublimior est ipso dono. Vel denique et praecipue si auctor ille aliique mysticam theologiam actualem eo modo describunt, non desunt qui ita procedant ut utramque mysticam theologiam comprehendant, quos inter noster Philippus de supremo illo theologiae mysticae ordine locutus ait in discursu prooemiali, art. 1 (134) : *Unde*

---

(130) *De contemplatione divina,* lib. VI; *Opera omnia,* Coloniae Agrippinae, 1684, t. II, pp. 181ª-195ᵇ.

(131) T. II, p. 181.

(132) Migne, P. G., t. 3, col. 997-1002.

(133) IOSEPH A SPIRITU SANCTO, C. D. (Lusitanus), *Cadena mystica carmelitana,* colac. I, propuesta 3, conclus.; Madrid, 1678, p. 25ª: *Y el tercero: Contemplacion purissima, y perfectissima de Dios, gustada en intima union, y producida de luz superior á los Dones del Espiritu Santo.*

(134) *Summa theologiae mysticae,* disc. prooem., art. 1, §. *Tertius et supremus gradus;* Bruxellis, 1874, t. I p. 22.

Theologia mystica in hoc gradu sumpta, et adaequate considerata, est Dei intime possessi perfectissima, et altissima contemplatio, ac suavissimus, et fruitivus amor, qualis potest haberi in hoc statu praesentis vitae, seclusa visione ac dilectione beatifica. In quibus non restringitur theologia mystica actualis ad illam quae praecise est sine influxu donorum, quin tota haec descriptio aptari potest mysticae theologiae quam diximus provenire a dono sapientiae post unionem fruitivam. Nec nos cum omnibus definitionibus quae de mystica theologia passim circumferuntur, possumus aut debemus laborem nostrum componere. — Et haec de ista quaestione, disputatione ac prima parte tertii mystici praedicabilis. Nunc autem ad secundam, ope divinae misericordiae implorata, transimus.

INDEX

RERUM NOTABILIUM

quae in hoc tertio (1) tomo continentur

Primus numerus disputationem signat, secundus vero, et si qui alii, marginales sunt.

A

ABNEGATIO

Quomodo abnegatio voluntatis sit necessaria ad perfectionem . **16,** 101.

ABRAHAM

Proponitur ut exemplar . . . . . **16,** 54-57.
Ipsius coniugio praestat D. Ioannis virginitas, et cur . . . **16,** 87.

ABSTINENTIA

Rara plurium abstinentia proponitur . . . . . **17,** 24 seq.

ABSTRACTIO

Divisio eius in positivam et negativam a Suarez intenta est nulla . . . . . **17,** 133.
In visione clara Dei et viali datur abstractio positiva a sensibus . . . . . **17,** 141.
Abstractio a sensibus dici queit effectus contemplationis . . . **17,** 164.
Potest etiam dici causa contemplationis per modum removentis prohibens . . . . . **17,** 164.
Vide plura verbo *Sensus* . . . . . .

ABULENSIS (2).

Assignans differentiam inter ieiunium Moysis et Eliae impugnatur . . . . . **17,** 49 seq.
Etiam extollens sanctitatem Moysis supra sanctitatem Eliae . . **17,** 56.

ACCIDENS

Ei aliquando subordinatur substantia et est ea nobilius . . . **19,** 182.

(1) In ed. 1730 legitur: « *quae in hac prima parte tertii tomi* ». — Numeros huius indicis contuli et, ubi necessarium erat, correxi.
(2) i. e. Tostatus (Alphonsus —), Episcopus Abulensis (1400-1455).

ACTIO

Quae est proxime a facultate accidentali, radicaliter est a forma substantiali . . . . . 17, 125.
Actio prius est voluntaria quam libera . . . . . 18, 16.
Operatio ex parte modi significandi significat actionem et non passionem; ex parte vero rei significatae actionem et passionem . . . . . 18, 25.
Operatio, ut actio, est actus proprius potentiae activae . . . 18, 25.
Quae actiones sint proprie humanae explicatur . . . . 18, 36.
Contemplatio extatica a solo intellectu proveniens non esset actio humana moraliter, sed solum metaphysice . . . . 18, 37, 38, 42.
Divisio actionis in *humanam* et *hominis* est optima latiusque patet actio *hominis* quam *humana* . . . . . 18, 41 seq.
Actio humana supra actionem hominis addit libertatis exercitium . . . . . 18, 41 seq.
Actio non habet a seipsa in esse entis quod sit humana, sed a dominio quod super eam homo habet. . . . . 18, 44.
Homo est dominus suarum actionum per rationem et voluntatem . 18, 44.
Amor est proprie actio humana . . . . . 18, 49.
Visio beata est proprie actio humana . . . . . 18, 50.
Definitio actionis proponitur et explicatur . . . . . 19, 47.
Actio non solum dicit munus inhaerendi, sed etiam essentialiter munus *ab* . . . . . 19, 108.
Quanquam contemplatio producta a Deo reciperetur in intellectu, non esset intellectus actio . . . . . 19, 108.
Nulla vita vivere quis potest, nisi per actionem a se productam . 19, 112-113.

ACTUS

Plus requiritur ut actus sit meritorius quam demeritorius, et cur . 15, 28.
Perfectio actus non sumitur a mediata vel immediata attactione obiecti, sed aliunde . . . . . 15, 50.
Implicat eundem actum elici immediate et formaliter ab habitu et simul imperari immediate et formaliter, non vero mediate . 16, 168.
Actus primarius caritatis est dilectio Dei. Secundarius vero dilectio proximi . . . . . 16, 192.
Obiectum habitus est idem cum obiecto actus primarii, non vero cum obiecto actus secundarii . . . . . 16, 193.
Amor concupiscentiae est actus secundarius caritatis . . . 16, 254.
Caritas efficiens habet actus elicitos et imperatos . . . . 16, 288-289.
Actus perfectior est habitu . . . . . 16, 362.
Maior infelicitas est carentia actus quam habitus . . . . 16, 362.
Matrimonium spirituale patriae in actu consistit . . . . 16, 362.
Obiecta quae non sunt propria intellectus secundum se, nec ipsum, nec eius actus specificant . . . . . 17, 213.
Electio est actus liberi arbitrii. . . . . 18, 29, 31.
Ex quibus principiis provenit quod actus necessarius sit . . . 18, 50-51.
Qui intellectus actus in raptu ligentur? . . . . . 18, 135.
Perfectissimus intellectus actus est qui in raptu habetur . . . 18, 135.
Contemplatio extatica ligat intellectum et voluntatem quoad actus imperfectos . . . . . 18, 146.
Actus pertinet ad illam lineam ad quam principium proximum illum eliciens pertinet . . . . . 19, 41.
Actus, ut est tendentia ad obiectum, non specificatur a poten-

tia et habitu, bene vero in esse rei . . . . . **19**, 47-48.
Actus supernaturalis nec quia talis, nec quia actus, nec quia vitalis petit subiectum supernaturale; sed ex illis tribus petit . . . . . **19**, 60.
Dum corpora iugulatorum moventur, non fit per actus vitales . **19**, 110.
Intellectio sub munere *dictionis* aut *contemplationis* non est actus imperfecti, sed perfecti . . . . . **19**, 116.
Actus voluntatis connaturali modo habitus nequit dari sine intellectus actu . . . . . **19**, 130.
Repugnat in exercitio mysticae theologiae actus voluntatis sine intellectus actu . . . . . **19**, 131.
Voluntatis actus sine cognitione nec esset liber, nec necessarius . **19**, 137.
Quanquam alias esset possibilis actus voluntatis sine intellectus actu, in exercitio mysticae theologiae repugnat . . . . **19**, 138 seq.
Illapsus intimus Dei in animam non est actus exercentis mysticam theologiam . . . . . **19**, 176.
Divus Thomas ponit beatitudinem patriae in actu a beato elicito . . . . . **19**, 177.
In actu voluntatis non consistit essentialiter theologia mystica . **19**, 184 seq.
Actus sensuum externorum a visione *visiones* dicuntur . . . **19**, 192.

ADAM

Si in statu iustitiae originalis Deum transeunter vidisset, alienatus fuisset a sensibus, et cur? . . . . . **17**, 162 (3).
Contemplans in tali statu phantasmatibus indiguit . . . . **17**, 353 seq.
Quare species Adae inditae fuerunt in statu iustitiae et quomodo? Et quod hoc non eveniret in eodem statu posteris ostenditur . . . . . **17**, 362.
In eo statu contemplans fuit sine medio culpae, non vero sine naturae medio . . . . . **17**, 363.
Eius contemplatio fuit obscura, et qua obscuritate . . . . **17**, 363 (4).
Fuit etiam media inter nostram et beatorum contemplationem . **17**, 363.
Qua dependentia a phantasmatibus dependebat, explicatur . . **17**, 363-368.
Sopor ei a Deo immissus fuit vere somnus corporalis . . . . **18**, 77.
Fuit etiam mysticus . . . . . **18**, 77.
Contemplatio Adae in sopore fuit actus fidei et consequenter libera . . . . . **18**, 77.

AESTIMATIVA

In quo differat a phantasia . . . . . **17**, 179.
Est tertius ex sensibus internis . . . . . **17**, 181.
In hominibus dicitur cogitativa . . . . . **17**, 181.
Transacta sensatione, non retinet speciem . . . . . **17**, 192-193.
Apprehendit obiecta in eorum absentia . . . . . **17**, 192-193.
Sentire non valet, nisi immutetur a phantasia . . . . . **17**, 195.
Quomodo differat a sensu communi circa immutationem quam requirit ad operandum . . . . . **17**, 195.

AMANS

Quandoque maiora facit pro eo quem minus amat . . . . **16**, 287.
Vide plura verbo *Amor* et *Amicitia* . . . . . .

(3) In ed. 1730 legitur: « *262* ».
(4) In ed. 1730 legitur: « *163* ».

AMICITIA

Amor amicitiae non requirit aequalitatem aequiparantiae, sed proportionis . . . . . **15,** 11.
Quam inter creaturas Deus amet amore amicitiae? . . . . **15,** 10.
Quotuplex est amicitiae amor . . . . . **15,** 10.
Quid sit amicitia? . . . . . **16,** 179, 223.
Actus caritatis est amicitia supernaturalis . . . . . **16,** 179-180.
Amicitia naturalis non est specialis virtus, bene autem amicitia supernaturalis . . . . . **16,** 180, 248.
D Thomas non negat amicitiam naturalem esse virtutem . . . **16,** 180, 248.
Amicitia vera facit amantium bona utrique communia . . . **16,** 226.
Si consistit in exterioribus verbis dicitur *affabilitas* . . . . **16,** 181 (5), 248.
Amicitia supernaturali ut virtute distincta a caritate theologica affirmant aliqui diligi iustum prout praecise inspicitur secundum dignitatem et pulchritudinem quam in se habet . . **16,** 196
Caritas relate ad obiectum primarium est amicitia; relate vero ad tria secundaria hoc non exposcit, sed patitur . . **16,** 198.
Quid sit amicitiae amor et concupiscentiae? . . . . . **16,** 223, 250.
Perfectio substantialis sita est in amore amicitiae et cur . . **16,** 223 seq.
Inter Deum et creaturas est amicitia excellentiae . . . . **16,** 229.
Amicitiam non habent cum Domino servi legales, bene vero naturales . . . . . **16,** 247.
Nisi in patria, non semper actu requiritur redamatio, ut detur amicitia . . . . . **16,** 249, 274.
Vide verbo sequenti . . . . . .

AMOR

Facit amantem esse extra se . . . . . **15,** 9; **16,** 227.
Desiderium habendi infinitum amorem est *velleitas* . . . . **15,** 30.
Quam inter creaturas Deus amet amore amicitiae? . . . . **15,** 10.
Amicitiae amor non requirit aequalitatem aequiparantiae, sed proportionis . . . . . **15,** 11.
Quotuplex est amicitiae amor . . . . . **15,** 11.
Quomodo Deus nos diligat amore amicitiae . . . . . **15,** 12.
Amor est origo timoris filialis . . . . . **16,** 166.
Est amor naturalis et supernaturalis . . . . . **16,** 169.
Amor naturalis est passio et non virtus; supernaturalis autem virtus est et non passio . . . . . **16,** 169.
Amor naturalis subiectatur in appetitu sensitivo; supernaturalis vero in rationali . . . . . **16,** 169.
Amor secundum perfectam sui rationem est rei habitae . . . **16,** 169.
Est acutus et fervidus . . . . . **16,** 169.
Dilectio supponit amorem et electionem . . . . . **16,** 179.
Caritas, prout est amor proximi, est perfectio substantialis . . **16,** 182, 223 seq.
Amor amicitiae est actus quo Deum propter seipsum amamus . . **16,** 224 seq. (6).
Hoc amore Deus transfertur in creaturam, non ut participet sua bona, sed ut communicet . . . . . **16,** 227.
Amoris ictibus S. Franciscus fuit mirabiliter saucius almaque M. N. Theresia . . . . . **16,** 228.
Amor concupiscentiae est perfectus, sed Deum amat sibi, non Deo . . . . . **16,** 230, 235.

(5) In ed. 1730 legitur : « *180* ».
(6) In ed. 1730 legitur : « *225* ».

Amor amicitiae est ex natura sua nobilis et perfectus, non vero amor concupiscentiae, et cur . . . . . **16,** 231, 233.
Amor concupiscentiae nequit esse perfectio substantialis, nisi dependenter ab amore amicitiae . . . . . **16,** 231.
Perfectio substantialis nequit consistere in amore magis vel minus intenso . . . . . **16,** 231-232.
Per amorem concupiscentiae non trahitur amans ad amatum, sed e contra . . . . . **16,** 234-235.
Perfectio substantialis consistit in amore concupiscentiae, licet minus principaliter quam in amore amicitiae, et cur . . . **16,** 250.
Amor concupiscentiae est actus secundarius caritatis . . . **16,** 254.
Divisio amoris in affectivum et effectivum dupliciter a SS. Patribus explicatur . . . . . **16,** 263.
Amor effectivus quid sit? . . . . . **16,** 263.
Quid etiam sit affectivus . . . . . **16,** 263.
Uterque est amor benevolentiae . . . . . **16,** 263.
In utroque consistit perfectio substantialis . . . . . **16,** 264.
Principaliter vero in affectivo . . . . . **16,** 265.
Sine affectivo effectivus non est amor . . . . . **16,** 265.
Amor effectivus est proprius vitae activae; affectivus vero contemplativae . . . . . **16,** 267.
Amor affectivus ex conceptu affectivi nequit esse carnalis; bene vero secundum affectuositatem et teneritudinem quam potest dicere . . . . . **16,** 268.
Habet actus ferventissimos . . . . . **16,** 271.
Desiderium ex specie sua est amor imperfectus; caritas vero perfectissimus . . . . . **16,** 311.
Perfectio moralis in amore sita est; non vero perfectio physica . **16,** 342.
Contemplatio appellatur *scientia amoris* . . . . . **16,** 352 (bis).
Inter amorem et contemplationem datur reciproca correspondentia, et quae sit? . . . . . **16,** 354.
Unio amoris est affectiva; contemplationis vero effectiva . . . **16,** 359.
Vehementia contemplationis provenit ex abundantia vel ex ardenti amore . . . . . **17,** 76.
Amor est proprie actio humana . . . . . **18,** 49.
Seraphim, sicut in amore, sic in sapientia eminent . . . . **19,** 145.
Quae sit differentia inter amorem naturalem et supernaturalem ex N. Extat. P. D. Ioanne a Cruce quoad supponendam cognitionem . . . . . **19,** 151 (7).
Amor simpliciter a quo provenit; et a quo amor ut maior . . **19,** 160.
Falsum est quod ut voluntas magis amet quam intellectus intelligat, Deus supplet concursum cognitionis per aliqua auxilia . **19,** 159, 162.
Unio animae perfectae cum Deo est amor perfectissimus, ad quem multae praecedunt operationes et aliae comitantur . . **19,** 183.
Theologia mystica dicitur *scientia amoris* . . . . . **19,** 189.

ANGELUS

Angelus et homo conveniunt in fine ultimo, non vero in fine proximo . . . . . **15,** 16.
Peccavit quia appetiit per se impossibile per accidens et etiam quia appetiit per accidens impossibile per se . . . . **15,** 29.
In angelis et hominibus est aequalitas secundum ordinem ad gratiam et gloriam . . . . . **16,** 167.

(7) In ed. 1730 legitur: « *152* ».

Angelis dedit Deus perfectiorem gratiam secundum quod perfectiores fuerunt in naturalibus . . . . . **16**, 266.
Si angeli conderentur sine elevatione ad finem supernaturalem, dicit Montesinos, satiaretur beatitudine naturali eorum appetitus et cur . . . . . **16**, 329.
Homo viator est improportionatus ad cognoscendam quidditative substantiam angelorum . . . . . **71**, 141 (8).
Angelus non est obiectum proportionatum animae separatae . . **17**, 212.
Per contemplationem pure intellectualem convenit homo cum angelo in aliquibus, sed differt in cognitione principii . . **17**, 284.
Prima operatio angeli fuit a Deo ut movente et applicante, non vero ut eliciente . . . . . **19**, 126.
Si haec angeli operatio fuisset peccaminosa, in Deum refunderetur . . . . . **19**, 126.
Theologia mystica dividitur in tres hierarchias ad imitationem angelorum . . . . . **19**, 171 (9).
Suprema angelorum hierarchia componitur ex triplici choro . . **19**, 171 (10).

ANIMA

Inter Deum et animam in maximo gradu sanctitatis nulla est divisio . . . . . **15**, 18.
Anima appetit perfectionem . . . . . **15**, 18.
Inquirit Deum a creaturis . . . . . **15**, 23.
Quare anima perfecta *unica* dicitur? . . . . . **15**, 55; **16**, 300 (11).
Est imago Dei secundum suas potentias . . . . . **16**, 161.
Anima perfecta sola caritate vivit . . . . . **16**, 163.
Quomodo amoris cuspide vulneretur? . . . . . **16**, 228.
Amoris beneficio quodammodo anima aequalis est Deo . . . **16**, 229.
Dum extatica contemplatione fulget, nihil aliud intelligit. Utitur vero, ut vegetativa est, suis operationibus . . . . . **17**, 19, 129.
Non in quacumque contemplatione, etiam infusa, anima abstrahitur a viribus naturalibus, sed praecise in vehementi . . . **17**, 65 (12).
Almae M. N. Theresiae doctrina probatur animam in raptu a corpore non separari contra aliquos contrarium opinantes . . **17**, 65.
In contemplatione vehementi anima media voluntate percipit odores suavissimos ac degustat . . . . . **17**, 66.
Ligatis sensibus internis, nequit anima externis uti . . . . **17**, 68.
Ut anima raptum subeat, debet ferri modo sibi non naturali . . **17**, 84.
Amoris scala per quam anima ascendit, explicatur . . . . **17**, 86-87.
In ultimo scalae gradu suaviter ardet . . . . . **17**, 88.
Velum quo praepeditur a dulcedine gloriae, est triplex . . . **17**, 89.
In statu perfectionis suaviter ardet anima; in statu vero imperfectionis impatienter . . . . . **17**, 89.
Ex quo anima elevetur ad aliquid recipiendum quod suum statum superet, patitur alienationem sensuum . . . . . **17**, 90.
Ut sensus in extasi operentur, quid in anima requiritur? . . . **17**, 120, 124.
Christus habebat plenariam potestatem super animam et corpus . **17**, 143.
Secundum altitudinem contemplationis ad quam anima elevatur, roborantur eius vires inferiores . . . . . **17**, 153.

---

(8) In ed. 1730 legitur: « *140* ».
(9) In ed. 1730 legitur: « *170* ».
(10) In ed. 1730 legitur: « *Ibi.* ».
(11) In ed. 1730 legitur: « *299* ».
(12) In ed. 1730 legitur: « *Ibid. 64* ».

Licet intuitiva contemplatio secundum potentiam obedientialem eliciatur, in hac vita etiam animam absorbet, ut secundum potentiam naturalem ad alia advertere nequeat . . . . **17,** 157.
Obiectum proportionatum intellectus animae separatae est ipsa anima et aliae; non vero angelus . . . . . **17,** 212.
Dominium animae in corpus est duplex . . . . . **17,** 265.
Christus habuit conditiones comprehensoris maxime ex parte animae . . . . . **17,** 265, 282-283.
Ad quod praedominium animae in corpus requirantur dotes gloriae; et quod haberi queat sine dotibus . . . . . **17,** 265, 282-283.
Sicut corpus gloriosum habet suas dotes gloriae, ita et anima suas . . . . . **17,** 265, 282-283.
Ex dispensatione factum est ut dotes animae in Christo non redundarent, ut esset simul viator et comprehensor . . . **17,** 266.
Ex quo anima materiam informat, habet in eam dominium substantiale; ex quo vero perfectius informet, habet et accidentale . . . . . **17,** 267-268.
Haec doctrina exemplis declaratur . . . . . **17,** 268.
In quo anima informans cum qualitate informante conveniat, et in quo differat . . . . . **17,** 269.
Ex quo anima perfectius informet, non inest ei maior perfectio, sed maior suae perfectionis explicatio . . . . . **17,** 270.
Anima in divina caligine taedium patitur, quod non contrariatur voluptati . . . . . **17,** 285-286.
Anima est simpliciter separabilis et non dependet quatenus forma corporis ab eo, et cur . . . . . **17,** 337.
Triplex est animae motus, et qui sint . . . . . **17,** 359.
Non quaelibet inamissibilis unio animae ad corpus necessitatem phantasmatum excludit; nec omnis amissibilis unio necessitatem eorum inducit . . . . . **17,** 371.
Animae potentiae dividuntur in activas et passivas . . . . **18,** 23.
Alma N. M. Theresia comparat animam in raptu cum auro in artificis manu, et in quo? . . . . . **18,** 106; **19,** 18.
Anima in contemplatione extatica libera est libertate contradictionis et contrarietatis . . . . . **18,** 142-143.
Fuit quaedam anima non multis ab hinc annis quae, audito in matutinis *Domine labia mea aperies,* rapiebatur, verba non proferebat, nec audiebat . . . . . **18,** 153.
Causa rapiens animam tempore orationis vocalis queit esse daemon . . . . . **18,** 165.
Quare daemon conetur animam ab oratione vocali avertere et ad mentalem invitet . . . . . **18,** 165.
Anima in exercitio mysticae theologiae vere agit, subindeque non mere passive se habet . . . . . **19,** 12 seq.
Ut anima mysticam theologiam exerceat, requirit tanquam principium formale elicitivum aliquod donum infusum, et cur . **19,** 16.
S. M. N. Theresia et Extat. P. N. D. Ioannes a Cruce nullatenus docent animam in exercitio mysticae theologiae mere passive se habere, eorumque auctoritates explicantur . . . . **19,** 20-28 (13).
Cum anima operatur sine difficultate ac labore, sibi videtur non operari, et cur . . . . . **19,** 22.
Deus dixit S. M. N. Theresiae animam in exercitio mysticae theologiae *non intelligendo intelligere* . . . . . **19,** 24.
Alma Doctrix docet animam in isto exercitio sine ullo prorsus labore operari . . . . . **19,** 25.

(13) In ed. 1730 legitur: « *a 20 usque ad 29* ».

Idem docet Extat. P. N. D. Ioannes a Cruce . . . . . **19,** 25.
Eadem alma Doctrix asserit quod anima in tali exercitio operatur sine reflexione . . . . . **19,** 26.
Errant asserentes animam in exercitio mysticae theologiae mere active concurrere . . . . . **19,** 29.
Licet anima crearetur sine intellectu, nullatenus sine indigentia illius . . . . . **19,** 109.
Intimus illapsus quo Deus animam eiusque rationales potentias penetrare dicitur, non est theologia mystica . . . . **19,** 176 seq.
Unio animae perfectae cum Deo est amor perfectissimus . . . **19,** 183.
Contemplatio cherubica non dat animae ea quae sibi sufficiunt . **19,** 185.

APPETITUS

Datur in creatura rationali elevata ad ordinem supernaturalem circa finem illius . . . . . **15,** 6.
Alius est appetitus naturalis aliusque voluntarius, et qui sint . **15,** 44; **17,** 400.
Appetitus naturalis subiectatur in sensitivo; supernaturalis vero in rationali . . . . . **16,** 169.
De ratione beatitudinis perfectae est appetitum satiare; non autem de ratione naturalis . . . . . **16,** 329.
Si angelus conderetur sine elevatione ad finem supernaturalem, eius appetitus satiaretur beatitudine naturali, et cur . . . **16,** 329.
Vehemens contemplatio ligat appetitum sensitivum . . . . **17,** 400.
Appetitus potest operari per se et ex influxu voluntatis . . . **17,** 419.
Utroque modo operans est liber, sed neutro queit attingere immediate obiectum spirituale . . . . . **17,** 419.
Sensus et appetitum ligare convenit naturaliter divinae contemplationi . . . . . **17,** 420 seq.

AQUA

Aliqui dicunt hominem posse diu vivere solo aëre vel aqua . . **17,** 37.
Aqua non nutrit . . . . . **17,** 38.
Nutrit vero alio mixta et ideo frangit ieiunium naturale . . . **17,** 38.
D. Thomas docet aquam se sola frangere ieiunium naturale . . **17,** 39.

ARBITRIUM

Liberum arbitrium est potentia operativa . . . . . **18,** 3.
Ad potentias passivas hominis spectat, et cur . . . . . **18,** 23.
Liberum arbitrium differt ratione a voluntate, et quomodo . . **18,** 30.
Electio est actus liberi arbitrii . . . . . **18,** 29-31.
Liberum arbitrium est ipsa potentia volitiva . . . . . **18,** 53.
Definitio liberi arbitrii quae sit . . . . . **18,** 31, 53.
Liberum arbitrium dupliciter sumitur, et quomodo . . . . **18,** 129 (14).

ARISTOTELES

Non erravit assignando naturalem beatitudinem hominis . . . **16,** 330 seq. (15).
Posuit beatitudinem non solum in contemplatione, sed in virtutibus . . . . . **16,** 331-332 (16).

(14) In ed. 1730 legitur: « *128* ».
(15) In ed. 1730 legitur: « *230 et seq.* »
(16) In ed. 1730 legitur: « *332* ».

Nunquam posuit beatitudinem compatibilem cum peccato personali . . . . . **16,** 333.
Bona fortunae posuit non ut beatitudinem, sed ut instrumenta . **16,** 334-335.
Docet hominem non posse sine phantasmatibus contemplari . . **17,** 385-386 (17).
Quomodo ab eo dicatur intellectus separatus . . . . . **17,** 338.
Methodum appellat modum sciendi . . . . . **19,** 6.
Iuxta ipsius doctrinam nequit dari actus voluntatis absque intellectus actu . . . . . **19,** 133.

ASCETA

Suspirat pro unione gratiae et gloriae . . . . . **17,** 86.
Ascendens per amoris scalam languet multipliciter in eius gradibus . . . . . **17,** 86.
Cupiens proficere debet purgare memoriam ab omni imagine excepta Christi D. sanctissima humanitate . . . . . **17,** 240.
In facultate mystica debet a principio instrui circa fastigium ad quod conscendere valet . . . . . **19,** 9.

ATTENTIO

In oratione vocali est triplex, et quae sint . . . . . **18,** 154.
In principio orationis requiritur actualis; in continuatione vero sufficit virtualis . . . . . **18,** 154.
Attentio actualis et virtualis sunt in ordine ad verba, ad sensum et finem orationis . . . . . **18,** 155.
Raptus auferens a vocaliter recitante attentionem suspectus, ut minus, est . . . . . **18,** 170-171 (18).

D. AUGUSTINUS

Ipsius ardentissimus caritatis actus quis? . . . . . **15,** 24 seq.
Ipsius etiam meritum proponitur . . . . . **15,** 27.
Quomodo intelligendus dividens caritatem inchoatam, provectam, magnam et perfectam . . . . . **16,** 238, 251, 257-258 (19).
D. Augustinus asserens ultimum gaudium vitae nostrae esse contemplationem vindicatur . . . . . **16,** 325.
Docet contemplationem infusam habere initium a sensu et ad intellectum terminari . . . . . **17,** 255.
Duplicem raptum distinguit . . . . . **17,** 324.
Explicatur circa meritum somni Salomonis . . . . . **18,** 108.
Etiam explicatur circa extasim D. Petri . . . . . **18,** 109.
Iuxta D. Augustini doctrinam nullus potest amare omnimode ignotum . . . . . **19,** 133.

AUXILIUM

Principium theologiae mysticae actualis non datur per modum habitus, sed per modum auxilii transeuntis . . . . . **19,** 212.

---

(17) In ed. 1730 legitur: « *285 et 286* ».
(18) Sic in ed. 1730; melius foret: « *157-174* ».
(19) In ed. 1730 legitur: « 16, *288 et 289* ».

AVARITIA

In ea est omnis imperfectio . . . . . **16,** 6.
Est radix omnium malorum in ordine exsecutionis; non vero in ordine intentionis . . . . . **16,** 11.
Quare radix omnium malorum dicitur . . . . . **16,** 11.

B

BEATITUDO

Est perfectio essentialis hominis . . . . . **16,** 30.
Est beatitudo dispositiva et formalis . . . . . **16,** 36.
In quantis aliqui beatitudinem posuerunt . . . . . **16,** 36.
Pessime errarunt qui in vita voluptuosa beatitudinem statuerunt. . **16,** 36.
Castitas est sexta beatitudo. . . . . **16,** 63.
Beatitudo animae est clavis ianuae caelestis . . . . . **16,** 74.
Dilectio proximi non est quid essentiale beatitudini; bene vero dilectio Dei . . . . . **16,** 205.
Beatitudo et sumitur absolute, et secundum praesentem providentiam . . . . . **16,** 207.
Ad beatitudinem requiruntur essentialiter actus intellectus et voluntatis . . . . . **16,** 207.
Contemplatio divina est hominis beatitudo . . . . . **16,** 322.
In contemplatione veritatis naturalis consistit beatitudo naturalis. **16,** 322.
Datur de facto haec beatitudo, et est innegabilis. . . . . **16,** 328.
Coniungibilitas beatitudinis naturalis cum peccato cum ea non pugnat; debet autem connotare peccati gravis absentiam, et cur . . . . . **16,** 329 (20).
Beatitudo naturalis est alterius ordinis ac supernaturalis, cum eaque non continuatur . . . . . **16,** 329.
De ratione beatitudinis perfectae est appetitum satiare; secus autem de ratione naturalis . . . . . **16,** 329.
Si angelus conderetur sine elevatione ad finem supernaturalem, satiaretur ipsius appetitus beatitudine naturali, et cur . . **16,** 329.
Haec doctrina est ad mentem Aristotelis et D. Thomae . . . **16,** 330.
Aristoteles posuit beatitudinem in contemplatione et virtutibus . **16,** 331-332.
Idem posuit beatitudinem inconiungibilem cum peccato personali. **16,** 333.
Non posuit Aristoteles bona fortunae ut essentiale quid beatitudinis, sed ut instrumenta . . . . . **16,** 334-335.
Beatitudo inchoata perficitur per consummatam . . . . . **16,** 349.
Beatitudo consistit in assecutione et possessione obiecti . . **16,** 352 (21).
Licet visio beata non esset perfectior in esse entis amore beatifico, adhuc beatitudo patriae in eo consisteret . . . . **16,** 352.
Theologia mystica est nobis in via beatitudo inchoata . . . **19** (22), 194.
Theologia actualis mystica non consistit essentialiter in conceptu beatitudinis moralis, sed in conceptu formalis . . . . **19,** 195.

BEATUS

Deum facialiter videns habet praedominium suarum virium inferiorum; et discrimen in hoc a viatore ostenditur . . . **17,** 149.
Ob hocque non alienatur a sensibus . . . . . **17,** 149.

(20) In ed. 1730 legitur: « *229* ».
(21) In ed. 1730 legitur: « *351* ».
(22) In ed. 1730 legitur: « *ibid.* » pro « *19* ».

Ex plenitudine gloriae beatorum redundat in vires corporeas fortificatio quaedam ne deficiant . . . . . **17,** 151.
Haec vero fortificatio est fortificans naturam, non vero eliciens operationes . . . . . **17,** 152.
Beatus debet Deum videre sine corporis deliquio . . . . **17,** 152.
Beatorum et viatorum contemplatio differunt ex parte obiecti et ex parte principii . . . . . **17,** 274.
Contemplatio Adae fuit media inter nostram et beatorum . . . **17,** 363.
Beatus contemplans libere utitur phantasmatibus . . . . **17,** 370.
Viator elevatus ad videndum Deum communicat in habitu et in actu beati . . . . . **19,** 93.
Deus ita perfectum *esse* habet in se ac in mente beatorum . . . **19,** 169.
Beati Deum totaliter vident et diligunt, signante *totaliter* modum diligentis et dilecti, videntis et visi; non vero modum visionis et dilectionis . . . . . **19,** 168-169.
D. Thomas ponit beatitudinem patriae in actu a beato elicito . . **19,** 177.

D. BERNARDUS

Multiplex differentia amoris a D. Bernardo tradita . . . . **16,** 224.
Asserens phantasmata deserenda esse a contemplante divina, exponitur . . . . . **17,** 238.
Osculum sponsae dulcissime D. Bernardus explicat . . . . **18,** 90 (23).
Auditum et locutionem animae in raptu explanat. . . . . **18,** 106.

BIGAMUS

Est multarum uxorum vir successive . . . . . **16,** 69.
Nequit esse episcopus . . . . . **16,** 64, 72.

D. BONAVENTURA

In eius opinione datur raptus seu contemplatio extatica quae a sola voluntate procedit . . . . . **18,** 71.
Plures revelationes suspectas esse, et saepe falsas, et fictas affirmat. . . . . **18,** 167.

C

CARITAS

Secundum caritatem attenditur perfectio vitae christianae . . . **15,** 4.
Caritatis praecepto tenemur ad diligendum Deum et hoc dupliciter . . . . . **15,** 37.
Caritas perfectorum cadit sub praecepto, et quomodo . . . **15,** 37.
Caritas sub infimo modo praecipitur ut semper habenda; sub omni modo perfectionis praecipitur ut finis aliquando consequendus . . . . . **15,** 38.
Caritatis perfectio triplex : simpliciter, iuxta naturam et secundum tempus. Primo modo solum est in Deo; secundo modo in beatis; tertio modo in viatoribus . . . . . **15,** 43-44.

(23) In ed. 1730 legitur: « *89* ».

Peccata venialia ab habitu voluntario et imperfectiones levissimae ab eodem habitu ortum ducentes opponuntur caritati perfectae . . . . . **15**, 44; **16**, 315.
Imperfectiones quae a D. Ioanne a Cruce appellantur naturales, non ei opponuntur . . . . . **15**, 44; **16**, 315.
Caritas non est perfecta ex quo Deum immediate amet . . . **15**, 50.
Praeceptum caritatis proximi implet viator, si omnes diligit in universali vel singulos habitualiter . . . . . **15**, 59.
Perfectior caritas proximi erga singulos habitualiter quam erga omnes in universali . . . . . **15**, 60.
Quae sit caritas consilii et praecepti? . . . . . **15**, 62.
Ex caritatis triplici statu desumitur triplex status vitae spiritualis . . . . . **16**, 81, 238.
Caritatis modus cadit sub praecepto, et quomodo . . . . **16**, 154.
Caritas est primum mandatum origine, maximum dignitate et capacitate . . . . . **16**, 161.
Est omnium mandatorum finis . . . . . **16**, 161-163 (24).
Est omnium virtutum forma . . . . . **16**, 163 (25).
Habet sex proprietates, et quae sint . . . . . **16**, 165.
Religionis finem respicit caritas ut finem effectus . . . . **16**, 168.
Misericordiam in primo habente esse maiorem caritate docet D. Thomas; non vero in secundo habente . . . . . **16**, 170 seq.
Caritas est una virtus, et de ea est duplex (26) praeceptum . . **16**, 176.
Caritas, ut est dilectio Dei, est perfectio substantialis . . . **16**, 177 seq.
Quos effectus in homine causat . . . . . **16**, 177 seq.
Caritas est strictissima amicitia . . . . . **16**, 180 seq.
Caritas diligit Deum totaliter totalitate imperfecta . . . . **16**, 187.
Adhaeret fini immediatione actus et virtutis . . . . . **16**, 194.
Iustus, ut dicit habitudinem ad Deum, cuius filius est, diligitur caritate virtute theologica . . . . . **16**, 196.
Aliqui affirmant non ita diligi, attenta sola dignitate et pulchritudine quam in se habet, sed alia virtute supernaturali . . **16**, 196.
Oppositum vero est verius . . . . . **16**, 196.
Conciliantur istae sententiae . . . . . **16**, 197.
Caritas relate ad obiectum primarium est amicitia; relate vero ad tria secundaria hoc non exposcit, sed patitur . . . . **16**, 198.
In caritate, ut est amor amicitiae, sita est perfectio substantialis. . **16**, 223 seq.
Amor concupiscentiae est actus secundarius caritatis. . . . **16**, 254.
Impugnatur P. Alvarez de Paz explicans caritatem afficientem et efficientem . . . . . **16**, 256.
Caritas informis non datur . . . . . **16**, 257.
Caritas afficiens et efficiens est una cum duplici respectu . . . **16**, 272.
Afficiens est vita animae perfecta et meritoria . . . . . **16**, 275.
Quod afficiens ad omnes diligendos terminetur aequaliter aequalitate aequiparantiae, est absonum rationi . . . . . **16**, 280.
Terminatur vero ad omnes aequalitate proportionis . . . . **16**, 280.
Ex parte boni voliti aequaliter ad omnes diligendos terminatur, non vero ex parte affectus . . . . . **16**, 280.
Praecepta impleri possunt sine caritate praecise quoad substantiam, non vero quoad modum . . . . . **16**, 283.
Caritatis affectus alius ex debito est et alius est supererogationis. . **16**, 285.
Quomodo violatur caritatis praeceptum circa seipsum et circa proximos . . . . . **16**, 285.

(24) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».
(25) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».
(26) In ed. 1730 legitur: « *triplex* » pro « *duplex* ».

Ordo caritatis proponitur . . . . . **16,** 285.
Caritas tendit in obiectum affectu obiectivo, aestimativo et intensivo . . . . . **16,** 286.
In ordine caritatis non comprehenditur affectus intensivus . . . **16,** 286.
Caritas affectiva nunquam perfecta est erga Deum, quin in eius obsequium mira faciat et fecerit . . . . . **16,** 262, 287.
Caritas habet actus elicitos et imperatos . . . . . **16,** 288.
A quo caritas denominatur efficiens . . . . . **16,** 289-290.
Afficiens est probatio dilectionis principalior *constitutive*, non vero *ostensive* . . . . . **16,** 291.
Intermissio caritatis affectivae propter effectivam non arguit maiorem perfectionem istius. . . . . **16,** 292.
Si efficiens consideretur secundum quod afficientem includit, potior est ipsa . . . . . **16,** 293.
Non omnis caritas perfectio substantialis est, et cur . . . . **16,** 294-295.
Quomodo intelligendus est D. Augustinus dividens caritatem in natam, provectam, magnam et perfectam . . . . . **16,** 300.
Caritas secundum se perfecta est; concretive vero non semper. . **16,** 304.
Magna operatur caritas vel ad hoc inclinat . . . . . **16,** 305.
Caritas perfecta maxime recedit a peccato mortali, sed non ita a veniali . . . . . **16,** 305.
Etiam dum est perfecta secundum suam naturam, maxime a venialibus recedit; perfecta vero secundum statum quantum possibile est recedit . . . . . **16,** 306.
Omnis caritas quamcumque tentationem potest meritorie superare; at proprie vincere sola caritas perfecta potest . . . **16,** 308-309.
Caritas non augetur extensive, bene vero intensive . . . . **16,** 310.
Ex specie sua est amor perfectissimus; ex statu vero queit esse imperfecta . . . . . **16,** 312 (27).
Caritas perfecta queit in imperfectam declinare et econtra . . . **16,** 315.
Caritas potest remitti quoad extensionem imperii in vires inferiores, non vero quoad inclinationem ad finem . . . . **16,** 316.
Quando dicitur esse perfectionem substantialem, supponitur esse et moralem, non vero formalem . . . . . **16,** 343.
D. Ioannes a Cruce docet quod Deus solet quandoque infundere animae novum caritatis ardorem, quin lux ex parte intellectus augeatur . . . . . 19, 150.

CARO

Visio transiens, quae est actus, est compatibilis cum rebellione carnis, quae est habitus. . . . . **17,** 159.
Carnis rebellio non est primum quod impedit in viatore visionem claram Dei . . . . . **17,** 163.

CASTITAS

Sine castitate non datur evangelica paupertas, et cur . . . . **16,** 51.
Castitas liberat ab eo quod magis impedit perfectionem . . . **16,** 51.
Superat in perfectione paupertatem evangelicam . . . . . **16,** 51.
Cur castitas est necessaria ad perfectionem . . . . . **16,** 58.
Castitas perpetua est medium ad intimam unionem cum Deo . **16,** 62.
Est sexta inter beatitudines . . . . . **16,** 63.
Castitas non est perfectio essentialis . . . . . **16,** 74.
Disponit ad perfectionem dupliciter . . . . . **16,** 78.
Vide plura verbo *Continentia* et *Virginitas* . . . . . .

(27) In ed. 1730 legitur: « *311* ».

CAUSA

Homo debet esse causa suae perfectionis, et quomodo. . . . **16,** 362.
Habitus est causa principalis operationis quantum ad tendentiam in obiectum; non vero quoad actualitatem . . . . **16,** 362.
Causa proxime influens et radicaliter influens non sunt duae, sed una causa . . . . . **17,** 128.
Extasis et raptus est causa triplex . . . . . **17,** 135 (28).
Abstractio a sensibus dicitur aliquomodo causa contemplationis. . **17,** 164.
Ligatio sensuum in contemplatione extatica, licet sit naturalis, praesupponit causam supernaturalem . . . . . **17,** 187.
Ligatio sensuum externorum et internorum est simul, et una non est causa alterius . . . . . **17,** 187.
Duplex causa extasis proponitur . . . . . **17,** 426.
Mens extatice elevata in instanti elevationis nequit nisi causae materialis concursum praestare . . . . . **18,** 8.
Causa materialis, quaecumque sit, nequit esse operativa . . . **18,** 15.
Etiam nequit esse libera . . . . . **18,** 15.
Divisio causae materialis in eam quae mere passive influit et in eam quae non mere passive influit, est nulla . . . . **18,** 15 seq.
In quo sensu haec divisio bona sit . . . . . **18,** 21.
Prius intelligitur causae efficientis operatio quam materiae concursus . . . . . **18,** 22.
Causa materialis determinatur cum sui mutatione intrinseca ab efficienti. . . . . **18,** 22.
Agere non est causalitas causae materialis . . . . . **18,** 24.
Est autem proprie causalitas causae efficientis et improprie finalis . . . . . **18,** 24.
Causa libera et necessaria vere agunt; sed prima absolute est agens, secunda vero acta . . . . . **18,** 39.
Daemon potest esse causa rapiens animam tempore orationis . . **18,** 165.
Quomodo Deus causare potest seipso omne id quod causare potest causa secunda . . . . . **19,** 83.
Causa impotens ex se ad productionem effectus per nullam extrinsecam assistentiam redditur potens. . . . . **19,** 95.

CELLA

Vinaria multiplex; superiorque dicitur *interior* . . . . . **19,** 164.
In cella hac omnium potentiarum rationalium unio celebratur . . **19,** 164.
In cella ista voluntas plus diligit quam cognoscit intellectus . . **19,** 164.

CHRISTUS

Fuit simul comprehensor et viator . . . . . **15,** 55; **17,** 144, 251 (29).
Plurimum ei placet paupertas, et quare . . . . . **16,** 14.
Christum imitari est perfectio simpliciter . . . . . **16,** 35, 123.
Christus est primum nostrum exemplar . . . . . **16,** 54.
In sequela Christi includitur obedientia . . . . . **16,** 110.
Dilectionem proximi appellat suum mandatum . . . . . **16,** 184.
Semper Christus fuit caput Ecclesiae . . . . . **16,** 241.
Synagoga sponsa Christi fuit, non concubina . . . . . **16,** 241.

(28) In ed. 1730 legitur: « *141* ».
(29) In ed. 1730 deest: « *251* ».

Iudaei, quatenus membra Christi, fuerunt plerique perfectissimi. . **16,** 243.
Christus essentiam divinam semper videns non abstrahebatur a sensibus . . . . . **17,** 143.
Habebat plenariam potestatem super animam et corpus . . . **17,** 143.
Sine miraculo Deus permittebat Christi potentiis suum proprium munus obire . . . . . **17,** 143.
Quod Christus pro omni sua vita non fuisset conprehensor, non fuit ex defectu intellectus, sed dispensative . . . . . **17,** 144, 266.
Habuit velum sensibile dispensative; velum vero naturale aut temporale nec habuit, nec habere potuit . . . . . **17,** 147.
Quando Christus scientia infusa utebatur, sensus habebat ad sensationes expeditos . . . . . **17,** 157.
Quomodo est circumscriptive in caelo et sacramentaliter in Eucharistia . . . . . **17,** 170.
Inter Christi Domini et nostra phantasmata in contemplatione et extra discrimen ostenditur . . . . . **17,** 240.
Christus scientia beata intelligebat sine conversione ad phantasmata, scientia indita sive naturali sive supernaturali libere phantasmatibus utebatur, scientia tandem acquisita intelligebat necessario cum conversione ad phantasmata . . **17,** 249.
Scientia Christi infusa independens fuit a phantasmatibus independentia necessitatis, non vero arbitrii . . . . . **17,** 250.
Quos defectus Christus assumpsit cum humana natura . . . **17,** 252.
Habuit conditiones viatoris praecipue ex parte corporis; conditiones autem comprehensoris praecipue ex parte animae . . **17,** 265, 282.
Natura divina non est radix physica proprietatum, virtutum et operationum Christi, sed praecise moralis . . . . . **19** (30), 72.

CIBUS

Proponuntur plures qui diu cibo abstinuerunt . . . . . **17,** 23 seq.
Arte daemonis fieri potest aliquem per multum tempus cibo abstinere . . . . . **17,** 24, 27.
Hoc etiam miraculose fieri valet . . . . . **17,** 25, 31.
Homo nequit regulariter vivere ultra septennium absque cibo . . **17,** 28.

COGNITIO

Non est ratio essentialis ad amandum, sed conditio . . . . **16,** 218.
Eoque maior cognitio obiecti non arguit maiorem dilectionem . . **16,** 218.
Omnis nostra cognitio habet semper idem principium, sed non eundem terminum . . . . . **17,** 203, 229.
Cognitio rei est duplex, et quae . . . . . **17,** 223 (31).
Ad has cognitiones ex duplici capite invitatur intellectus . . . **17,** 223 (32).
Intellectus viatoris nequit Deum intuitive cognoscere cognitione quae huius status propria sit . . . . . **17,** 244.
Nullum obiectum intellectum necessitat, nisi perfectissime cognitum vel ex imperfectione cognitionis . . . . . **18,** 102.
Iudicium est perfectum et perfectione cognitionis et libertatis . . **18,** 110.
Plus requiritur ut sit perfectum perfectione cognitionis quam libertatis . . . . . **18,** 110.

---

(30) In ed. 1730 legitur: « 16 » pro « *19* ».
(31) In ed. 1730 legitur: « *233* ».
(32) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* »

Ex quo provenit quod iudicium sit imperfectum in esse cognitionis et perfectum in esse libertatis . . . . . **18**, 111-113.
Cognitio rei corporalis praecedit voluntatis gustum; in spiritualibus vero econtra. . . . . **19**, 12.
Voluntatis actus sine cognitione nec esset liber, nec necessarius. **19**, 137.
D. Ioannes a Cruce docens in exercitio theologiae mysticae non adesse cognitionem distinctam, quomodo est intelligendus . . **19**, 149.
Iuxta ipsius doctrinam, quae sit differentia inter amorem naturalem et supernaturalem quoad supponendam cognitionem . **19**, 152.
Cum cognitione imperfecta rei stat perfecta ipsius dilectio . . . **19**, 154.
Voluntas nequit magis amare sine maiori cognitione maioritate relate ad cognitionem praecedentem, bene vero relate ad dilectionem . . . . . **19**, 163.

COMPREHENSOR

Delectatio minima comprehensoris est maior delectatione maxima viatoris . . . . . **16**, 239.
Christus fuit simul comprehensor et viator . . . . . **15**, 55; **17**, 144, 251.
Quod Christus pro omni sua vita non fuisset comprehensor, fuit dispensative . . . . . **17**, 144, 266 (33).
Potest Christus considerari ut comprehensor praecise et ut comprehensor Deus . . . . . **17**, 148.
Habuit conditiones comprehensoris, maxime ex parte animae . . **17**, 265, 282.

CONCUPISCIBILIS

In irascibili et concupiscibili subiectantur virtutes morales quae sunt circa passiones, et etiam vitia his virtutibus opposita. . **17**, 5.
Nec meritum nec demeritum simpliciter talia reperiri in concupiscibili possunt sine influxu voluntatis. . . . . **17**, 5.

CONSCIENTIA

Conscientiae examini obliganti vacans si raptum patitur, non tenetur denuo examini vacare, et cur . . . . . **18**, 173.

CONSILIUM

Consilia non sunt simpliciter necessaria ad praeceptorum observantiam, sed ad melius esse . . . . . **15**, 35.
Consilia obedientiae, paupertatis et continentiae diversimode ad perfectionem concurrunt . . . . . **16**, 119.
Nullum ex tribus est perfectio substantialis . . . . . **16**, 136.
Omnia consilia ad tria ista reducuntur . . . . . **16**, 139.
Ad perfectionem simpliciter requiritur consiliorum adimpletio . **16**, 142.
Consilium non est principium alicuius operationis quae quoad substantiam non sit praecepta . . . . . **16**, 142, 147.
Consilia sapiunt conditionem virtutum ad quas spectant . . . **16**, 142.
Omnia consilia, tam generalia quam particularia, reducuntur ad obedientiam . . . . . **16**, 148.

---

(33) In ed. 1730 deest: « *266* ».

CONTEMPLARI

Contemplari indesinenter ultimum finem est proprium existentis in patria. . . . . **15,** 45.
Deum contemplari sine phantasmatibus transcendit conditionem viatoris . . . . . **17,** 244 seq.
Contemplari cum tali conversione est defectus naturalis intellectus viatoris . . . . . **17,** 248.
Non est absolute impossibile viatorem sine phantasmatibus contemplari . . . . . **17,** 308.
Implicat intellectum in exercitio mysticae theologiae contemplari contemplatione a se non producta . . . . . **19,** 107.

CONTEMPLATIO

Divina contemplatio est perfectio substantialis . . . . . **16,** 322 seq.
Est hominis beatitudo . . . . . **16,** 322 seq.
In contemplatione veritatis naturalis consistit beatitudo naturalis. . **16,** 322 seq.
D. Augustinus asserens ultimum gaudium vitae nostrae esse contemplationem vindicatur . . . . . **16,** 325.
Licet contemplatio in sui summo perseverare non valeat, potest tamen diu durare . . . . . **16,** 329, 362.
Inter operationes humanas est continuissima . . . . . **16,** 329, 362.
Estque beatitudo vialis et inchoata alterius ordinis ac supernaturalis, ideoque cum ista non continuatur. . . . . **16,** 329, 362.
Divina contemplatio habet rationem finis relate ad spiritualem progressum . . . . . **16,** 336-337.
Dividitur in perfectam et imperfectam. . . . . **16,** 338 (34).
In hocque vindicatur D. Thomas ab impostura . . . . . **16,** 340.
Contemplatio viae per contemplationem patriae destruetur solum quoad imperfectiones . . . . . **16,** 350.
Sub illa ratione sub qua contemplatio perfectio est, finis est . . **16,** 352 (35).
Contemplatio appellatur *scientia amoris* . . . . . **16,** 352 (b1a).
Inter contemplationem et amorem datur reciproca correspondentia, et quae sit . . . . . **16,** 354.
Contemplatio potius est perfectio quam dilectio, et cur . . . **16,** 357-358.
Est perfectio formaliter . . . . . **16,** 357-358.
Visioni beatae subordinantur dilectio et contemplatio viae . . . **16,** 358.
Unio amoris est affectiva; contemplationis vero effectiva . . . **16,** 359.
Secundum altitudinem contemplationis ad quam Deus elevat animam, roborantur vires inferiores . . . . . **17,** 153.
Contemplatio primo dividitur in philosophicam et religiosam. Religiosa in naturalem et supernaturalem. Supernaturalis in acquisitam et infusam. Dividitur secundo in affirmativam et negativam et a quibus principiis procedunt . . . . **17,** 205.
Quaecumque ex his, si viatoris sit et secundum viae statum procedat, nequit dari sine phantasmatibus . . . . . **17,** 306.
Ex duplici capite requiruntur phantasmata ad contemplationem viae . . . . . **17,** 327.
Est impossibilis, in doctrina D. Dionysii, contemplatio viae sine phantasmatibus . . . . . **17,** 339.
Ad contemplationem concurrunt intellectus et voluntas : ille causando entitatem; ista vero sapiditatem . . . . . **17,** 408.
Contemplatio a solo intellectu proveniens non est actus theologiae mysticae . . . . . **18,** 52.

(34) In ed. 1730 legitur: « *339* ».
(35) In ed. 1730 legitur: « *351* ».

Contemplatio cuius principium est donum intellectus, dicitur contemplatio pura assimilaturque Thronis . . . . . **19,** 171.

CONTEMPLATIO ACQUISITA

Contemplatio acquisita affirmativa naturalis ac supernaturalis, licet vehemens, nequit dari sine conversione ad phantasmata. . **17,** 209 seq.
Contemplatio acquisita initium habet a sensu proprio et communi, sed est mediatum et remotum . . . . . **17,** 219.
Intellectus in actu primo constitutus per speciem quam prius accepit retinetque, non potest in contemplationem huius status exire sine phantasmatibus . . . . . **17,** 220.
Contemplatio acquisita quoad acceptionem spectat ad phantasiam, quoad iudicium vero ad intellectum . . . . . **17,** 203, 221.
Contemplatio propria huius status habet pro obiecto proprio quidditatem materialem perfecte cognitam . . . . . **17,** 223.
Contemplatio acquisita perfecta et imperfecta dependet a phantasmatibus . . . . . **17,** 224.
In contemplatione extatica acquisita ligatur phantasia quoad modum operationis, non vero quoad substantiam sui ministerii . **17,** 225.
Contemplatio extatica acquisita quae per negationem procedit, nequit haberi ab homine viatore sine concursu phantasmatum . . . . . **17,** 227.
In ista contemplatione sunt similitudines, et quare . . . . **17,** 228.
Quod contemplatio ista a phantasia abstrahat vel non abstrahat, a quo est regulandum ostenditur . . . . . **17,** 230.
Haec contemplatio acquisita habet initium a sensu eiusque obiectum extensivum et intensivum est quidditas materialis . . **17,** 232.
Contemplatio affirmativa acquisita in quo differt a negativa . . **17,** 242.

CONTEMPLATIO INFUSA

Non in quacumque contemplatione, etiam infusa et sublimi, anima abstrahitur a viribus inferioribus, sed praecise in vehementi . . . . . **17,** 65 (36).
Contemplatio infusa peti a Deo queit; non vero alienatio a sensibus . . . . . **17,** 113.
Contemplatio infusa est in multiplici differentia . . . . . **17,** 243.
Contemplatio ista homini viatori concessa et iuxta conditionem huius status habita nequit dari sine concursu phantasmatum. . **17,** 244 seq.
D. Augustinus oppositum neutiquam docet . . . . . **17,** 255.
Alma M. N. Theresia et Extat. P. N. D. Ioannes a Cruce idem clarissime tradunt . . . . . **17,** 262-264 (37).
Contemplatio beatorum et infusa viatorum differunt ex parte obiecti et ex parte principii . . . . . **17,** 274.
Contemplatio infusa habens pro principio scientiam infusam etiam in via non habetur sine phantasmatibus . . . . **17,** 278.
Hoc enim petit non ex ipsius conditione, sed ex statu . . . . **17,** 280.
Differentia essentialis inter contemplationem infusam viae et beatorum oritur ex statu . . . . . **17,** 280.
Haec contemplatio nequit dari, iuxta mentem D. Thomae, sine phantasmatibus . . . . . **17,** 306 seq.
Contemplatio infusa alienat ab imaginatione speciali, sed non communi modo concurrente **17,** 324

(36) In ed. 1730 legitur: « *64* ».
(37) In ed. 1730 legitur: « *263* » pro « *264* ».

Quibus et quantis, ex mente D. Dionysii, impeditur contemplatio infusa . . . . . 17, 346.
Adae contemplatio in statu iustitiae originalis non fuit sine phantasmatibus . . . . . 17, 354 seq.
Fuit obscura et qua obscuritate . . . . . 17, 363.
Fuit media inter nostram et beatorum . . . . . 17, 363.
Nulla est contemplatio viae quae operationem phantasiae necessario non exigat . . . . . 17, 373.
Idem est penitus contemplationem indigere phantasmatibus ac indigere phantasia. . . . . 17, 379.
Concursus phantasiae ad illam requiritur ex triplici capite, et ex quo praesertim . . . . . 17, 396.
Contemplationis infusae habitus ex quo petit subiectum supernaturale . . . . . 19, 60.
Intellectus producit principaliter in contemplatione infusa supernaturalitatis rationem, et quomodo . . . . . 19, 103-104.
Implicat intellectum in exercitio mysticae theologiae contemplari contemplatione a se non producta. . . . . 19, 106 seq.
Quanquam contemplatio producta a Deo reciperetur in intellectu, non esset istius actio 19, 108
Contemplatio est contemplanti actuale *vivere* . . . . . 19, 114.
Fides quae est principium contemplationis infusae, est gratia perfectissima radicata illustrataque donis . . . . . 19, 127 (38).
In exercitio mysticae theologiae repugnat contemplatio quae a sola voluntate sit . . . . . 19, 131 seq.

CONTEMPLATIO EXTATICA

Per contemplationem vehementem non ligantur vires naturales . 17, 7.
Eas vero impedit per accidens . . . . . 17, 9, 15.
Ratio quare in contemplatione ista abstrahitur ab operationibus sensitivis, ostenditur . . . . . 17, 13.
Haec contemplatio non est per se causa carentiae famis . . . 17, 15.
Debilitatio potentiae nutritivae non provenit a contemplatione, sed a potentia sensitiva. . . . . 17, 16.
In contemplatione extatica non ligantur potentiae digestiva et expulsiva . . . . . 17, 18.
Dum anima extatica contemplatione fulget, ut vegetiva est, suis operationibus intendit . . . . . 17, 19.
Licet enim tunc pulsu aliisque actionibus videatur carere, reipsa non caret . . . . . 17, 21 (39).
Multi qui perditissimi absque cibo et potu diu vixerunt, non in virtute contemplationis, sed arte daemonis hoc fecerunt . 17, 27.
Extatice contemplantes, etiam si per annos alimento careant, miraculose nutriuntur . . . . . 17, 31.
Contemplatio vehemens impedit operationes sensuum externorum . . . . . 17, 57.
Licet inter contemplationes vehementes intuitiva sit vehementior, attamen plures viae contemplationes vehementes sunt . . 17, 58.
Non in quacumque contemplatione anima abstrahitur a viribus inferioribus, sed praecise in vehementi . . . . . 17, 64.
In contemplatione ista anima media voluntate percipit ac degustat odores suavissimos . . . . . 17, 66.
Nullus sensus istam contemplationem causat, sed excitare ad

(38) In ed. 1730 legitur: « *129* ».
(39) In ed. 1730 legitur: « *ibi* » pro « 17, 21 ».

eam potest . . . . . 17, 67.
Homo in contemplatione vehementi, experientia teste, nullam sensationem sensuum externorum elicit . . . . . 17, 70.
Hoc D. Paulus, D. Thomas et Alma Theresia docuere verbo et exemplo . . . . . 17, 70-72.
Contemplatio philosophica potest esse extatica . . . . . 17, 75, 428.
Vehementia contemplationis ex duplici capite provenit: ex abundantia lucis vel ex ardenti amore . . . . . 17, 76.
Datur contemplatio sublimissima sine qua status perfectorum salvatur . . . . . 17, 92.
Contemplatio propria perfectorum non causat alienationem a sensibus . . . . . 17, 92.
Dupliciter queit contemplatio esse vehemens . . . . . 17, 92.
Contemplatio extatica, sive philosophica, sive religiosa, ligat sensum communem . . . . . 17, 182 seq.
Quae sit ligatio sensuum ab ista contemplatione proveniens . 17, 185.
Ligatio sensuum in contemplatione extatica naturalis est, sed praesupponens supernaturalem causam . . . . . 17, 187.
Ligatio sensuum externorum et internorum est simul, nec una est causa alterius . . . . . 17, 187.
Contemplatio extatica in hac providentia, ligatis sensibus externis, ligat sensum communem . . . . . 17, 189.
In alia vero providentia etiam idem eveniret . . . . . 17, 189.
Haec contemplatio ligat sensum communem non solum quoad perfectam sensationem, sed quoad imperfectam . . . . 17, 198.
Contemplatio extatica acquisita quae per negationem procedit, non potest haberi ab homine viatore sine concursu phantasmatum . . . . . 17, 227.
Contemplatio extatica ligat appetitum sensitivum . . . . 17, 400.
Divinae contemplationi naturaliter convenit sensum et appetitum ligare . . . . . 17, 420 seq.
Omnis religiosa contemplatio extatica est, et quomodo . . . 17, 423.
Privilegium contemplationis religiosae extaticae est alienare a sensibus cum animae utilitate . . . . . 17, 428.
Alienatio causata a contemplatione raptus proprie est; non vero si est causata a somno . . . . . 18, 2.
Contemplatio extatica a solo intellectu proveniens nullatenus esset libera . . . . . 18, 28 seq.
Haecque contemplatio non esset actio humana moraliter, sed solum metaphysice. . . . . 18, 37 seq.
Nec esset actus theologiae mysticae . . . . . 18, 52.
Licet haec contemplatio diceretur libera terminative, non vero formaliter . . . . . 18, 57-58.
Secundum D. Bonaventuram datur contemplatio extatica quae a sola voluntate procedit . . . . . 18, 71.
Contemplatio in raptu libera est . . . . . 18, 74 seq.
Contemplatio Adae in sopore fuit actus fidei, ideoque libera . 18, 77.
Contemplatio extatica duo dicit : et quod se tenet ex parte actus primi, et id quod impetu vehementi facit eam exire in actum secundum . . . . . 18, 141.
Anima in contemplatione extatica nequit, dum durat, cessare ab ea potestate consequenti, bene vero antecedenti . . . . 18, 142.
Anima in contemplatione extatica est libera non solum libertate contradictionis, sed et contrarietatis . . . . . 18, 143.
Contemplatio haec ligat vires rationales quoad actus imperfectos. 18, 135, 146.

Contemplatio haec est libera non solum secundum id quod habet a voluntate, sed etiam secundum id quod habet ab intellectu. . **18,** 147.
Contemplatio, quia divina, non impedit prolationem verborum, nisi sit vehemens . . . . . **18,** 148.
Contemplatio quae frequenter a sensibus alienat contemplantem ita ut verba non proferat cum debet vocaliter orare, suspecta est . . . . . **18,** 157 seq.

CONTEMPLATIO CHERUBICA

Contemplatio quae est in divina caligine, dicitur *cherubica* et *modi nescia* . . . . . **19,** 172.
Haec contemplatio non est proprie et essentialiter theologia mystica . . . . . **19,** 185.
Non dat animae ea quae sibi sufficiunt . . . . . **19,** 185.
Non quaeritur propter se . . . . . **19,** 185.
Donum sapientiae antecedens unionem fruitivam est eius principium . . . . . **19,** 212.

CONTEMPLATIO SERAPHICA seu SUPEREMINENS

Contemplatio haec dicitur et *visio* . . . . . **19,** 173.
Quae dispositiones praecedunt ad seraphicam contemplationem. . **19,** 173.
Haec contemplatio est proprie theologia mystica . . . . **19,** 186 seq.
Est etiam nostra beatitudo inchoata . . . . . **19,** 194.
Contemplatio supereminens est duplex, et quae sint . . . . **19,** 212.
Ex his duabus una provenit a dono sapientiae et alia ab altiori principio . . . . . **19,** 212.

CONTEMPLATIO INTUITIVA DEI

Vires naturales non ligantur per contemplationem facialem viae. . **17,** 8.
In contemplatione ista non datur consumptio spirituum animalium, sicut in aliis, et cur . . . . . **17,** 8, 15.
Nec per accidens impedit vires naturales . . . . . **17,** 9, 15.
Unio formae ad materiam pugnat cum contemplatione intuitiva ex statu habita, non vero cum aliis . . . . . **17,** 11.
Explicatur textus : *Non videbit me homo, et vivet* . . . . **17,** 11.
Moyses in sua contemplatione faciali fuit abstractus ab operationibus animae vegetativae . . . . . **17,** 53.
Licet inter contemplationes vehementes intuitiva sit vehementior, attamen plures aliae viae contemplationes vehementes sunt . **17,** 58.
In contemplatione intuitiva alienatio a sensibus non provenit ab imperfectione contemplantis, sed a statu exsilii . . . . **17,** 94-95.
Contemplatio intuitiva est activior et efficacior contemplatione obscura . , ... **17,** 135.
Contemplationi faciali viatoris convenit definitio extasis . . . **17,** 141.
Contemplatio facialis semper entitative est eadem; constitutive vero non est eadem in omnibus . . . . . **17,** 156.
Contemplatio facialis constitutiva status alienationem non causat; bene vero ut non constitutiva . . . . . **17,** 156.

Intellectus secundum potentiam obedientialem elicit intuitivam contemplationem, et adhuc absorbet animam secundum potentiam naturalem . . . . . **17**, 157.
Contemplatio facialis est causa alienationis a sensibus . . . **17**, 164.
Abstractio vero ista dici queit aliquomodo causa contemplationis. . **17**, 164.
Quomodo provenit haec abstractio a contemplatione, ostenditur. . **17**, 169.
Contemplationis intuitivae obiectum excedit phantasmata in esse entis et obiecti . . . . . **17**, 326.
Impossibilis est, secundum D. Dionysium, contemplatio hominis viatoris sine phantasmatibus. . . . . **17**, 339 (40).
Beatorum contemplatio et queit esse cum conversione ad phantasmata, et sine illa . . . . . **17**, 370.
Extra visionem beatificam nulla datur contemplatio quae necessitet . . . . . **18**, 102.
Contemplatio facialis implicat sine lumine gloriae : in via ut dispositio et in patria ut habitus . . . . . **19**, 86.
Singularis erga hoc litterae D. Thomae explanatio . . . . **19**, 87.
Contemplatio intuitiva in via est miraculosa non formaliter, sed praesuppositive . . . . . **19**, 87-88.
Supposito lumine gloriae, est connaturalis intellectui contemplatio facialis, licet in se sit supernaturalis . . . . . **19**, 89.
Vide plura verbo *Visio beatifica* (40bis).

CONTEMPLATIVUS

Multoties experitur suavissimos odores et gustus . . . . **17**, 66.
Explicatur circa hoc doctrina Extat. P. N. D. Ioannis a Cruce . **17**, 66.
Quae phantasmata debet contemplativus deserere in divina caligine . . . . . **17**, 284.
Non est ei liberum contemplari superna extatice . . . . . **18**, 1 seq.
Non ex eius intentione extasim pati . . . . . **18**, 2.

CONTINENTIA

Iovinianus aequavit matrimonium continentiae . . . . . **16**, ante n. 48 (41).
Similis fuit error Westphali et Lutheri . . . . . **16**, ante n. 48 (42).
In continentia perpetua consistit aliquomodo christianae vitae perfectio. . . . . **16**, 48.
Haec vero debet esse, non prout dicit inexperientiam contrariorum, sed prout dicit efficax propositum abstinendi a licitis et illicitis . . . . . **16**, 48.
Inter continentiam, castitatem et virginitatem datur magna differentia . . . . . **16**, 48.
Continentia perpetua includit castitatem et virginitatem . . . **16**, 48.
Continentia includitur in obedientiae consilio, ab istoque valoratur et formalizatur . . . . . **16**, 120-121.
Continentia et paupertas non sunt innegabile virtutis signum . . **16**, 119.

---

(40) In ed. 1730 legitur: « *354* ».
(40bis) In ed. 1730 legitur: « *beata* » pro « *beatifica* ».
(41) In ed. 1730 legitur: « *47* » pro « *ante n. 48* ».
(42) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».

COR

Requiritur ad contemplationem cordis munditia . . . . . 17, 228, 320.
Motus cordis non est operatio, sed proprietas . . . . . 19, 124.

CORPUS

Gravitas corporis non tollit perfectionem . . . . . 15, 70.
Proprii corporis sollicitudo impedit perfectionem . . . . 16, 102.
Datur praeceptum de dilectione proprii corporis . . . . . 16, 198.
Non quaecumque passibilitas corporis arguit defectum ex parte intellectus . . . . . 17, 145.
Quod dominium habuit anima Christi supra corpus ante ipsius mortem . . . . . 17, 265.
Gloria animae Christi non redundavit a principio in corpus ex dispensatione divina . . . . . 17, 266.
Forma potest corpus informare quoad essentialia, quin informet quoad accidentalia . . . . . 17, 267.
Quanto melius complexionatum fuerit, meliorem animam sortitur. . 17, 268.
Ut anima rationalis sit per se subsistens, sat est quod non dependeat a corpore ut ab organo. . . . . 17, 392-395.
Anima sensitiva nequit esse absolute sine corpore . . . . 17, 395.
Debilitato corpore contemplantis, non debilitatur anima . . . 17, 398.

CREATURA

Creaturae rationalis perfectio consistit in unione animae cum Deo . . . . . 15, 3.
Coniungitur cum Deo per caritatem . . . . . 15, 4.
Est capax perfectionis supernaturalis . . . . . 15, 5.
Creatura elevata ad finem supernaturalem appetit coniunctionem cum illo . . . . . 15, 6.
Quam ex creaturis amat Deus amore amicitiae, ostenditur . . . 15, 10.
Creatura redditur indefectibilis vel ab statu in patria, vel a dono confirmationis in via . . . . . 15, 14-15 (43).
Qui creaturam ut ultimum finem amat, non potest Deum ut ultimum finem amare . . . . . 16, 285.
Potentia obedientialis convenit animae ut creatura est . . . 19 (44), 16.
Deus operans cum creatura, operatur sine medio efficienti, non vero sine medio formali . . . . . 19, 97.

D

DAEMON

Multi, qui perditissimi, vixerunt diu sine cibo et potu arte daemonis . . . . . 17, 27.
Excogitabilis est modus quo daemon impediat operationes naturales . . . . . 17, 28.
Nequit daemon facere quod homo sine alimento vivat. . . . 17, 30.

(43) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».
(44) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* » pro « 19 ».

Potest vero calorem ita temperare ut duret sine cibo per longum tempus . . . . . 17, 30.
Potest etiam, ut homo diu vivat, cibum clanculum subministrare. . 17, 30.
Hoc firmatur peregrina feminae historia . . . . . 17, 30.
Potest daemon sensus externos ligare . . . . . 17, 74.
Potest etiam raptum causare et rationem ligare . . . . . 17, 74.
Causa rapiens animam tempore orationis vocalis obligatoriae potest esse daemon . . . . . 18, 165.
Quare daemon animam avertere ab oratione vocali curat et ad mentalem invitat . . . . . 18, 165.
Daemon se solo facere potest quod per ipsius instrumenta facit. . 18, 165.

DAMNATI

Post reunionem ad corpus non intelligent sine conversione ad phantasmata . . . . . 17, 371.

DAVID

A Deo non postulavit extases et raptus . . . . . 17, 111.
Dedit praecepta ad instructionem regum . . . . . 18, 86.

DECALOGUS

Definitur a D. Thoma . . . . . 16, 150.
Praecepta decalogi sunt decem, et quae . . . . . 16, 150.
Primum est : *Non habebis Deos alienos* . . . . . 16, 150.
Praeceptum caritatis Dei et proximi non est inter decem, sed est ad decem praeambulum . . . . . 16, 150.
In praeceptorum decalogi observantia non stat perfectio, et cur. . 16, 151 seq.
Eius praecepta observari possunt sine gratia divisive et per breve tempus . . . . . 16, 153.

DEFINITIO

Definitio raptus proponitur . . . . . 17, 81 seq (45).
Extasis definitio a D. Bonaventura tradita . . . . . 17, 141.
Haec definitio convenit contemplationi faciali viatoris. . . . 17, 141.
Quae sit definitio phantasiae communiter dictae . . . . . 17, 176.
Alia definitio ipsius particulariter acceptae. . . . . 17, 179.
Explicatur haec definitio . . . . . 17, 190.
Definitio methodi traditur . . . . . 19, 6.
Definitio actionis traditur explicaturque . . . . . 19, 47.
Quae sit definitio vitae, ostenditur . . . . . 19, 111.
Etiam quae sit definitio voluntarii . . . . . 19, 137.
Theologiae mysticae duplex definitio proponitur. . . . . 19, 187-189 (46).
Alia ipsius definitio ex mente D. Dionysii . . . . . 19, 190, 212.
Definitio D. Dionysii est per causam . . . . . 19, 190, 212.

DELECTATIO

Minimi comprehensoris delectatio est maior delectatione maximi viatoris . . . . . 16, 239.

(45) In ed. 1730 legitur: « *82 et seq.* ».
(46) In ed. 1730 legitur: « *187* » pro « *187-189* ».

Quid sit delectatio? . . . . . **16,** 239.
Delectatio est perfectio ultima theologiae mysticae actualis completive, non vero constitutive . . . . . **19,** 211 (47).
Quaeritur propter se, non formaliter, sed concomitanter . . . **19,** 211.

DESIDERIUM

Est ex specie sua amor imperfectus . . . . . **16,** 312.

DEUS

Quomodo unitur creaturae rationali, licet infinite distent . . . **15,** 8.
Secundum vitam exteriorem non est nobis cum Deo conversatio, bene vero secundum spiritualem seu mentis . . . . . **15,** 9.
Deus amans fit extra se, et quomodo . . . . . **15,** 9; **16,** 227.
Quomodo nos diligit amore amicitiae . . . . . **15,** 12.
Quomodo Deum omnia sensibilia et invisibilia laudant . . . **15,** 21.
Deus absolute plus diligit praedestinatum peccatorem quam iustum praescitum; non vero ita evenit pro tempore quo iustus et peccator sunt . . . . . **16,** 167.
Deus a seipso solum amari queit totalitate adaequationis . . . **16,** 187.
Nos diligimus Deum caritate totaliter imperfecta. . . . . **16,** 187.
Adolescens respondens se observasse praeceptum dilectionis Dei, mentitus fuit, et in quo sensu . . . . . **16,** 188 seq.
Perfectio substantialis principaliter consistit in Dei dilectione et minus principaliter in dilectione proximi . . . . . **16,** 199 seq
Deus, prout in proximo, non est bonum adeo summum sicut in seipso . . . . . **16,** 203.
Deus transfertur in amatum non ut participet, sed ut communicet ei bona . . . . . **16,** 227.
Amicitia inter Deum et hominem est excellentiae . . . . **16,** 229.
Amor concupiscentiae Deum sibi amat, non Deo . . . . **16,** 230.
Velum quo anima a visione Dei praepeditur, est triplex . . . **17,** 89, 136.
Omnis purus viator est improportionatus ad Deum intuitive videndum . . . . . **17,** 136.
Impossibilitas videndi Deum per prius convenit viatori quam rebellio carnis **17,** 162
Si Adam in statu iustitiae originalis Deum vidisset, alienatus fuisset a sensibus . . . . . **17,** 162.
Intellectus viatoris non potest cognoscere intuitive Deum cognitione quae huius status propria sit . . . . . **17,** 244.
Deus potest facere quod somno naturali sopitus homo perfectum iudicium habeat et libertatem . . . . . **18,** 117.
N. V. Fr. Dominico Ruzola (48) Deus praecipiebat ut ad sensus rediret et ei obediret in praelato . . . . . **18,** 169.
Intellectio qua Deum per negationem cognoscimus dicitur *ignoratio* . . . . . **19,** 24.
Deus dixit Almae M. N. Theresiae animam in exercitio mysticae theologiae *non intelligendo intelligere* . . . . . **19,** 24.
Proponuntur omnes modi quibus queit intellectus Deum contemplari . . . . . **19,** 41.

(47) In ed. 1730 legitur: « *221* ».
(48) i. e. Ven. Dominicus a Iesu Maria, Carm. Disc. (1559-1630).

Deo non repugnat gerere munus formae in ordine intelligibili proprie sumpto, bene (49) vero improprie et late sumpto . . **19,** 50.
Dei unio cum creatura per modum existentiae est unio termini cum terminabili, quae non repugnat . . . . . **19,** 62.
Repugnat uniri per modum formae in esse entitativo . . . . **19,** 62.
Lumen gloriae requiritur indispensabiliter ad videndum Deum in via ut dispositio et ut habitus in patria . . . . . **19,** 86.
Singularis erga hoc litterae D. Thomae explanatio . . . . **19,** 87.
Viator elevatus ad Deum videndum in quo cum beato communicat . . . . . **19,** 93.
Deus se solo operans operatur sine medio; operans vero cum creatura operatur sine medio efficienti, sed non sine formali. . **19,** 97.
Probabile est Deum non posse producere intellectum separatum. . **19,** 109.
Deus unire nequit suo intellectui intellectionem creatam ut proprium exercitium ipsius; ideoque intelligere per eam non valet . . . . . **19,** 120.
Prima operatio angeli fuit a Deo ut movente et applicante; si peccaminosa foret, Deo tribueretur . . . . . **19,** 126.
Licet Deus posset supplere id quod intellectus confert voluntati ut amet, adhuc haec non amaret incognitum. . . . . **19,** 135.
Intellectus propinquior Deo est quam voluntas . . . . . **19,** 145.
Deus ita perfectum esse habet in se ac in mente beatorum . . . **19,** 169.
Intimus illapsus quo Deus animam (50) eiusque rationales potentias penetrare dicitur, non est theologia mystica . . . **19,** 176.
Si illapsus Dei immediatus esset beatitudo nostra, plurimas imperfectiones in Deo poneret . . . . . **19,** 178.
Illapsus Dei generalis in creaturas quid sit . . . . . **19,** 180.
Illapsu mediato Deus nobis unitur et quomodo . . . . . **19,** 180.
Perfectio nostra consistit in unione cum Deo quae sit perfectior non absolute, sed nobis. . . . . **19,** 180-181.
Deus non est nostra beatitudo obiectiva, sed formalis. . . . **19,** 182.

DEVOTIO

Teneritudo devotionis sensibilis solet multoties a daemone causari . . . . . **16,** 274.
Sensualis devotio est excitativum antecedens ad contemplationem extaticam . . . . . **17,** 413.

DIFFERENTIA

Differentia essentialis inter contemplationem infusam viae et beatorum contemplationem oritur ex statibus . . . . **17,** 280 seq.

DILECTIO

Caritas, ut Dei dilectio, est perfectio substantialis . . . . **16,** 177.
Dilectio supponit amorem et electionem . . . . . **16,** 179.
Christus appellat dilectionem proximi suum mandatum . . . **16,** 184.
In proximi dilectione includitur dilectio Dei sicut causa in effectu . . . . . **16,** 185.
Dilectio proximi est vita animae . . . . . **16,** 185.

(49) In ed. 1730 legitur: « *minime* » pro « *bene* ». — Requiritur « *bene* », ut patet ex contextu. Cf. etiam voce « *Forma* ».
(50) In ed. 1730 legitur: « *animas* » pro « *animam* ».

Distributio omnium bonorum est imperative a dilectione . . . **16**, 191.
Actus primarius dilectionis est Dei dilectio; proximi vero dilectio, secundarius . . . . . **16**, 192.
Dilectio habet duplex obiectum et duplicem rationem *sub qua* . . **16**, 194.
Dilectio Dei et proximi probabiliter specifice distinguuntur . . **16**, 192 seq. (51).
Non distinguuntur specifice in esse moris, sed in esse physico . . **16**, 193.
Dilectio proximi terminatur ad Deum mediate, non ab extrinseco, sed ex natura sua . . . . . **16**, 194.
Dilectio proximi adhaeret fini immediatione virtutis et non actus . **16**, 194.
Dilectionem Dei et proximi specifice non distingui et idem obiectum habere in alia probabilitate defenditur . . . . **16**, 195.
Datur praeceptum de dilectione propria a natura impositum . . **16**, 198.
Perfectio substantialis principaliter est in Dei dilectione; et minus principaliter in dilectione proximi . . . . . **16**, 199.
Dilectio proximi non est beatitudini essentialis; bene vero dilectio Dei . . . . . **16**, 205.
Non requiritur dilectio ad beatitudinem absolute sumptam . . **16**, 207.
Ad beatitudinem, iuxta praesentem providentiam, requiritur . . **16**, 207.
Dilectio proximi, sub illo modo quo a Dei dilectione distinguitur specie, non est electio, sed intentio . . . . . **16**, 209.
Ad dilectionem cognitio non est ratio formalis, sed conditio . . **16**, 218.
Dilectio inimicorum non est perfectior, nec magis meritoria quam amicorum dilectio, nisi solum arguitive . . . . **16**, 220-221 (52).
Dilectio inimicorum partim est sub praecepto et partim sub consilio . . . . . **16**, 221 (53).
Caritas afficiens est probatio dilectionis principaliter caritate efficienti constitutive, non vero ostensive . . . . . **16**, 291.
Contemplatio potius est perfectio quam dilectio . . . . **16**, 357.
Cum imperfecta rei cognitione stat perfecta ipsius dilectio . . **19**, 154.

DILIGERE

Plus debet quis seipsum diligere quam proximum . . . . **16**, 198.
Ista propositio : *Diligo Deum propter Deum* quintupliciter sumitur et mirissime a D. Thoma explicatur. . . . . **16**, 236.

D. DIONYSIUS

Ponit extasim pro effectu amoris . . . . . **17**, 58.
Impossibilem esse contemplationem hominis viatoris sine concursu phantasmatum. . . . . **17**, 339 seq.
Quibus et quantis ex eius mente impeditur contemplatio infusa . **17**, 346.
In quo sensu theologiam mysticam *stultam, irrationalem* et *amentem* appellat . . . . . **19**, 144 (54).
Ipsius caput abscissum movebatur virtute supernaturali . . . **19**, 110.
Quomodo intelligendus sit asserens D. Hierotheum divina passum fuisse . . . . . **19**, 155.
Definitio theologiae mysticae ex eius mente proponitur . . . **19**, 190, 212.

DISCURSUS

Fides positive excludit discursum . . . . . **17**, 290.
Est autem virtualiter discursiva . . . . . **17**, 290.

(51) In ed. 1730 legitur: « *191 et seq.* »
(52) In ed. 1730 deest: « *221* ».
(53) In ed. 1730 legitur tantum: « *ibi.* ».
(54) In ed. 1730 legitur: « *190* ».

Discursus speculativus et practicus qui sint . . . . . **17**, 296.
Discursus et est proprius, et improprius . . . . . **17**, 297, 300.
Discursus improprius est compatibilis cum fide . . . . . **17**, 297, 300.
Non est contra rationem fidei permittere discursum pure applicativum . . . . . **17**, 297, 300.

DIVISIO

Divisio amoris in affectivum et effectivum dupliciter a SS. Patribus explicatur . . . . . **16**, 263.
Ista divisio non est sicut divisio animae in vegetativam, sensitivam et rationalem ut sunt species . . . . . **16**, 272.
Divisio abstractionis a sensibus in positivam et negativam est nulla . . . . . **17**, 133.
Divisio causae materialis in eam quae mere passive influit et in eam quae non mere passive, est prorsus vana . . . . **18**, 15.
In quo sensu bona sit . . . . . **18**, 21.
Divisio actionis in *hominis* et *humanam* optima est . . . . **18**, 41.

DIVITIAE

Licet sint compatibiles cum perfectione, afferunt periculum inordinatae adhaesionis . . . . . **16**, 12, 29.
Est veluti portentum divitiis abundare et perfectione florere . . **16**, 41.
Vigilantius divitias paupertati aequabat . . . . . **16**, ante n. 48 (55).

DOCTOR

Vincit daemonem excellentius quam virgines . . . . . **16**, 86.
Doctoris laureola quae? . . . . . **16**, 86.

DONA SPIRITUS SANCTI

Modificant virtutes . . . . . **16**, 364.
Perfectio substantialis non consistit in actu doni intellectus . . **16**, 364.
Donum sapientiae pertinet ad intellectum . . . . . **18**, 87.
Ut habeatur donum sapientiae, solum requiritur motus incompletus liberi arbitrii . . . . . **18**, 87.
Ut anima mysticam theologiam exerceat, requirit tanquam principium formale elicivitum aliquod donum infusum . . . . **19**, 16.
Donum sapientiae antecedens unionem fruitivam est principium contemplationis cherubicae; facta vero tali unione, elicit contemplationem seraphicam . . . . . **19**, 212.
Hoc donum est inter alia praecipuum . . . . . **19**, 212.

E

ECCLESIA

Est distincta a lege . . . . . **16**, 241.
Semper Ecclesia est una . . . . . **16**, 241.

(55) In ed. 1730 legitur: « *47* » pro « *ante n. 48* ».

Christus fuit semper Ecclesiae caput . . . . . **16**, 241.
Ad Ecclesiam pertinebant omnes gentes . . . . . **16**, 241-242.
Iudaei, quatenus ad Ecclesiam pertinebant, fuerunt aliqui perfectissimi . . . . . **16**, 243.

EFFECTUS

Causa impotens ex se ad productionem effectus per nullam assistentiam extrinsecam redditur potens . . . . . **19**, 95.

ELECTIO

Est actus liberi arbitrii . . . . . **18**, 29, 31.

ELEEMOSINA

Maius periculum elationis est in alienatione a sensibus quam in largitione eleemosinae . . . . . **17**, 113.

ELEPHANS

Terra non alitur, sed medicatur . . . . . **17**, 41.

S. P. N. ELIAS

Eius inedia fuit miraculosa . . . . . **17**, 25, 44 seq.
Panis ab angelo ei ministratus fuit naturalis, sed virtute supernaturali praeditus . . . . . **17**, 44 seq.
Virtus qua magnum iter confecit, fuit divina iuxta Abulensem . **17**, 45.
Impugnatur Abulensis asserens ieiunium Eliae fuisse quodammodo naturale . . . . . **17**, 49 seq.
S. P. N. Eliae ieiunium miraculosius videtur quam Moysis ieiunium . . . . . **17**, 50 seq.

ENS

Omne ens est obiectum extensivum intellectus secundum se . . **17**, 214.
Entis rationem causa secunda producere non potest principaliter . **19**, 103.
Existentia de linea entis est simpliciter talis; de linea vero intelligibili est talis secundum quid . . . . . **19**, 118.
Existentia entis rationis rationis (55[bis]) est et operatio non est . **19**, 119.

EPISCOPUS

Episcopi status est perfectionis habitae . . . . . **15**, 53.
Episcopo congruunt divitiae ex ratione privativa status; non autem ratione perfectionis, nisi connexive . . . . . **16**, 19.
Quare divitias possunt habere . . . . . **16**, 19.
Votum paupertatis non habent . . . . . **16**, 19.
Quomodo episcopus est unius uxoris vir . . . . . **16**, 64 seq.
Est praelatus religiosi solitarii . . . . . **16**, 112.

(55[bis]) In ed. 1730 deest : « *rationis* ».

EUCHARISTIA

Accidentia eucharistica immutare possunt aliquid extrinsecum . . **17**, 126.
Datur specialis unio animae evectae ad sublimem statum mysticae theologiae cum Christo Domino in Eucharistia . . . **19**, 85.
Ad huiusmodi unionem non sufficit sola assistentia extrinseca divinae omnipotentiae . . . . . **19**, 85.

EXISTENTIA

Intellectio est existentia intellectus non ut res quaedam est, sed ut in linea formaliter intelligendi est . . . . . **19**, 51.
Estque existentia analogice et imperfecte . . . . . **19**, 52.
Qualitatis et quantitatis existentia advenit substantiae existenti . **19**, 52.
Unio Dei cum creatura per modum existentiae est unio termini cum terminabili . . . . . **19**, 62.
Existentia de linea entis est *simpliciter* talis; de linea vero intelligibili est talis *secundum quid* . . . . . **19**, 118.
Existentia reddens existentem naturam extraneam est infinitae virtutis . . . . . **19**, 119.
Existentia entis rationis rationis est . . . . . **19**, 119.

EXTASIS

In extasi homo videtur mortuus . . . . . **17**, 21.
Ligantur in extasi actiones animae sensitivae . . . . . **17**, 22.
Non vero ligantur actiones animae vegetativae . . . . . **17**, 22.
Extasis est effectus amoris iuxta D. Dionysium . . . . . **17**, 58.
In quo extasis a raptu distinguitur . . . . . **17**, 85.
Extaticus P. N. D. Ioannes a Cruce morti proximus extasim passus fuit . . . . . **17**, 96.
Alma Theresia a Deo impetravit ut extases publice non pateretur . **17**, 99.
Vehementia contemplationis aut eius sublimitas non aufertur per hoc quod extases auferantur . . . . . **17**, 99.
D. Petrus in Thabor extasim non est passus . . . . . **17**, 111.
David a Deo extases non postulavit . . . . . **17**, 111.
B. V. Maria sine extasibus contemplata fuit . . . . . **17**, 119.
Videns vero Deum in via extasim passa fuit . . . . . **17**, 119.
Contemplansque Deum obscure etsi dici queat quod extasim est passa, decentius vero oppositum firmatur . . . . **17**, 119.
Triplex extasis causa proponitur . . . . . **17**, 135.
Definitio extasis a D. Thoma et D. Bonaventura tradita explicatur . . . . . **17**, 141.
Definitio extasis convenit contemplationi faciali viatoris . . . **17**, 141.
Dupliciter homo extasim patitur secundum appetitum . . . **17**, 400 seq.
Qui in extasi profert verba, perfecte extaticus non est . . . **17**, 416 (56).
Extases habent suam latitudinem . . . . . **17**, 416.
Sunt etiam in multiplici differentia, et quae sint . . . . **17**, 423.
Extasim pati non est ex intentione contemplantis . . . . **18**, 1.
Extasis et raptus pro eodem in Scriptura sacra accipiuntur . . **18**, 4.
Quid addit supra extasim raptus, ostenditur . . . . . **18**, 4-5.

---

(56) In ed. 1730 legitur: « *316* ».

S. M. N. Theresia in extasi in qua vidit caeli Reginam et caelestem eius sponsum veste candidissima eam amicientes, nimis anxia et scrupulosa remansit . . . . . **18,** 158.
Quando tempore orationis vocalis obligatoriae supervenit extasis et certe constat esse a Deo, adhuc permanet obligatio post extasim solvenda . . . . . **18,** 172.
Vacans examini conscientiae obliganti si extasim patitur, non tenetur postea conscientiam examinare . . . . . **18,** 173.

F

FERVOR

Dupliciter accipitur . . . . . **16,** 316.
Quomodo sit essentialis caritati . . . . . **16,** 316.
Quomodo minuatur per peccatum veniale . . . . . **16,** 316.

FIDES

Ne fides negetur, tenetur fidelis mortem subire . . . . **15,** 50.
Compatibilis est vum visione Dei transeunti, non vero cum permanenti . . . . . **15,** 58.
Discrimen inter vitam a fide et caritate . . . . . **16,** 275.
Quomodo intelligatur quod fides sine operibus mortua est . . **16,** 277.
Fides ex se meritum non importat, et cur . . . . . **16,** 348.
A caritate habet fides quod sit viva . . . . . **16,** 348.
Fides habet conceptum praecipuum beatitudinis . . . . **16,** 348.
Perfectio substantialis inchoata est actus fidei illustratae donis . **16,** 364.
Intellectus fide illustrata donis ex intima penetratione procedit ad veritates divinas . . . . . **16,** 364.
Si fides non staret, non daretur perfectio inchoata . . . . **16,** 365.
De ratione fidei non est obscuritas, sed est ipsius conditio . . **16,** 365.
Tunc contemplans magis innititur fidei, quando minus de extasibus et raptibus habet . . . . . **17,** 109.
Fides angelorum et nostra eadem essentialiter fuit, licet angelorum fidei repugnaret phantasmatum concursus . . . . **17,** 289.
Fides ex se phantasmatum concursum nec petit, nec excludit . . **17,** 290.
Discursus vero positive excludit . . . . . **17,** 290.
Fides est habitus principiorum relate ad fide credibilia . . . **17,** 290.
Estque virtualiter discursiva . . . . . **17,** 290.
Quare discursus improprie talis est cum fide compatibilis, ostenditur **17,** 297
Fidei resolutio fieri potest ex parte rationis formalis et ex parte subiecti. . . . . **17,** 299.
In quo sensu PP. Salmanticenses dicunt fidem esse virtualiter discursivam, ostenditur . . . . . **17,** 300.
Fidei resolutio ex parte motivi sistit in divina revelatione . . . **17,** 304.
Contemplatio Adae in sopore fuit actus fidei . . . . . **18,** 77.
Species deservientes ad assensum fidei elevantur ab habitu fidei et ab auxilio supernaturali, et quomodo . . . . . **19,** 96.
Implicat fides quae sit principium contemplationis infusae et quod non sit in gratia perfectissima radicata . . . . **19,** 127.
Vita supernaturalis in actu secundo comparatur fidei in gratia perfectissima radicatae, non vero fidei informi . . . . **19,** 127.

Fides sumitur ut est dispositio remota ad gratiam et ut est dispositio proxima; hoc secundo modo dicit necessariam cum ea connexionem, non vero primo modo . . . . **19**, 128.

FINIS

In attingentia proprii finis stat creaturae perfectio . . . . **15**, 3.
Creatura rationalis elevata ad ordinem supernaturalem appetit coniunctionem cum fine illius ordinis . . . . . **15**, 6.
In fine ultimo conveniunt homo et angelus, non vero in proximo . **15**, 16.
Finis praecepti non cadit per se sub praecepto, bene autem ex consequenti . . . . . **15**, 39.
Ultimo fini adhaerere inamissibiliter est proprium perfecti secundum naturam, non vero perfecti secundum tempus . . . . **15**, 45.
Omnium renuntiatio non est finis vitae christianiae, sed medium . **16**, 23.
Vitae christianae finis est duplex: et ultimus simpliciter, et ultimus cum addito . . . . . **16**, 137.
Caritas est finis totius spiritualis progressus . . . . . **16**, 161.
Caritatis finis in quem omnes virtutes ordinantur, est *cuius gratia* . . . . . **16**, 168.
Religionis finem respicit caritas ut finem effectus . . . . **16**, 168.
Terminari mediate ad finem ultimum stat dupliciter: et ab extrinseco, et ex natura rei . . . . . **16**, 194.
Fini adhaeret caritas immediatione actus et virtutis . . . . **16**, 194.
Dilectio vero proximi adhaeret fini immediatione virtutis et non actus . . . . . **16**, 194.
Simplex volitio respiciens finem et media semper est eadem . . **16**, 195.
Nequit appetenti uniri finis, quin ei appetens coniungatur . . **16**, 253.
Obiectum fidei non est ultimus finis ut talis, ideoque fides informis esse queit . . . . . **16**, 320.
Contemplatio divina habet rationem finis relate ad spiritualem progressum . . . . . **16**, 336.
Sub illa ratione sub qua contemplatio perfectio est, finis est . . **16**, 351.
Ea quae sunt ad finem, ex fine pensanda sunt . . . . . **16**, 358.
Inter omnia creata finis *quo* simpliciter est visio beatifica, et cur . **16**, 358.
In nulla providentia queit voluntas amare, quin moveatur a fine ut est bonum intellectum . . . . . **19**, 134.

FORMA

Forma substantialis semper dicit dominium supra materiam quoad essentialia **17**, 267
Forma non semper informat materiam quoad accidentalia . . **17**, 267.
Forma non suscipit magis et minus formaliter, bene autem explicative . . . . . **17**, 268.
Dispositiones ad formam sunt in multiplici differentia, et quae perfectius disponunt . . . . . **17**, 270.
Inter dispositiones et formam est mutua correspondentia, et quae sit . . . . . **17**, 270.
Spiritus Sanctus nequit uniri per modum formae . . . . **19**, 42.
Forma debet aliquam denominationem subiecto tribuere . . . **19**, 49.
Deo non repugnat gerere munus formae in linea intelligibili proprie sumpta, bene autem in impropria et late sumpta . . **19**, 50, 62.
Forma inhaerens aut informans in divinis nequit dari . . . **19**, 68.

Natura humana assumpta a Verbo divino est forma totalis . . **19,** 68.

S. FRANCISCUS DE ASSISIS

Fuit amoris ictibus mirabiliter saucius . . . . . **16,** 228.
In recitanda oratione dominica totam noctem insumebat . . . **18,** 152.

S. FRANCISCUS SALESIUS

Quatuor perfectionis gradus enumerat, et qui sint . . . **15,** 57 (57).

G

GAUDIUM

Ultimum gaudium animae in hac vita est in contemplatione veritatis, iuxta D. Augustinum . . . . . **16,** 322.

GRATIA SANCTIFICANS

Sine gratia possunt observari divisive et per breve tempus decalogi praecepta . . . . . **16,** 153.
Lex vetus gratiam non conferebat ut impleretur, bene vero lex gratiae . . . . . **16,** 246 (58).
Secundum quod angeli fuerunt perfectiores in naturalibus, Deus contulit perfectiorem gratiam . . . . . **16,** 266.
Vita perfecta animae provenit a gratia et caritate . . . **16,** 276.
Quantumcumque exigua sit gratia, compati non potest cum peccato . . . . . **16,** 276.
Solutio virium sensitivarum, ligatis naturalibus et rationalibus, nec a natura, nec a gratia fit . . . . . **17,** 2.
Gratia habitualis Christi, angelorum et nostra est eiusdem speciei, sed in Christo fidem non radicavit . . . . **17,** 289.
Gratia iustificans non recipitur in somno . . . . . **18,** 87.
In raptu a gratia suppletur dependentia exercita a sensibus . **18,** 132 seq.
Implicat fides quae sit principium contemplationis infusae et non radicata in gratia perfectissima . . . . . **19,** 127.
Fides, ut dispositio proxima ad gratiam, dicit cum ea necessariam coniunctionem; non autem ut est dispositio remota . **19,** 128.
Illapsus Dei mediatus cum anima est unio media gratia et virtutibus . . . . . **19,** 180.

GRATIA GRATIS DATA

Est vita imperfecta animae . . . . . **16,** 275.
Mens gratiam excitantem recipiens non mere passive se habet . **18,** 8.
Discrimen in hoc inter gratiam istam et raptum . . . . **18,** 8.

GUSTUS

Est duplex : materialis et spiritualis . . . . . **19** (59), 206.
Gustus materialis, licet experiatur gustabile, non causat novum actum in aliquo ex aliis sensibus . . . . . **19,** 207.

(57) In ed. 1730 legitur: « *47* ».
(58) In ed. 1730 legitur: « *247* ».
(59) In ed. 1730 legitur: « *16* ».

Gustus spiritualis causat actum in intellectu et obiectum istius potest et illius dici . . . . . **19**, 207.
Experientia gustus superat aliorum sensuum experientiam . . **19**, 207.
Vide plura verbo *Sensus*.

H

HABITUS

Implicat eundem actum elici formaliter et immediate ab habitu et simul imperari formaliter et immediate, non vero mediate . **16**, 168.
Obiectum habitus est idem cum obiecto actus primarii . . . **16**, 193.
Perfectio per modum meriti nequit in habitu consistere . . . **16**, 361 (60).
Perfectio inchoata in habitu non consistit . . . . . **16**, 361.
Habitus est causa operationis quoad tendentiam in obiectum, non vero quoad actualitatem . . . . . **16**, 362 (61).
Actus perfectior est habitu . . . . . **16**, 362.
Maior infelicitas est carentia actus quam habitus . . . . **16**, 362.
In sensibus internis aliqui habitus subiectantur; in sensu vero communi et externis, nullus . . . . . **17**, 5-6.
Habitus principiorum relate ad fide credibilia est fides . . . **17**, 290.
Actus, ut est tendentia ad obiectum, non specificatur a potentia et habitu; bene autem in esse rei . . . . . **19**, 47.
Aliud est quod habitus sit ratio agendi aut recipiendi et aliud quod sit agens et recipiens . . . . . **19**, 54.
In via D. Thomae habitus supernaturalis est visionis susceptivus et tota ratio agendi . . . . . **19**, 53-61 (62).
Habitus contemplationis infusae est vivens, intelligens et volens ut *quo* . . . . . **19**, 60.
Habitus non petit egredi a potentia cuius est . . . . . **19**, 108.
Principium theologiae mysticae actualis non datur per modum habitus, sed per modum auxilii transeuntis . . . . . **19**, 212.

HOMO

Potest esse perfectus . . . . . **15**, 16.
Homo et angelus conveniunt in fine ultimo et differunt in proximo . . . . . **15**, 16.
Homo firmatus in malo est in summa imperfectione; e contra vero firmatus in bono . . . . . **15**, 16.
Non est homini possibilis perfectio aequalitatis cum Deo; bene vero perfectio imitationis . . . . . **15**, 31.
Contemplatio divina est hominis beatitudo . . . . . **16**, 322.
Quare et quomodo homo est causa suae perfectionis . . . **16**, 362.
Impossibile est quod vivat ultra septem dies sine alimento . . **17**, 28.
Qui vivere possunt per longum tempus sine alimento . . . **17**, 29.
Diabolus non potest facere quod homo sine alimento vivat . . **17**, 30.
Potest vero ita calorem attemperare ut per longum tempus vivat . . . . . **17**, 30.
Hocque firmatur peregrina historia . . . . . **17**, 30.
Non est verum quod homo diu vivere possit cum solo aëre vel aqua . . . . . **17**, 37.

(60) In ed. 1730 legitur: « *161* ».
(61) In ed. 1730 legitur: « *Ibi.* »
(62) In ed. 1730 legitur: « *a 53 usque ad 62* ».

Nequit homo terra nutriri . . . . . **17,** 40.
Fuit homo vitri et aliorum similium vorax . . . . . **17,** 40.
Homo in contemplatione vehementi nullam sensationem externorum sensuum elicit . . . . . **17,** 70.
Manente velo sensibili, nequit Deum intuitive videre . . . . **17,** 136.
Impossibilitas videndi Deum sine alienatione a sensibus per prius convenit homini quam rebellio carnis . . . . . **17,** 162.
Homo per peccatum spoliatus fuit in gratuitis, non in naturalibus . **17,** 360 (63).
In statu naturae purae aut integrae homo intelligeret cum conversione ad phantasmata . . . . . **17,** 360 (64).
Homo gratiae resistens nunquam recipit gratiam . . . . **18,** 26.
Divisio actionis in *hominis* et *humanam* est bona . . . . **18,** 41.
Actio non habet a se in esse entis quod sit humana, sed a dominio quod in eam homo habet . . . . . **18,** 44.
Homo est dominus suarum actionum per rationem et voluntatem . **18,** 44-45.
Non concurrit mere passive ad suam iustificationem . . . . **19,** 14.

HUMANITAS

Cur Verbum divinum in humanitate assumpta non habuit operationem increatam, ostenditur . . . . . **19,** 44.

HUMILITAS

Minor humilitatis actus praestat omnibus alienationibus et raptibus . . . . . **17,** 100.

I

IEIUNIUM

Cur ieiunium naturale frangitur aqua . . . . . **17,** 38-39.
S. P. N. Eliae ieiunium fuit miraculosum . . . . . **17,** 25, 44.
Magis supernaturale videtur Eliae ieiunium quam Moysis . . . **17,** 25, 44, 50.

ILLAPSUS

Intimus Dei illapsus in animam non est theologia mystica . . **19,** 176 seq.
Illapsus iste, quomodocumque consideretur, non est actus exercentis theologiam mysticam . . . . . **19,** 176 seq.
Si illapsus Dei immediatus esset, nostra beatitudo plurimas imperfectiones in Deo poneret . . . . . **19,** 178.
Illapsu immediato Deus nobis unitur, et quomodo . . . . **19,** 180.
Illapsus Dei generalis in creaturis quid sit? . . . . . **19,** 180.

IMPERFECTIO

Etiam levissima ab habitu voluntario procedens perfectionem impedit . . . . . **15,** 44; **16,** 315.

INIMICUS

Inimicorum dilectio arguit dilectionem proximi ferventissimam . **16,** 220.

(63) In ed. 1730 legitur: « *306* ».
(64) In ed. 1730 legitur: « *Ibi.* ».

Dilectio inimicorum est difficilis ex se, redditur vero facilis per caritatem . . . . . 16, 222.

INTELLECTIO

Theologia mystica proprie talis dicit intellectionem eminentissimam . . . . . 19, 15.
Intellectio qua Deum per negationem intelligimus, dicitur *ignoratio* . . . . . 19, 24.
Implicat intellectum creatum intelligere per intellectionem increatam . . . . . 19, 37.
Intellectio, sumpta ut obiectum cognitum, ad ordinem intelligibilem rigorose spectat; ut exercitium vero intelligentis pertinet ad ordinem intelligibilem late sumptum . . . . 19, 50.
Intellectus, ut res quaedam est, non existit intellectione; bene vero ut est in ordine intelligibili . . . . . 19, 51.
Intellectio est intellectus existentia analogice talis . . . . 19, 52.
Ut *dictio* est, periit postquam producitur verbum; non vero ut contemplatio est . . . . . 19, 116.
Intellectio nec sub munere dictionis, nec contemplationis est actus imperfecti, sed perfecti . . . . . 19, 116.
Quid contemplatio sub eodem munere explicat, aperitur . . . 19, 117.
Deus unire nequit suo intellectui ut ipsius exercitium intellectionem creatam . . . . . 19, 120.
Quod intellectio sit perfectior, provenire potest ex genere, ex specie vel ex intensione . . . . . 19, 165.
Intellectio obiecti inferioris perfectior esse solet volitione perfectione ex genere aut specifica, perfectione vero intensionis solet esse minus aut aeque perfecta . . . . . 19, 165.

INTELLECTUS

Vita contemplativa essentialiter consistit in intellectu; completive vero in voluntate . . . . . 16, 326.
Intellectus fide illustrata donis procedit ex intima penetratione ad veritates divinas . . . . . 16, 364.
Ratio cur in vehementi contemplatione intellectus abstrahitur ab operationibus sensitivis, ostenditur . . . . . 17, 13.
Intellectus hominis non intelligit in via nisi per conversionem ad phantasmata . . . . . 17, 17.
Superioritas obiecti supra intellectum potest esse duplex : prima dignitatis et entitatis, secundaque inattingibilitatis . . . 17, 82.
Intellectus pro hoc statu nequit perfecte cognoscere quidditates, quin ultimo terminetur ad individua . . . . . 17, 200.
Etiam pro hoc statu ex duplici capite dependet a sensibus . . 17, 200.
Non est idem : « intellectus ad intelligendum phantasmata respicit » ac « eget phantasia actu phantasiante » . . . . 17, 201.
Intelligibilitas formalis est ratio *sub qua* specificativa intellectus . . . . . 17, 212.
Obiectum proportionatum intellectus in statu separationis quod sit . . . . . 17, 212.
Obiecta quae non sunt propria intellectus secundum se, nec eum, nec eius actus specificant . . . . . 17, 213.
Obiectum ipsius extensivum est omne ens; prout viatoris vero, quidditas materialis . . . . . 17, 214.
Ex istisque obiectis extensivum intellectum specificat . . . 17, 217.

Intellectus in actu primo constitutus per speciem quam prius accepit retinetque, nequit in contemplationem huius status exire sine phantasmatibus . . . . . 17, 220.
Contemplatio acquisita quoad acceptionem ad phantasiam spectat; quoad iudicium vero, ad intellectum . . . . . 17, 203, 221, 229.
Intellectus dupliciter speculatur phantasmata . . . . . 17, 236.
Supposita infusione specierum quae est supernaturalis, intellectus eis utitur naturaliter . . . . . 17, 247.
Haec tria : intellectus hominis viatoris contemplatur iuxta connaturalem sibi modum, aut supra modum connaturalem sibi, aut supra viae conditionem, maxime differunt . . . . 17, 247.
Ex quo provenit quod intellectus contempletur conversione ad phantasmata . . . . . 17, 248, 252.
Intellectus nequit absolute intelligere sine specie; absque phantasmatibus pro aliquo statu queit . . . . . 17, 260.
In contemplatione pure intellectuali et infusa non dependet a sensibus in actu primo; bene autem in actu secundo . . . 17, 271.
Quomodo intellectus dicitur separatus a corpore . . . . 17, 333, 338.
Triplex est obscuritas intellectus . . . . . 17, 363.
Intellectus Adae quos defectus naturales habuit in statu iustitiae . 17, 363.
Triplex intellectus status ad contemplandum ostenditur . . . 17, 386.
Ad contemplationem concurrunt intellectus et voluntas, et quid causant . . . . . 17, 408.
In somno mystico incipit alienatio ab intellectu; in corporali vero, a sensibus . . . . . 18, 2.
Contemplatio extatica a solo intellectu proveniens nullatenus libera esset . . . . . 18, 28 seq.
Contemplatio ista habita sine concursu intellectus etiam non esset libera . . . . . 18, 54 seq.
Libertatis ratio dependet ab intellectu ut a radice . . . . 18, 60.
Nequit voluntas se determinare ad amandum sine intellectu; et intellectus ad intelligendum sine voluntate . . . . . 18, 67.
Qui ex actibus intellectus in raptu ligentur, numerantur . . . 18, 135.
Intellectus a causa naturali deceptus nequit perfecte iudicare; deceptus vero a supernaturali occasionaliter iudicat perfecte perfectione libertatis . . . . . 18, 135.
Intellectus operatur modo connaturali et non connaturali, directe et reflexe; et haec omnia explicantur . . . . . 19, 21-23.
In exercitio mysticae theologiae procedit per negationem . . . 19, 24.
Indiget duplici complemento ut exeat in exercitium mysticae theologiae . . . . . 19, 31.
Natura divina uniri queit intellectui creato per modum speciei impressae . . . . . 19, 74.
Implicat quod sola assistentia extrinseca divinae omnipotentiae possit intellectus noster in exercitio mysticae theologiae contemplari . . . . . 19, 78 seq.
Supposito lumine gloriae, connaturaliter elicitur ab intellectu contemplatio facialis . . . . . 19, 89.
Implicat intellectum in exercitio mysticae theologiae contemplari contemplatione a se non producta . . . . . 19, 106 seq.
Quanquam contemplatio producta a Deo reciperetur in intellectu, non esset actio eius . . . . . 19, 108.
Licet anima crearetur sine intellectu, nullatenus vero sine indigentia ipsius . . . . . 19, 109.
Probabile est Deum non posse producere intellectum separatum . 19, 109.

Actus voluntatis connaturali modo habitus sine intellectus actu nequit dari . . . . . **19,** 130.
Repugnat in exercitio mysticae theologiae actus voluntatis sine intellectus actu . . . . . **19,** 131.
Licet Deus suppleret id quod confert intellectus voluntati ut amet, adhuc non amaret incognitum . . . . . **19,** 135.
Quanquam alias esset possibilis actus voluntatis sine intellectus actu, in exercitio theologiae mysticae non esset possibilis . . **19,** 138 seq.
Intellectus propinquior Deo est quam voluntas . . . . . **19,** 145.
In exercitio theologiae mysticae potest voluntas plus amare quam intellectus intelligere . . . . . **19,** 154 seq.
Idem evenit, attenta intellectus et voluntatis natura . . . . **19,** 154.
Hoc ipsum edocetur a S. Ioanne a Cruce . . . . . **19,** 154.
Intellectus velocior est voluntate in praeveniendo, non vero in penetrando . . . . . **19,** 166.
Theologia mystica consistit proprie et rigorose in intellectus actu qui dicitur contemplatio seraphica . . . . . **19,** 186 seq.
S. M. N. Theresia docet intellectum in exercitio theologiae mysticae esse suspensum et admiratum . . . . . **19,** 198-199.
Eidem fuit revelatum quod intellectus in tali exercitio *intelligit non intelligendo* . . . . . **19,** 200.

S. IOANNES EVANGELISTA

Ipsius virginitas praestat Abrahae coniugio . . . . . **16,** 87.
Differentia inter amorem D. Ioannis et D. Petri . . . . **16,** 167.
D. Ioannes (65) habuit scientiam infusam per modum dispositionis . . . . . **17,** 251.

D. IOANNES A CRUCE

Morti proximus extasim passus est . . . . . **17,** 96.
Docet contemplationem infusam haberi cum conversione ad phantasmata . . . . . **17,** 264.
Nullatenus asserit animam in exercitio theologiae mysticae mere passive se habere; ipsiusque auctoritas explicatur . . . **19,** 20-29 (66).
Docet vero animam in tali exercitio sine labore operari . . . **19,** 24.
Etiam docet cognitionem distinctam in exercitio theologiae mysticae non adesse, et in quo sensu . . . . . **19,** 149.
Asserit quod solet a Deo animae infundi novus caritatis ardor, quin lux ex parte intellectus augeatur . . . . . **19,** 150.
Astruit differentiam inter amorem naturalem et supernaturalem quoad cognitionem supponendam . . . . . **19,** 152.
Firmiter tenet quod in exercitio theologiae mysticae potest voluntas plus amare quam intellectus intelligere . . . . **19,** 154.
Definit theologiam mysticam . . . . . **19,** 189.

IOVINIANUS

Aequavit matrimonium castitati . . . . . **16,** ante 48 (67).

---

(65) i. e. Ioannes Baptista.
(66) In ed. 1730 legitur: « *20 usque ad 29* ».
(67) In ed. 1730 legitur: « *47* » pro « *ante n. 48* ».

IRASCIBILIS

In irascibili et concupiscibili subiectantur virtutes morales quae sunt circa passiones . . . . . 17, 5.
Et etiam virtutibus istis opposita vitia . . . . . 17, 5.
Nec meritum, nec demeritum simpliciter talia in eis reperiri possunt sine influxu voluntatis . . . . . 17, 5.

IUDAEI

Synagoga Iudaeorum sponsa Christi fuit, non concubina . . . 16, 241.
Fuerunt plerique perfectissimi quatenus membra Christi fuerunt . 16, 241.

IUDICIUM

Sine perfecto iudicio non stat libertas . . . . . 18, 72.
Iudicium in somno naturali impeditur . . . . . 18, 87.
Alienatus a sensibus in somno naturali et extatico habet iudicium rationis . . . . . 18, 96.
In somno naturali potest dari miraculose perfectum iudicium . . 18, 97.
Iudicium est perfectum perfectione cognitionis et libertatis . . 18, 110.
Plus requiritur ut sit perfectum perfectione cognitionis quam libertatis . . . . . 18, 110.
Ex quibus procedit iudicium imperfectum utroque illo modo, explicatur . . . . . 18, 110, 113.
Iudicium perfectum in esse libertatis in somno naturali reperiri nequit . . . . . 18, 114, 117.

IUSTIFICATIO

Homo non concurrit mere passive ad propriam iustificationem . 19, 14.

L

LEX

Quid sit . . . . . 16, 241.
Non est idem ac Ecclesia . . . . . 16, 241.
Ad legem scriptam non tenebantur nisi Iudaei . . . . . 16, 241.
Lex vetus sumitur et secundum quae dicit ex vi sua, et secundum quae novi testamenti propria sunt . . . . . 16, 245.
Primoque modo accepta adhuc est duplex . . . . . 16, 246.
In quo sensu lex vetus dicatur lex servitutis . . . . . 16, 246.
Secundum se sumpta erat bona . . . . . 16, 246.
Lex gratiae gratiam confert ut impleatur . . . . . 16, 246.
In quibus differant lex vetus et nova lex gratiae . . . . 16, 247.

LIBERALITAS

Non differt a paupertate prout ista est virtus . . . . . 16, 9.

LIBERTAS

Sola indifferentia formalis libertatem constituit, licet alia plura ad eam concurrant . . . . . 18, 3.
Cum necessitate quae est idem ac infallibilitas, stat libertas; non autem cum necessitate proprie in specie talis . . . 18, 6.

Operatio requisita ad libertatem est quae correspondet potentiae activae . . . . . 18, 25.
Actio humana supra actionem hominis addit libertatis exercitium . 18, 41.
Ad demeritum sufficit libertas in causa; non vero ad meritum . . 18, 56-60 (68).
Libertatis ratio dependet a voluntate ut a subiecto; ab intellectu vero, ut a radice . . . . . 18, 60.
Sine perfecto iudicio non stat libertas . . . . . 18, 72.
In via D. Thomae raptus non adimit libertatem . . . . . 18, 95 seq.
Hoc ipsum docet Alma M. N. Theresia . . . . . 18, 104.
Quare D. Paulus in suo raptu libertatem non habuit . . . . 18, 105.
Iudicium est perfectum et perfectione cognitionis et libertatis . . 18, 110.
Plus requiritur ut iudicium sit perfectum perfectione cognitionis quam libertatis . . . . . 18, 110.
Ex quo provenit quod iudicium sit perfectum perfectione cognitionis et libertatis, ostenditur . . . . . 18, 111-113.
In somno naturali potest Deus facere quod homo libertatem habeat . . . . . 18, 117.
Dependentia exercita a sensibus est indispensabilis ad libertatem iuxta modum connaturalem operandi; iuxta omnem autem modum dependentia aptitudinalis . . . . . 18, 132.
Sola virtus divina causare potest raptum in quo libertas non auferatur . . . . . 18, 136.
Anima in raptu libera est libertate contradictionis et contrarietatis . . . . . 18, 143.

LIBERUM

Propheta non est liber dum assumitur ad prophetandum; bene vero in enuntiatione prophetica . . . . . 18, 7.
Contemplatio extatica a solo intellectu proveniens non esset libera . . . . . 18, 28.
Causa libera et necessaria vere agunt; sed libera est solum absolute agens . . . . . 18, 39.
Contemplatio extatica habita sine intellectus concursu non esset libera . . . . . 18, 54 seq.
Licet ista contemplatio posset dici libera terminative, non vero formaliter . . . . . 18, 57-58.
Contemplatio in raptu habita libera est . . . . . 18, 74 seq.

LUMEN GLORIAE

Est indispensabiliter necessarium ad Deum videndum in via ut dispositio, et in patria ut habitus . . . . . 19, 86.
Singularis erga hoc litterae D. Thomae explicatio . . . . 19, 87.
Contemplatio facialis viae procedens a lumine gloriae est miraculosa praesuppositive, non vero formaliter . . . . 19, 88.
Supposito lumine gloriae, est connaturalis intellectui contemplatio facialis . . . . . 19, 89.
Lumen gloriae nulli creaturae est connaturale dimanative, bene vero inhaesive . . . . . 19, 89.

LUPUS

Licet terram comedat, ea non alitur . . . . . 17, 41.
Ut quid terram comedit, ostenditur . . . . . 17, 41.

(68) In ed. 1730 legitur: « *a 56 usque ad 61* ».

M

MACULA

Una est simpliciter, et alia secundum quid talis . . . . **16,** 318.
Macula aliter sumitur a mysticis et aliter a scholasticis . . . **16,** 318.

MARGARITA

Inter margaritas datur una quam aliae insequuntur, et omnes superat . . . . . **16,** 24.
Excessus inter margaritas unde proveniat . . . . . **16,** 24.
Caritas in sensu spirituali dicitur margarita . . . . . **16,** 132.

B. V. MARIA

Fuit inter perfectos perfectissima . . . . . **15,** 55-56.
Ipsius dignitas ostenditur . . . . . **15,** 55-56.
Pertinet ad ordinem hypostaticum . . . . . **15,** 55-56.
Est reginarum Regina . . . . . **15,** 55-56.
Sine extasi contemplabatur . . . . . **17,** 119.
Videns Deum in via absdubio fuit sensibus alienata . . . **17,** 119.
Dum obscure Deum contemplabatur probabile est extasim passam fuisse, decentius vero oppositum firmatur . . . . **17,** 119 (69).

S. MARTHA

Quare fuit a Christo reprehensa . . . . . **16,** 61.

MATERIA

Unio animae ad materiam non impedit contemplationem . . . **17,** 10.
Impedit vero contemplationem Dei intuitivam . . . . . **17,** 12.
Materia nequit esse libera . . . . . **18,** 16.

MATRIMONIUM

Iovinianus aequavit matrimonium castitati . . . . . **16,** ante 48 (70).
Matrimonio sollicitudo magis impedit perfectionem quam sollicitudo erga bona temporalia . . . . . **16,** 51, 53.
In quo opponitur nunc et opponeretur in statu iustitiae originalis usus matrimonii cum perfectione . . . . . **16,** 58.

MEDITATIO

Quid sit exercitium proprium illorum qui in meditatione occupantur . . . . . **17,** 236.
Dum tempus advenerit contemplandi, deserendus est usus phantasmatum meditationis, et in quo sensu . . . . . **17,** 236.
Explicatur hoc pluribus testimoniis sacrae Scripturae et sanctorum Patrum . . . . . **17,** 236.

(69) In ed. 1730 hic additur : « *Est stella maris et apostolorum magistra. ibid. 25.* » « *Adfuit et praefuit consilio Hierosolymitano et aliis conventibus privatis apostolorum. ibid. 26.* » Sed hoc erroneum est; etenim hoc nec in disp. 17, nec in toto tomo III invenitur; sed adest in tomo IV, qui est secunda pars tertii praedicabilis mystici, disp. 22, num. 25-26

(70) In ed. 1730 legitur: « *47* » pro « *ante n. 48* ».

MEMORIA SENSITIVA

Utitur speciebus insensatis . . . . . **17,** 179.
Differt a phantasia . . . . . **17,** 179.
Est ultimus sensus inter interiores . . . . . **17,** 181.
In hominibus appellatur *reminiscentia* . . . . . **17,** 181.
Est potentia retentiva specierum . . . . . **17,** 193.

MENDICITAS

Si necessaria est, secum affert plura inconvenientia; non vero, si voluntaria . . . . . **16,** 17.
Mendicitas voluntaria est duplex, et quae . . . . . **16,** 18.

MENS

Cum ad raptum mens assumitur, non agit, sed patitur . . . **18,** 3.
Mens gratiam excitantem recipiens non mere passive se habet . . **18,** 8.
Mentis deceptio provenit a natura, ab infirmitate, a daemone et occasionaliter a causa supernaturali . . . . . **18,** 135.

MERITUM

Non solum attenditur ex parte operis, sed operantis . . . . **16,** 87.
Ad rationem meriti plus confert bonum quam difficile . . . **16,** 220.
Perfectio moralis fundat meritum . . . . . **16,** 342.
Fides ex se meritum non dicit . . . . . **16,** 348.
Nec virtutes morales infusae . . . . . **16,** 348.
Quod directe et formaliter merito correspondet, est praemium; sed non est maius aut perfectius per ipsum . . . . **16,** 349.
Perfectio per modum meriti nequit in habitu consistere . . . **16,** 361.
Nec meritum nec demeritum simpliciter tale dari queit in irascibili et concupiscibili sine actuali motione voluntatis, sed praecise secundum quid . . . . . **17,** 5.
Ad demeritum sufficit libertas in causa; non vero ad meritum . **18,** 56-60 (71).
Perfectio non est per tempora mensuranda, sed per merita . . **18,** 93.
In somno quandoque invenitur meritum virtute actuum praecedentium . . . . . **18,** 108.

METHODUS

Definitur . . . . . **19,** 6.
Aristoteles eam appellat modum sciendi . . . . . **19,** 6.
Methodus dividitur in naturalem, arbitrariam et artificiosam. . . **19,** 8.
In hoc opere observatur methodus compositionis . . . . **19,** 1-11 (72).

MICHAEL DE MOLINOS

Erravit asserens unicam esse vitae spiritualis viam . . . . **16,** 303.
Putride etiam erravit asserens hominem accedentem ad Deum a sua oratione figuras et phantasmata debere excludere . . **17,** 238, 256.
Conatus fuit animas internas segregare ab oratione vocali et eas constituere in oratione in qua nec verba orationis dominicae proferre possent . . . . . **18,** 165.

(71) In ed. 1730 legitur: « *a 56 usque ad 61* ».
(72) In ed. 1730 legitur: « *ibid. a 1 usque ad 12* ».

MIRACULUM

Eo interveniente, dari queit perfectum iudicium in somno naturali . **18,** 97.
Revelationi dubiae credendum non est contra obligationem certam, nisi miraculo confirmetur . . . . . **18,** 168.

MISERICORDIA

Esse maiorem omnium virtutum secundum se et in primo habente, non vero in secundo, asserit D. Thomas . . . . **16,** 170 seq.
Non est perfectio substantialis . . . . . **16,** 174.

MORS

Extasis et raptus dicuntur animae mors . . . . . **18,** 122 (73).

MOYSES

Ipsius ieiunium fuit miraculosum . . . . . **17,** 25, 45 (74).
Eliae et Moysis ieiunium fuerunt omnino similia . . . . **17,** 46.
Magis supernaturale videtur Eliae ieiunium quam Moysis . . . **17,** 50 seq. (75).
Moyses in sua contemplatione faciali abstractus fuit ab operationibus vegetativis . . . . . **17,** 53.
Eliae ieiunium plus temporis duravit quam Moysis . . . . **17,** 54 seq.
In spiritu prophetiae fuit P. N. Elia illustrior; non vero in aliis . **17,** 56 (76).

N

NATURA DIVINA

Sanctificat humanitatem Christi Domini . . . . . **19,** 72.
Non est radix physica proprietatum, virtutum et operationum Christi Domini, sed solum radix moralis . . . . . **19,** 72.
Natura divina uniri queit intellectui creato per modum speciei expressae . . . . . **19,** 74.
Ut unita menti contemplantis est forma sine qua implicat facialis contemplatio . . . . . **19,** 78.
Natura divina nequit intellectui creato uniri sine lumine gloriae . **19,** 78.

NATURA HUMANA

In phantasmate et specie repraesentatur natura, sed non eodem modo . . . . . **17,** 261.
Natura humana assumpta a Verbo est forma totalis, cuius non est informare . . . . . **19,** 68.

NECESSARIUM

Quod actus sit necessarius, potest ex multiplici capite provenire . **18,** 50 seq.

(73) In ed. 1730 legitur: « *123* ».
(74) In ed. 1730 legitur: « *44* ».
(75) In ed. 1730 deest : « *seq.* ».
(76) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».

O

OBEDIENTIA

Obedientia large sumpta non est virtus specialis; stricte vero sumpta est propriissime virtus . . . . . **16,** 93.
Obedientia proprie sumpta dividitur in eam quae ex voto est et eam quae ex voto non est . . . . . **19,** 94.
Quae est ex voto, est de consilio; quae vero non, de praecepto . **19,** 94.
Obedientia est sufficiens, perfecta et indiscreta . . . . . **16,** 95.
Obedientia indiscreta est vitium . . . . . **16,** 95.
In quo differant obedientia sufficiens religiosorum et saecularium, proponitur . . . . . **16,** 95.
D. Thomas assignat quatuor conditiones verae obedientiae, et quae sint . . . . . **16,** 96.
Gradus religiosae obedientiae sunt octo, et qui sint . . . . **16,** 97.
Per hos gradus ad felicissimum culmen perfectionis ascendimus . **16,** 97.
Obedientia religiosa est perfectio, et quomodo . . . . . **16,** 99, 124.
Nemo ad perfectionem veniet, nisi propriam voluntatem per obedientiam Deo sacrificet . . . . . **16,** 100.
Obedientia non est necessaria simpliciter ad perfectionem, sed ad melius esse . . . . . **16,** 101.
Aufert proprii corporis sollicitudinem . . . . . **16,** 102.
Per obedientiam offert homo Deo holocaustum sui . . . . **16,** 103.
Obedientia non est perfectio essentialis . . . . . **16,** 104.
Est consilium . . . . . **16,** 105.
Obedientia potest intimari signate et exercite, et hoc explicatur **16,** 110.
Fuit intimata adolescenti a Christo Domino in illis verbis: « *Veni et sequere me* » . . . . . **16,** 110.
Ex quo Pontifex religiosum eximat ab obedientia sui praelati, eum ab obedientiae voto non eximit . . . . . **16,** 113.
Religiosi obedientiam promittunt suo Generali, quatenus subditur Papae . . . . . **16,** 114.
Nonnisi sublato esse religiosi, potest Pontifex auferre ab eo obedientiam . . . . . **16,** 115.
Obedientia est innegabile virtutis signum . . . . . **16,** 119.
Obedientiae votum includit paupertatem et continentiam . . . **16,** 120.
Quomodo cum hoc stat quod tria vota in religione mittantur . . **16,** 120.
Obedientia quasi formalizat et valorat paupertatem et continentiam . . . . . **16,** 121.
Constituit statum perfectum . . . . . **16,** 122.
Non est virtus omnium maxima . . . . . **16,** 127.
Propter obedientiam potest religiosus praetermittere opus praeceptum dispensabile . . . . . **16,** 128.
Obedientia exceditur absolute a virtute religionis . . . . **16,** 130.
Potest praelatus dispensare cum subdito, ut orationi non intersit; minime vero ut obedientiam praetermittat . . . **16,** 129.
Obedientia pertinet ad virtutem Religionis . . . . . **16,** 129.
Dicitur *mater omnium virtutum* . . . . . **16,** 132.
Etiam actus virtutum theologalium ei aliquomodo subsunt . . . **16,** 132.
Est maximum discrimen inter obedientiam et caritatem . . . **16,** 132.
Obedientia est totalis conformitas cum Deo non per modum amici, sed subditi . . . . . **16,** 135.
Propositum faciendi semper quod perfectius est, pertinet ad obedientiam . . . . . **16,** 144 seq.
Ad obedientiam omnia consilia reducuntur . . . . . **16,** 148.

OBIECTUM

Obiectum actus primarii est idem cum obiecto habitus; non vero obiectum actus secundarii . . . . . **16,** 193.
Caritas relate ad obiectum primarium est amicitia; relate vero ad secundaria hoc non exposcit, sed patitur . . . . **16,** 198.
Triplici affectu tendit caritas in obiectum . . . . . **16,** 286.
Habitus est causa principalis operationis quoad tendentiam in obiectum; non vero quoad actualitatem . . . . . **16,** 362.
Sensus externi immutantur ab obiectis ut suas operationes eliciant . . . . . **17,** 59.
Intellectus habet duplex obiectum, et quod sit . . . . . **17,** 83.
Obiectum superius positum in definitione raptus quid significet . **17,** 83 seq.
Superioritas obiecti supra intellectum potest esse dignitatis et inattingibilitatis . . . . . **17,** 82.
Quantum habet obiectum de intelligibilitate formali, tantum intelligibilius est; non autem de intelligibilitate materiali . **17,** 212.
Obiectum proportionatum intellectus separati est ipsa anima et aliae, non vero angelus . . . . . **17,** 212, 395.
Obiecta quae non sunt propria intellectus secundum se, nec ipsum, nec actus eius specificant . . . . . **17,** 213 (77).
Obiectum extensivum intellectus est omne ens; prout viatoris autem est quidditas materialis . . . . . **17,** 214.
Potentia nequit egredi limites obiecti extensivi ipsius secundum se, nec miraculose; bene vero limites obiecti extensivi pro aliquo statu . . . . . **17,** 216.
Obiectum extensivum simpliciter intellectus eum specificat; non autem extensivum pro aliquo statu . . . . . **17,** 217.
Obiectum contemplationis intuitivae excedit phantasmata in esse entis et obiecti; obiectum vero contemplationis obscurae in esse entis praecise . . . . . **17,** 326.
Nunquam potest sensualitas attingere immediate obiectum quod materiale non sit . . . . . **17,** 419.
Necessitas in actu visionis provenit ex meritis obiecti . . . **18,** 51.
Nullum obiectum necessitat, nisi ex perfectissima ipsius cognitione vel ex imperfectione cognitionis . . . . . **18,** 102.
Actus habet speciem ab obiecto ut a forma extrinseca . . . **19,** 46.
Actus, ut est tendentia ad obiectum, non specificatur a potentia et habitu, bene vero in esse rei . . . . . **19,** 47-48.
Implicat voluntatem spontanee trahi ad obiectum per impulsum a seipsa non productum . . . . . **19,** 73.
Obiectum voluntatis est bonum intellectum . . . . . **19,** 134 seq.
Quin intellectus magis intelligat, queit voluntas magis amare ex parte voluntatis; non vero ex parte obiecti . . . . **19,** 160.
Intellectio obiecti inferioris perfectior est volitione obiecti superioris, et quomodo . . . . . **19,** 165 (78).

OMNIPOTENTIA

Implicat quod sola assistentia extrinseca omnipotentiae possit intellectus noster in exercitio theologiae mysticae contemplari . . . . . **19,** 78 seq.
Haec extrinseca assistentia omnipotentiae non sufficit ad eliciendum actum supernaturalem voluntarium et meritorium . . **19,** 82.

(77) In ed. 1730 legitur: « *ibid.* ».
(78) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».

Si per istam extrinsecam assistentiam omnipotentiae posset facere causa secunda quae prius non valebat, sequerentur plura inconvenientia, et quae . . . . . **19,** 84-85.

OPERATIO

Inter hominis operationes aliae dependent a corpore tanquam ab instrumento et obiecto simul, aliaeque tanquam ab obiecto tantum . . . . . **17,** 336, 392.
Sensualitatis operatio impedit voluntatis operationem, et quomodo . . . . . **17,** 408, 411.
Prius intelligitur causae efficientis operatio quam materiae concursus . . . . . **18,** 22.
Operatio ex parte modi significandi significat actionem; ex parte vero rei significatae actionem et passionem . . . . . **18,** 25.
Operatio, ut actio, est actus potentiae activae; ut passio autem, potentiae passivae . . . . . **18,** 25.
Quae operatio requiratur ad libertatem . . . . . **18,** 25.
Intellectus in suis operationibus procedit duplici modo . . . **19,** 21.
Quare Verbum divinum in humanitate assumpta non habet operationes increatas, aperitur . . . . . **19,** 44.
Operatio pertinet ad virtutem se tenentem ex parte potentiae et non ad aliam . . . . . **19,** 45.
Motus cordis non est operatio vitalis, sed proprietas . . . . **19,** 124.
Prima operatio angeli fuit a Deo ut movente; ab angelo vero ut eliciente . . . . . **19,** 126.
Si ista prima angeli operatio foret peccaminosa, Deo tribueretur . **19,** 126.
Vide verbo *Actio* et *Actus*.

ORATIO MENTALIS

Est desiderii interpres . . . . . **15,** 18.
Praelatus cum subdito dispensare potest ut orationi non intersit, minime vero ut eam praetermittat . . . . . **16,** 129.
Orationi mentali aliquando adiunguntur voces velut excitativum et velut effectus . . . . . **17,** 415.
Puritati orationis mentalis obest duplex evagatio mentis . . . **18,** 174.

ORATIO VOCALIS

In recitanda oratione dominica S. Franciscus totam noctem insumebat . . . . . **18,** 152.
Ad orationem vocalem attentio est triplex, et quae . . . . **18,** 154.
Pro principio orationis requiritur actualis; pro continuatione autem sufficit virtualis . . . . . **18,** 154.
Accedens ad orationem vocalem obligatoriam, si voluntarie suspenditur ita ut verba non proferat, peccat et malo spiritu ducitur . . . . . **18,** 156.
Contemplatio quae frequenter a sensibus alienat contemplantem ita ut verba non proferat cum debet vocaliter orare, suspecta est . . . . . **18,** 157 seq.
Daemon potest esse causa rapiens animam tempore orationis vocalis . . . . . **18,** 165.
Quare animam daemon ab oratione vocali avertere curat et ad mentalem invitat . . . . . **18,** 165.

Hoc idem conatus est Molinos . . . . . 18, 165.
Oratio vocalis sine mentali virtuosa non est . . . . . 18, 171 (79).
Quando tempore orationis vocalis obligatoriae supervenit extasis qui certe est a Deo, adhuc permanet obligatio recitandi postea solvenda . . . . . 18, 172.
Ut quid oratio vocalis est instituta . . . . . 18, 173.

P

PALANCO

Vindicantur nostri Salmanticenses contra Illustr. Palanco . . . 17, 289 seq.
Impugnatur quoad modum explicandi unionem hypostaticam . . 19, 64 seq.

D. PAULUS

In hac vita fuit perfectus . . . . . 15, 51.
Verbo et exemplo docuit nullam sensationem sensuum externorum exerceri in contemplatione extatica . . . . . 17, 70.
In suo raptu mansit viator habitu, non actu . . . . . 17, 245.
In eoque non meruit et non fuit liber, sed tempus non perdidit, et quomodo . . . . . 17, 245; 18, 105.
Abscisso capite, loquebatur ut motus a virtute supernaturali . . 19, 110.

PAUPER

Virtuosus est melius dispositus ad perfectionem quam dives misericors, et cur . . . . . 16, 13.
Vide verbo sequenti.

PAUPERTAS

Dividitur in paupertatem ex necessitate et voluntariam . . . 16, 1.
Paupertas voluntaria est et ex motivo naturali, et supernaturali . 16, 2.
Supernaturalis etiam est duplex . . . . . 16, 3.
In paupertate evangelica consistit per se perfectio, et cur . . 16, 5.
Paupertas reddit animum quietum ad Deo vacandum . . . 16, 6.
Frenat cupiditatem divitiarum . . . . . 16, 6.
Prout est virtus, non differt a liberalitate . . . . . 16, 9.
Dispositive est radix omnium bonorum . . . . . 16, 10.
Prout est perfectio, excludit appetitum inordinatum, periculum et divitias . . . . . 16, 12.
Potest paupertas esse mala et virtuosa . . . . . 16, 13.
Recensentur septem motiva ob quae paupertas Christo Domino placuit . . . . . 16, 14.
Maior paupertas intra lineam virtutis est maior perfectio; non autem absolute . . . . . 16, 15.
Duplex est paupertatis medium . . . . . 16, 16.
Episcopi votum paupertatis non habent . . . . . 16, 19.
Paupertas evangelica, prout dicit abdicationem divitiarum et omnem negationem cuiuscumque rei creatae, non est essentialiter perfectio, et cur . . . . . 16, 23 seq.
Per paupertatem evangelicam celebratur inter Deum et homines contractus emptionis et venditionis . . . . . 16, 23.

(79) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».

Datur perfectio essentialis in homine sine paupertate, et in quo sensu . . . . . **16,** 29-30.
Non datur paupertas sine castitate . . . . . **16,** 51.
Castitas est paupertate perfectior . . . . . **16,** 51.
Castitas et paupertas non est innegabile virtutis signum . . . **16,** 119.
Obedientiae votum includit paupertatem . . . . . **16,** 120.
Paupertas valoratur et formalizatur ab obedientia . . . . **16,** 121.
Paupertas et continentia nullum statum perfectionis constituunt . **16,** 122.

PECCATUM ET PECCARE

Peccatum est diligere Deum propter Deum taliter quod habere Deum vel eo frui sit finis in quo diligens quiescit et ultimo concupiscit . . . . . **16,** 236.
Quantumcumque sit exigua gratia, compati cum peccato non valet . . . . . **16,** 276.
Praeceptum non implere quoad modum non est peccatum, nisi debeat impleri pro tempore determinato . . . . . **16,** 284.
Coniungibilitas beatitudinis naturalis non pugnat cum peccato ex suo conceptu, et quomodo . . . . . **16,** 329.
Peccatum actuale est maius malum quam habituale . . . . **16,** 362.

PECCATUM MORTALE

Caritas perfecta maxime recedit a peccato mortali, non vero similiter a veniali . . . . . **16,** 305.

PECCATUM ORIGINALE

Cur dicitur radix omnium malorum . . . . . **16,** 11.
Aristoteles posuit beatitudinem naturalem coniungibilem cum peccato originali, non vero cum personali . . . . . **16,** 333.

PECCATUM VENIALE

Venialia provenientia ab habitu voluntario et imperfectiones levissimae ab eodem habitu ortum habentes opponuntur caritati perfectae; non vero quae a N. P. D. Ioanne a Cruce vocantur *naturales* . . . . . **15, 44; 16,** 315.
Caritas perfecta imperfecta redditur per habitum committendi venialia . . . . . **16,** 315.
Venialia maculam in anima causant *secundum quid* . . . . **16,** 318.

PELAGIUS

Error Pelagii circa adimpletionem praeceptorum proponitur . . **16,** 153.

PERFECTIO

Perfectio creaturae a quo principio petenda est . . . . **15,** 2.
Creatura rationalis est capax habendi perfectionem supernaturalem . . . . . **15,** 5 seq.
Perfectio aequalitatis cum Deo non est homini possibilis; bene autem perfectio imitationis . . . . . **15,** 31.
Perfectio quintupliciter considerari potest . . . . . **15,** 32.
Mandatorum observatio sufficit ad sufficientiae perfectionem;

ad perfectionem vero simpliciter requiritur observatio consiliorum . . . . . 15, 32.
Perfectio hominis in quo consistit . . . . . 15, 34 seq.
Homini viatori possibilis est perfectio . . . . . 15, 41 seq.
Perfectio caritatis est triplex, et quae sit . . . . . 15, 43.
Inter perfectiones viatorum datur maxima latitudo . . . . 15, 47.
Perfectio datur de facto in aliquibus viatoribus . . . . . 15, 51.
Praelatorum status est perfectionis habitae; religiosorum autem habendae . . . . . 15, 53.
S. Franciscus Salesius assignat quatuor perfectionis gradus, et qui sint . . . . . 15, 57.
Tria impediunt perfectionem patriae et duo perfectionem viae . . 15, 70.
In paupertate evangelica consistit per se perfectio . . . . 16, 5.
Maior paupertas intra lineam virtutis est maior perfectio, non vero maior absolute . . . . . 16, 15.
Perfectio essentialis est vitae christianae finis . . . . . 16, 23, 30, 136 (80).
Perfectio haec in quo stat . . . . . 16, 26 seq.
Datur perfectio haec sine paupertate . . . . . 16, 29-30.
Perfectio est hominis beatitudo . . . . . 16, 31 (81), 36.
Quomodo divitiae perfectionem impediunt . . . . . 16, 42 seq.
Perfectio in esse perfecto et viali est separabilis ab actuali renuntiatione divitiarum et inseparabilis ab animo renuntiandi . . . . . 16, 47.
In continentia consistit christianae vitae perfectio . . . . 16, 48.
Quare castitas est necessaria ad perfectionem . . . . . 16, 58.
Quare nunc opponitur perfectioni usus matrimonii, et in statu iustitiae originalis non opponeretur . . . . . 16, 58.
Castitas non est perfectio essentialis . . . . . 16, 74.
Omnes gradus seu classes sanctorum conveniunt in perfectione substantiali; differunt tamen in modo, et hoc dupliciter . . 16, 82.
Obedientia religiosa est perfectio . . . . . 16, 99.
Nemo in perfectione erit, quin sacrificium voluntatis per obedientiam Deo offerat . . . . . 16, 100.
Obedientia non est ad perfectionem simpliciter, sed ad melius esse . . . . . 16, 101.
Tria generalia consilia diversimode ad perfectionem concurrunt . 16, 119.
Perfectio substantialis in nullo consiliorum consistit . . . . 16, 136.
In praeceptorum decalogi observantia non stat perfectio . . . 16, 151.
In caritate stat formaliter et substantialiter perfectio vitae christianae . . . . . 16, 161 seq.
Perfectionis substantialis proprietates sex numerantur . . . 16, 165.
Timor non est perfectio substantialis . . . . . 16, 166.
Perfectio substantialis stat in caritate ut est dilectio Dei . . 16, 177 seq.
Etiam et in caritate ut est amor proximi . . . . . 16, 182 seq.
Perfectio essentialis principaliter est in dilectione Dei, et minus principaliter in dilectione proximi . . . . . 16, 199, seq.
Operis perfectio non ex difficultate est maior, sed ex bono . . 16, 220.
In caritate, ut est amicitiae amor, stat perfectio substantialis . 16, 224 seq. (82).
Etiam est in amore concupiscentiae . . . . . 16, 250.
Etiamque in amore affectivo et effectivo . . . . . 16, 264.
Principalius vero in affectivo . . . . . 16, 265.
Contemplatio divina est perfectio substantialis . . . . . 16, 322 seq.

(80) In ed. 1730 desunt: « *30, 136* ».
(81) In ed. 1730 legitur: « *30* ».
(82) In ed. 1730 legitur: « *223 et seq.* ».

Perfectio moralis in amore sita est; physica vero in contemplatione . . . . . **16,** 342.
Perfectio moralis fundat merita et ius ad perfectionem consummatam . . . . . **16,** 342.
Explicatur hoc aptissimo exemplo . . . . . **16,** 343.
Perfectio consummata est una et simplex; non vero inchoata . . **16,** 344.
Contemplatio potius est perfectio quam dilectio . . . . **16,** 357-359 (83).
Perfectio ponitur in eo quod ex genere perfectius est; non vero in eo quod ex specie . . . . . **16,** 359.
Perfectio per modum meriti nequit in habitu consistere, sed in operatione . . . . . **16,** 361.
Nec perfectio inchoata in habitu consistit . . . . . **16,** 361.
Perfectio substantialis inchoata non est actus doni intellectus . **16,** 364.
Est vero actus fidei illustratae donis . . . . . **16,** 364.
Si fides non staret, non daretur perfectio inchoata . . . . **16,** 365.
Et est perfectio gratiae et gloriae, et asceta pro utraque suspirat . **17,** 86.
Ad perfectionem necessariae non sunt alienationes et extases . . **17,** 100.
Perfectio per merita est mensuranda . . . . . **18,** 93.
Perfectio nostra consistit in unione cum Deo perfectiori non absolute, sed nobis . . . . . **19,** 181.

PERFECTUS

Datur contemplatio sublimissima sine qua status perfectorum salvatur . . . . . **17,** 92.
Contemplatio propria perfectorum alienationem a sensibus non causat . . . . . **17,** 92.
In contemplatione intuitiva alienatio non provenit ab imperfectione perfectorum, sed ex statu exsilii; bene vero in aliis contemplationibus . . . . . **17,** 94-95.
In perfectis dantur aliae alienationes eorum propriae, et quae sint . . . . . **17,** 96.
Cur in perfectis, manentibus raptibus quoad substantiam, cessant alienationes, docet Alma M. N. Theresia . . . . **17,** 118.

D. PETRUS

Quomodo plus Ioanne Deum diligebat . . . . . **16,** 167.
In Thabor extasim non est passus . . . . . **17,** 111.
In visione lintei fuit deceptus, et quomodo . . . . . **18,** 80.
In eo raptu fuit liber . . . . . **18,** 80.
In illa visione lintei quadrupedibus pleni non habuit perfectum iudicium in esse cognitionis; bene vero in esse libertatis . . **18,** 110.
Ipsius deceptio ortum duxit ex phantasmatum puritate . . . **18,** 113-114.

PHANTASIA

Est inter sensus internos secundus; dupliciter sumitur; et quid significet . . . . . **17,** 174.
Nomen phantasiae convenit propriissime imaginativae, aestimativae et memoriae . . . . . **17,** 175.
Phantasiae definitio traditur . . . . . **17,** 176.
Alia definitio ipsius particulariter acceptae, et cur *arca* et *thesaurus* nominatur . . . . . **17,** 178-179.

(83) In ed. 1730 deest: « *359* ».

Inter omnes sensus praecipue ei convenit formatio imaginum . . **17,** 179.
In animalibus imperfectis nec locum, nec actum determinatum habet; bene autem in perfectis . . . . . **17,** 180.
Explicatur definitio phantasiae . . . . . **17,** 190.
A sensu secundum actum in definitione positum intelligitur de communi . . . . . **17,** 190.
Sensus communis cognoscit absentia imperfecte non ex sibi propriis, sed ex participatione a phantasia . . . . **17,** 192.
Quod intellectus debeat accipere phantasmata ad intelligendum non est idem ac egere phantasia actu phantasiante . . **17,** 201.
Phantasmata et phantasia diversimode pro contemplatione concurrunt; elucidaturque hoc exemplo . . . . . **17,** 202.
Contemplatio acquisita quoad acceptionem ad phantasiam spectat; quoad iudicium vero, ad intellectum . . . . **17,** 203, 321.
In contemplatione extatica acquisita ligatur phantasia quoad modum, non vero quoad substantiam . . . . . **17,** 225.
Alma Doctrix Theresia hoc a Deo petebat . . . . . **17,** 226.
An contemplatio phantasiam liget vel non, a quo est regulandum **17,** 230.
Nulla est contemplatio viae quae necessario non exigat cooperationem phantasiae . . . . . **17,** 373 seq.
Idem est penitus contemplationem phantasmatibus indigere ac phantasia . . . . . **17,** 379.
Concursus phantasiae ad contemplationem requiritur ex triplici capite; et ex quo praesertim . . . . . **17,** 396.

PHANTÁSMA

Nisi per conversionem ad phantasmata non intelligit intellectus humanus . . . . . **17,** 139.
Ligatio sensuum in contemplatione faciali viae non provenit ex quo phantasmata requirat; et ex quo . . . . . **17,** 169.
Quid sit phantasmata speculari, proponitur . . . . **17,** 200.
Quod intellectus debeat accipere phantasmata ad intelligendum non est idem ac egere phantasia actu phantasiante . . **17,** 201.
Phantasia et phantasmata diversimode ad contemplationem concurrunt . . . . . **17,** 202.
Contemplatio acquisita naturalis aut supernaturalis, licet sit vehemens, nequit dari sine conversione ad phantasmata . **17,** 209 seq.
Sine phantasmatibus nequit intellectus modo exire in contemplationem, etiam si sit in actu primo constitutus per speciem quam prius accepit retinetque . . . . . **17,** 220.
Contemplatio extatica acquisita quae per negationem procedit, sive naturalis, sive supernaturalis, nequit dari in viatore sine phantasmatibus . . . . . **17,** 227 seq.
Intellectus in via dupliciter phantasmata speculatur . . . **17,** 236.
Molinos putride erravit asserens accedentem ad Deum orando figuras et phantasmata debere excludere . . . . **17,** 238, 256.
Inter omnia alia et phantasmata Christi Domini in ordine ad contemplationem quod sit discrimen? . . . . . **17,** 240.
Sine phantasmatibus contemplari transcendit viatoris statum . **17,** 244.
Quod intellectus humanus indigeat phantasmatibus, est ex defectu naturali ipsius ad naturam immediate subsecuto . **17,** 248, 252.
Christus intelligens scientia beata uti non potuit phantasmatibus; liberum ei fuit eis uti intelligens scientia indita; scientia vero acquisita necessario eis usus fuit . . . . **17,** 249.
Scientia infusa Christi Domini fuit independens a phantasmatibus independentia necessitatis, non vero arbitrii . . . . **17,** 250.

Scientia beata est utraque independentia independens . . . **17,** 250.
D. Augustinus neutiquam docet contemplationem infusam haberi sine phantasmatibus, et quid doceat . . . . **17,** 255 seq.
Intellectus nequit absolute intelligere sine specie; sine phantasmatibus vero queit in aliquo statu . . . . . **17,** 260.
In specie et phantasmate repraesentatur natura, sed non eodem modo . . . . . **17,** 261.
Alma Doctrix Theresia docet quod in contemplatione infusa datur conversio ad phantasmata . . . . . **17,** 262.
Idem docet D. Ioannes a Cruce . . . . . **17,** 264.
Contemplatio a scientia infusa ortum ducens in via non est sine phantasmatibus . . . . . **17,** 278.
Haec vero contemplatio solum phantasmatibus indiget ex statu viae . . . . . **17,** 280.
Sunt phantasmata speciali modo habita et communiter habita; prima secerni debent a contemplante in caligine divina; secunda vero nec deserere debet, nec valet . . . **17,** 284.
Fides ex se nec petit phantasmatum concursum, nec excludit . **17,** 290.
Contemplatio religiosa, sive naturalis, sive supernaturalis, sive affirmativa vel negativa, acquisita vel infusa, si iuxta conditionem viae sit, nequit dari sine phantasmatibus . . . **17,** 306 seq.
Iuxta D. Thomae doctrinam hoc est impossibile naturale, non vero logicum . . . . . **17,** 308.
Obiectum contemplationis intuitivae excedit phantasmata in esse entis et obiecti . . . . . **17,** 326.
Ex duplici capite requiruntur phantasmata ad contemplationem viae . . . . . **17,** 327.
Aristoteles docuit hominem sine phantasmatibus contemplari non posse . . . . . **17,** 328.
Impossibilis est, secundum D. Dionysium, contemplatio hominis viatoris sine phantasmatibus . . . . . **17,** 339 seq.
Adae contemplatio in statu iustitiae originalis non fuit sine phantasmatibus . . . . . **17,** 354 seq., 363.
Homo in statu naturae purae aut integrae intelligeret cum conversione ad phantasmata . . . . . **17,** 360.
Idem est penitus contemplationem indigere phantasmatibus ac phantasia actu phantasiante . . . . . **17,** 379.
Sensualitas nata est moveri a phantasmatibus, et quomodo . . **17,** 412.
Deceptio D. Petri in visione lintei quadrupedibus pleni fuit ex phantasmatum puritate . . . . . **18,** 113-114.
A quo provenit quod in somno phantasmata non appareant vel appareant distorta, aut magis minusve ordinata . . . **18,** 113-114.

SUMMUS PONTIFEX

Est praelatus religiosi solitarii . . . . . **16,** 112.
Praelati religionum subditi sunt Pontifici, qui est summus omnium Praelatus . . . . . **16,** 112.
Ex quo Pontifex religiosum ab obedientia sui praelati eximat, votum obedientiae non dispensat . . . . . **16,** 113.
Religiosi obedientiam promittunt suis praelatis quatenus subduntur Pontifici . . . . . **16,** 114.
Nequit, nisi sublato esse religiosi, obedientiae votum a religioso auferre . . . . . **16,** 115.
Pontifex nequit seipsum in omnibus alteri subdere, sed praecise in aliquibus et secundum quid . . . . . **16,** 115.

POTENTIA

Debilitatio nutritivae non provenit a contemplatione, sed a potentia sensitiva . . . . . **17,** 16.
Potentia digestiva et expulsiva in contemplatione vehementi non ligantur . . . . . **17,** 18.
Christus Dominus permittebat omnibus suis potentiis suum munus obire . . . . . **17,** 143.
Potentia nequit egredi limites obiecti extensive secundum se, etiam miraculose; bene vero limites obiecti extensivi pro aliquo statu . . . . . **17,** 216.
Liberum arbitrium est potentia operativa . . . . . **18,** 3.
Operatio, ut actio, est proprius actus potentiae activae; ut passio autem, passivae . . . . . **18,** 25.
Operatio requisita ad libertatem est quae correspondet potentiae activae . . . . . **18,** 25.
Operatio pertinet ad virtutem se tenentem ex parte potentiae, non vero ex parte obiecti . . . . . **19,** 45.
Actus, non ut est tendentia ad obiectum, sed in esse rei specificatur a potentia et habitu . . . . . **19,** 47-48.
Habitus supernaturalis dat potentiae esse simpliciter . . . . **19,** 58.

POTENTIA OBEDIENTIALIS

Convenit animae independenter ab omni principio elevante . . **19,** 16.
Talis potentia convenit animae ut creatura est . . . . . **19,** 16.
Non datur in nobis haec potentia ut nostra contemplatio sit increata . . . . . **19,** 70.
Licet intellectus eliciat contemplationem intuitivam secundum potentiam obedientialem, ligat in via potentiam naturalem ut ad alia advertere nequeat . . . . . **17,** 157.

PRAECEPTUM

Perfectio hominis non consistit in adimpletione imperfecta praeceptorum, sed in perfecta . . . . . **15,** 34 seq.
Consilia non sunt necessaria simpliciter ad observationem praeceptorum, sed solum ad melius esse . . . . . **15,** 35.
Finis praecepti non cadit per se sub praecepto; bene autem ex consequenti . . . . . **15,** 39.
Praeceptum caritatis implet viator, si omnes proximos diligit in universali vel singulos habitualiter . . . . . **15,** 59.
Quae sit caritas praecepti et consilii, ostenditur . . . . **15,** 62.
Actus praecepti fieri potest sine virtute . . . . . **16** (84), 152.
Modus virtutis sub praecepto non cadit . . . . . **16,** 152.
Sine gratia observari non possunt praecepta legis; bene vero praecepta decalogi divisive et per breve tempus . . . **16,** 153.
Error Pelagii circa hoc proponitur . . . . . **16,** 153.
Modus caritatis cadit sub praecepto . . . . . **16,** 154, 282.
Observantia praeceptorum est instrumentalis perfectio . . . **16,** 158.
Datur praeceptum de dilectione sui (85) a natura impositum . **16,** 198.
Praeceptum impletur quoad substantiam per appositionem rei praeceptae; quoad modum vero non impletur sine gratia . **16,** 283.
Quomodo praeceptum caritatis violatur in Deum, in proximum et in seipsos . . . . . **16,** 285.

(84) In ed. 1730 legitur: « *17* ».
(85) In ed. 1730 legitur: « *Dei* » pro « *sui* ».

PRAEDESTINATUS

Caritate carens plus diligitur a Deo quam reprobus cum illa; et in quo sensu . . . . . **16,** 167.

PRAELATUS

Praelati supremi religionum subditi sunt Pontificis . . . . **16,** 112.
Pontifex est praelatus religiosi solitarii . . . . . **16,** 112.
In quibus cum subdito queit praelatus dispensare, ostenditur . . **16,** 128.
Praelatus potest subdito dispensare ut orationi non intersit, non autem ut eam praetermittat . . . . . **16,** 129.
N. V. Fr. Dominico Ruzola (86) in raptu Deus praecipiebat ut ad sensus rediret et ei obediret in suo praelato . . . . **18,** 169.

PRAEMIUM

Maius praemium a maiori caritate provenit . . . . . **16,** 92.

PRINCIPIUM

Facultas vitalis, ut operetur, requirit indispensabiliter coniunctionem cum suo principio . . . . . **17,** 120-121.
Ut anima mysticam theologiam exerceat, requirit tanquam principium formale elicitivum aliquod donum infusum . . . **19,** 16.
Implicat quod exercitium theologiae mysticae procedere possit a Spiritu Sancto tanquam a principio activo . . . . **19,** 37 seq.
Actus pertinet ad illam lineam ad quam principium illius proximum pertinet . . . . . **19,** 41.
Principium theologiae mysticae actualis non datur per modum habitus, sed per modum auxilii transeuntis . . . . . **19,** 212.

PROFICIENS

Non est privative proprium proficientium alienationes pati . . **17,** 96.

PROPHETA

Donum propheticum quoad acceptionem non subiicitur prophetae . **18,** 7, 123.

PROPHETIA

Excellentior quae sit . . . . . **17,** 316.
Nunquam est sine phantasmatum ministerio, licet multoties sit absque imaginaria visione . . . . . **17,** 318.
Error Montani erga prophetiam ostenditur . . . . . **18,** 8, 123.

PROPOSITIO

Propositio haec: *Intellectus hominis viatoris non potest intelligere sine conversione ad phantasmata,* et haec: *Intellectus hominis viatoris non potest intelligere sine phantasmatibus ex studio fabricatis* toto caelo distant . . . . . **17,** 257.
Ex his duabus: *Non datur contemplatio viae sine phantasmatibus secundum imaginariam visionem* et *Non datur contem-*

(86) i. e. Ven. Dominicus a Iesu Maria, Carm. Disc. (1559-1630).

platio viae sine phantasmatibus prima est falsa et vera secunda . . . . . **17**, 318.

PROPOSITUM

Propositum faciendi semper quod perfectius est, est propositum obediendi perfecte; sed non est perfectio substantialis . . **16**, 143-145.
Dupliciter queit observari, et quomodo . . . . . **16**, 143 (87).
In tali proposito adest obligatio aliqua ex honestate adimplenda . **16**, 145 (88).

PROXIMUS

Vide verbo *Caritas* et *Dilectio*

Q

QUALITAS

Primae qualitates coadiuvant virtutibus vegetabilibus . . . **17**, 59.
Tactus immutatur per primas et per secundas . . . . . **17**, 59.
In quo differt ab anima in actuando . . . . . **17**, 269.

R

RAPTUS

Definitur a D. Augustino . . . . . **17**, 71.
Etiamque a D. Thoma . . . . . **17**, 81; **18**, 1.
Daemon potest causare raptum . . . . . **17**, 74.
Quid significet *obiectum superius* in definitione raptus, ostenditur . . . . . **17**, 82.
Ut detur raptus, debet anima ferri modo sibi non naturali . . **17**, 84.
Etiam requiritur ut lux adeo activa sit, quod animam absorbeat . **17**, 85.
Per violentiam distinguitur ab extasi . . . . . **17**, 85.
In viris perfectis sunt raptus rariores quam in imperfectis . . **17**, 91, 115.
In raptu datur alienatio a sensibus et vis eam causans . . . **17**, 110.
Raptus procedentes ab imperfectione, cum obtinetur perfectio, cessant . . . . . **17**, 115.
Hoc edocet Alma Doctrix Theresia . . . . . **17**, 115.
Raptus quorum causa est nobilitas obiecti, non cessare cum obtinetur perfectio, etiam docet eadem Alma Doctrix . . . **17**, 115.
In raptu vis illuminans et inflammans est ei substantialis; alienatio vero a sensibus quid accidentale . . . . . **17**, 116 (89).
In somno incipit alienatio a sensibus; in raptu autem ab intellectu . . . . . **18**, 2.
In somno corporali ligantur termini *a quo* et *ad quem;* in raptu vero solum terminus *ad quem* . . . . . **18**, 2.
Terminus alienationis in somno est principium alienationis in raptu . . . . . **18**, 2.
In quo stat paritas inter somnum et raptum . . . . . **18**, 2.
Raptus necessarii non sunt ad vitam spiritualem . . . . **18**, 2.
Alienatio causata a contemplatione dicitur proprie raptus . . . **18**, 2.

(87) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».
(88) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».
(89) In ed. 1730 legitur: « *118* ».

Mens cum ad raptum assumitur, non agit, sed patitur . . . 18, 3.
Raptus et extasis pro eodem accipiuntur in Scripturis . . . 18, 4.
Idem asserit Alma nostra Doctrix . . . . . 18, 4, 9.
Singulare discrimen inter gratiam excitantem et raptum quoad eorum receptionem proponitur . . . . . 18, 8.
Contemplatio in raptu libera est . . . . . 18, 74.
Ad hanc libertatem non requiritur nova gratia . . . . 18, 73, 81.
D. Petrus in suo raptu libere contemplatus fuit . . . . 18, 80.
In omni statu vitae spiritualis raptus haberi queunt . . . . 18, 91.
In via D. Thomae raptus non adimit libertatem . . . . 18, 85 seq.
Post raptum recordantur aliqui eorum quae in raptu cognoverunt et crediderunt . . . . . 18, 103.
S. M. N. Theresia docet quod in raptu libertas conservatur . . 18, 104 seq.
D. Paulus in suo raptu non meruit, nec fuit liber, sed tempus non perdidit, et cur . . . . . 18, 105.
Alma Theresia comparat raptum auro in manu artificis, et in quo 18, 106; 19, 18 (90).
Raptus dicitur proprie *mors animae* . . . . . 18, 122.
Dicitur etiam *insania* et *ebrietas* . . . . . 18, 122.
In raptu a gratia suppletur dependentia exercita a sensibus . . 18, 132, 134.
Quae sit violentia quam rationi raptus infert, explicatur . . . 18, 135.
Qui intellectus actus in raptu ligentur . . . . . 18, 135.
Per virtutem non divinam causantur raptus libertatem auferentes . 18, 136.
Nostro V. Fr. Dominico Ruzola (91) in raptu Deus praecipiebat ut ad sensus revertens suis obediret praelatis . . . . 18, 169.
Raptus auferens a vocaliter orante attentionem suspectus, ut minus, est . . . . . 18, 170-171.
Qui raptum patitur, exercet mysticam theologiam; sed non econtra . . . . . 19, 14.
Vide plura verbo *Extasis*.

RELIGIO

Est schola perfectionis . . . . . 16, 111.
Religionum praelati subduntur Pontifici . . . . . 16, 112.

RELIGIO VIRTUS

Absolute praestat obedientiae . . . . . 16, 130.
Obedientia pertinet ad religionem . . . . . 16, 130.
Religionis finem respicit caritas ut finem effectus . . . . 16, 168.

RELIGIOSUS

Religiosi solitarii praelatus est episcopus vel Pontifex . . . 16, 112.
Religiosus propter obedientiam potest praetermittere opus praeceptum dispensabile, non vero indispensabile . . . . 16, 128.

RESTITUTUS

Restitutus presbyter alienabatur sensibus pro suo libitu ex testimonio D. Augustini . . . . . 17, 428.

---

(90) In ed. 1730 deest: « 19, 18 ».
(91) i. e. Ven. Dominicus a Iesu Maria, Carm. Disc. (1559-1630).

REVELATIO

In somno et alienationibus magis percipiuntur revelationes . . **17,** 164.
Ita non accidit in somno profundissimo, et cur . . . . . **17,** 165.
Melius fit acceptio revelationis in somno quam in vigilia; non vero iudicium illius . . . . . **17,** 167.
Vindicatur in hoc D. Thomas ab impugnationibus . . . . **17,** a 165.
Resolutio fidei ex parte motivi sistit in divina revelatione . . **17,** 304.
Revelationi dubiae non est credendum contra obligationem certam, nisi miraculo firmetur . . . . . **18,** 168.

S

SACRAMENTUM

In statu iustitiae originalis homo sacramentis non indigebat . . **17,** 364.
Si in illo statu darentur sacramenta, dependeret homo ab eis dependentia rigorosa . . . . . **17,** 368.

SALMANTICENSES

Eorum doctrina vindicatur contra Illustr. Palanco . . . . **17,** 289 seq.

SALOMON

Somnians oravit, Deo placuit et sapientiam meruit . . . . **18,** 78.
Impugnantur Abulensis et Pererius asserentes somnum Salomonis fuisse naturalem . . . . . **18,** 84.
Ante somnum sapientiam a Deo postulavit; et in hoc etiam D. Thomas vindicatur . . . . . **18,** 86.
Quae circa hoc sit D. Thomae mens, exponitur et defenditur . . **18,** 87-88.
Salomonis somnus fuit naturalis, extaticus et propheticus . . . **18,** 89.

SCIENTIA

Contemplatio appellatur *scientia amoris* . . . . . **16,** 352 (bis).
Christus intelligens scientia beata uti non potuit phantasmatibus; scientia vero indita liberum ei fuit illis uti; scientia tandem acquisita eis necessario utebatur . . . . . **17,** 249.
Usus non rectus scientiae impedit occasionaliter devotionem . . **19,** 153.
Theologia mystica dicitur *scientia amoris*. . . . . **19,** 189.

SCIENTIA INFUSA

Quando Christus Dominus scientia hac utebatur, habebat sensus expeditos ad suas sensationes . . . . . **17,** 157.
Scientia infusa Christi Domini est independens a phantasmatibus independentia necessitatis, non vero arbitrii. . . . . **17,** 250.

SENSATIO

Sensationes sensuum externorum impediunt contemplationem extaticam . . . . . **17,** 57.
Experientia teste, nullus vehementer contemplans sensationes elicit . . . . . **17,** 70.
Vide plura verbo *Sensus*.

SENSIBILE

Dividitur in proprium, commune et per accidens . . . . . 17, 62.
Calor in esse sensibili est obiectum sensus . . . . . 17, 62.

SENSUALITAS

Maius est dominium voluntatis ut liberae in sensualitatem quam dominium istius inordinate dominantis in voluntatem . . . 17, 404-405.
Voluntas extatice procedens operationem sensualitatis impedit; non vero sic non procedens . . . . . 17, 408, 411.
Sensualitas nata est moveri a phantasmatibus, et quomodo . . 17, 412.
Est excitativa voluntatis extatice non operantis; operantis vero extatice est excitativum non proportionatum . . . . 17, 414.
Sensualitas nunquam potest attingere immediate obiectum quod non sit materiale . . . . . 17, 419.
Est libera secundum quid; et ita queit peccare . . . . . 17, 419.

SENSUS

Ex quo anima elevetur ad percipiendum aliquid supra ipsius statum, patitur alienationem sensuum . . . . . 17, 90.
Contemplatio perfectorum eam alienationem non causat . . . 17, 92.
Ex quibus principiis causetur alienatio a sensibus, ostenditur . 17, 93-95.
Non est privative proprium proficientium pati alienationes sensuum . . . . . 17, 96-97.
Alma Doctrix Theresia a Deo petebat ut non pateretur alienationem sensuum, et cur . . . . . 17, 78, 97-100 (92).
Minor humilitatis actus praestat his alienationibus . . . . 17, 100.
In alienationibus a sensibus semper est periculum elationis . . 17, 100.
Haec doctrina fuse vindicatur ab impugnationibus . . . . 17, a 109.
In raptu datur alienatio a sensibus et vis eam causans . . . 17, 110.
Nulla virtus aut favor provenit ab his alienationibus . . . . 17, 110, 112.
A vi alienationem causante nequeunt privari spirituales . . . 17, 110.
Mira doctrina Almae Theresiae hoc edocentis proponitur . . . 17, 112.
Licet contemplatio infusa peti possit, alienatio a sensibus peti non valet . . . . . 17, 113.
Maius periculum elationis est in alienatione a sensibus quam in largitione eleemosynae . . . . . 17, 113.
Alma Theresia docet alienationem a sensibus accidentale quid esse raptibus . . . . . 17, 116.
Etiam rationem assignat cur in perfectis hae alienationes cessant . 17, 118.
Ut sensus in extasi operentur, non sufficit quod ab initio fuerint ab anima elevati, nec coniunctio cum ea materialis, sed requiritur formalis . . . . . 17, 120 seq.
Fusius hoc idem explicatur . . . . . 17, 123.
Divisio abstractionis a sensibus in positivam et negativam a P. Suarez posita nulla est . . . . . 17, 133.
Similiter divisio in actualem et aptitudinalem . . . . . 17, 133.
Christus Dominus essentiam divinam semper intuitive contemplans non abstrahebatur a sensibus . . . . . 17, 143.
Quando Christus Dominus utebatur scientia infusa, habebat sensus expeditos ut suas sensationes elicerent . . . . 17, 157.
Impossibilitas Deum videndi sine alienatione a sensibus convenit viatori prius quam rebellio carnis . . . . . 17, 162.

(92) In ed. 1730 legitur tantum: « *Ibi:* ».

Si Adam in statu originalis iustitiae Deum vidisset, istam alienationem pateretur . . . . . 17, 162.
Abstractio a sensibus est effectus contemplationis facialis . . . 17, 164.
Abstractio vero potest dici aliquomodo contemplationis causa . . 17, 164.
In somno et alienatione a sensibus magis percipiuntur revelationes . . . . . 17, 164.
Ex quo provenit ligatio sensuum in contemplatione faciali, ostenditur . . . . . 17, 169.
Duplex est ligatio sensuum, et quae . . . . . 17, 185.
Intellectus in contemplatione pure intellectuali non dependet in actu primo a sensibus, bene vero in actu secundo . . . 17, 271.
In acquisita autem contemplatione dependet in actu primo et secundo . . . . . 17, 272.
Sensus et appetitum ligare naturaliter convenit divinae contemplationi . . . . . 17, 420 seq.
Contemplatio philosophica vehemens sensus ligat . . . . 17, 428.
Fuit quidam presbyter nomine Restitutus, qui sensibus alienabatur pro suo libitu . . . . . 17, 428.
Alienatus sensibus in somno extatico habet iudicium rationis . . 18, 96.
Dependentia exercita a sensibus est indispensabilis ad libertatem pro modo connaturali operandi; aptitudinalis vero pro omni modo . . . . . 18, 132.
In raptu suppletur dependentia a sensibus exercita per gratiam . 18, 132, 134.
Contemplatio quae frequenter alienat a sensibus contemplantem ita ut verba non proferat cum debet vocaliter orare, suspecta est . . . . . 18, 157 seq.

SENSUS EXTERNI

In sensibus externis nullus habitus subiectatur . . . . 17, 5-6.
Vehemens contemplatio impedit operationes sensuum externorum . 17, 57.
Sensus externi sensationes sunt impeditivae vehementis contemplationis . . . . . 17, 57.
Inter sensus externos tactus et gustus sunt maxime naturales, quia imperfecti . . . . . 17, 59.
Omnes sensus externi immutantur ab obiectis; verum omnium non est idem immutationis modus . . . . . 17, 59.
Visus immutatur spiritualiter; quatuor alii spiritualiter et naturaliter . . . . . 17, 59.
Tactus immutatur non solum primis qualitatibus, sed secundis . 17, 59.
Excessus perfectionis inter sensus externos quis sit . . . . 17, 59.
Tactus est inter omnes imperfectissimus, sed superat omnes vires naturales . . . . . 17, 59.
Non medio sensu anima degustat in contemplatione odoresque suavissimos percipit, sed media voluntate . . . . . 17, 66.
Nullus sensus externus causare potest contemplationem; bene vero ad eam excitare . . . . . 17, 67.
Sensibus internis ligatis, nequit anima externis uti . . . . 17, 68.
Dantur in ordine naturali infirmitates seu symptomata hominem a sensibus alienantia . . . . . 17, 74.
Dantur etiam herbae, plantae, semina et animalia eundem effectum causantia . . . . . 17, 74.
Potest daemon sensus externos ligare . . . . . 17, 74.
Contemplatio philosophica alienationem sensuum externorum causare queit . . . . . 17, 75.

Ex quo anima elevetur ad aliquid percipiendum supra ipsius statum, patitur alienationem sensuum . . . . . **17,** 90.
Influxus animae in sensus externos ut operentur, est ille quem eis praestitit, cum a principio ab ipsa dimanarunt . . **17,** 124.
Sensus externi, prout in homine vel absolute, semper subsunt voluntati sentientis . . . . . **17,** 130.
Nequit visio beata viatori communicari sine alienatione a sensibus externis . . . . . **17,** 135, 156.
Ligatio externorum sensuum et internorum simul est, nec una est causa alterius . . . . . **17,** 187.
In contemplatione extatica in hac providentia, ligatis sensibus externis, ligatur et communis . . . . . **17,** 188 (93).
In alia vero providentia in qua, ligatis externis sensibus, non ligaretur sensus communis, adhuc contemplatio extatica, ligatis externis, ligaret et communem . . . . . **17,** 189 (94).
Sensus externus non discernit aut iudicat inter sensibilia contraria diversae lineae; inter sensibilia autem eiusdem lineae iudicat exercite, non vero signate . . . . . **17,** 191.
Gustus et tactus non percipiunt distantia neque absentia; alii vero sensus percipiunt solum distantia . . . . **17,** 191.
Anima quinque sensus habet corporis sensibus non dissimiles . . **19,** (95), 206.
Gustus, licet experiatur gustabile, nequit causare actum in aliquo ex aliis sensibus . . . . . **19,** 207 (96).
Experientia gustus superat aliorum sensuum experientiam . . **19,** 207 (97).
Vide plura verbo sequenti.

SENSUS COMMUNIS

Munia propria ipsius, quibus potior est externis, proponuntur . . **17,** 69.
Est primus inter internos et in quo ab eis et ab externis distinguitur . . . . . **17,** 172.
Est facultas bene perceptiva specierum sensibilium externorum, ideoque in absentia nihil percipere valet . . . . **17,** 173, 182.
Contemplatio extatica, sive religiosa, sive philosophica, ligat sensum communem . . . . . **17,** 182 seq.
Implicat quod sensus communis sentiat, ligatis externis . . **17,** 182 seq.
Licet sensus externi connexionem inter se non dicant, intimam cum communi habent . . . . . **17,** 183.
Licet sensus communis moveatur ab externis, est eis perfectior . **17,** 184.
Laesis organis sensuum externorum, queit esse illaesum organum sensus communis materialiter, non vero formaliter . . **17,** 186.
A sensu secundum actum positum in definitione phantasiae intelligitur de sensu communi . . . . . **17,** 190.
Sensus communis cognoscit absentia imperfecte, et hoc non ex sibi propriis, sed ex participatione a phantasia . . . **17,** 192, 196.
Ex duplici capite nequit absentia cognoscere, et in quo ab aestimativa discriminatur . . . . . **17,** 195.
Contemplatio extatica ligat sensum communem non solum quoad sensationem perfectam, sed quoad imperfectam . . . **17,** 198.
Contemplatio acquisita initium habet a sensu proprio et communi, sed est remote et mediate . . . . . **17,** 219.
Vide alia verbo sequenti.

(93) In ed. 1730 legitur: « *189* ».
(94) In ed. 1730 legitur: « *Ibi.* ».
(95) In ed. 1730 legitur: « *Ibid.* » pro « *19* ».
(96) In ed. 1730 legitur: « *Ibi et 207* ».
(97) In ed. 1730 legitur tantum: « *Ibi.* ».

SENSUS INTERNI

In eis non subiectantur virtutes aliquae, sed in eis praeter communem subiectantur aliqui habitus . . . . . **17,** 5-6.
Sensus interni sunt quatuor inter se distincti, et qui . . . . **17,** 171.
Primus est sensus communis, et in quo ab aliis distinguitur . . **17,** 172.
Secundus est phantasia, quae dupliciter sumitur, et unde dicatur . **17,** 174.
Phantasiae definitio, quae communis est omnibus, traditur . . **17,** 176.
Inter quatuor sensus internos duo bene percipiunt et male retinent species; alii vero econtra . . . . . **17,** 179, 193.
In animalibus imperfectis nec locum, nec actum determinatum habent; bene vero in perfectis . . . . . **17,** 180.
Tertius est aestimativa et ultimus memoria . . . . . **17,** 181.
Intellectus viatoris ex duplici capite a sensibus internis dependet . **17,** 200.

SERAPHIM

Unde dicantur . . . . . **19,** 145.
Seraphim sicut in amore, ita et in sapientia eminent . . . . **19,** 145.

SERVUS

Servus legalis amicitiam cum domino nequit habere; bene vero servus naturalis . . . . . **16,** 247 (98).
In lege gratiae servi naturales Christi Domini sumus . . . **16,** 247.

SOMNUS

In somno et alienationibus magis percipiuntur revelationes . . **17,** 164.
Melius fit acceptio revelationis in somno quam in vigilia; non autem ipsius iudicium . . . . . **17,** 167.
In somno corporali incipit alienatio a sensibus; in mystico vero, ab intellectu . . . . . **18,** 2.
In somno corporali ligantur termini *a quo* et *ad quem;* in mystico praecise terminus *ad quem* . . . . . **18,** 2, 99.
Quae sit paritas inter somnum et raptum . . . . . **18,** 2, 99.
Alienatio causata a somno corporali dicitur improprie *raptus* . . **18,** 2.
Contemplatio Adae in somno habita fuit actus fidei, consequenterque libera . . . . . **18,** 77.
Fuit etiam somnus mysticus . . . . . **18,** 77.
Salomon in somno vere oravit, Deo placuit et sapientiam meruit . **18,** 78.
In somno possunt recipi illustrationes, non vero gratia . . . **18,** 87-88.
In somno impeditur iudicium, sed non ita apprehensio . . . **18,** 88.
Alienatus sensibus in somno naturali et extatico habet iudicium rationis . . . . . **18,** 96.
Interveniente miraculo, queit dari iudicium rationis in somno praecise naturali . . . . . **18,** 97.
Somnus naturalis intenditur a natura, non vero mysticus . . . **18,** 98.
In somno naturali aliquando datur meritum virtute actuum praecedentium . . . . . **18,** 108.
In somno naturali nequit dari iudicium perfectum perfectione libertatis, et cur . . . . . **18,** 114.
A quo ortum ducit quod in somno naturali phantasmata non appareant vel appareant distorta, vel magis aut minus ordinata . . . . . **18,** 114.

(98) In ed. 1730 legitur: « *147* ».

Potest Deus facere quod somno naturali sopitus habeat perfectum iudicium et libertatem . . . . . 18, 117.
Vide verbis *Salomon* et *Sensus*.

SPECIES

Intellectus etiam in actu primo constitutus per speciem nequit in contemplationem exire sine phantasmatibus . . . . 17, 220.
Non est idem hominem operari iuxta conditionem huius status quam operari species a rebus accipiendo . . . . . 17, 247.
Intellectus sine specie nequit absolute intelligere; sine phantasmatibus autem in aliquo statu . . . . . 17, 260.
In specie et phantasmate repraesentatur natura; sed non eodem modo . . . . . 17, 261.
Omnis contemplatio viae operatione phantasiae indiget, sive sit contemplatio per speciem de novo habitam, sive per praehabitam . . . . . 17, 362.
Natura divina uniri queit intellectui creato per modum speciei expressae . . . . . 19, 74.
Species deservientes ad assensum fidei elevantur ab habitu fidei et ab auxilio supernaturali, et quomodo . . . . . 19, 96.

SPECIES INFUSA

Supposita infusione specierum, intellectus naturaliter illis utitur. . 17, 247.
Non adest miraculum in quo homo per species infusas contempletur . . . . . 17, 247.
Species Adae inditae in statu iustitiae originalis quomodo fuerunt inditae . . . . . 17, 362.
Adae posteris in tali statu species non essent inditae, sed a rebus eas acciperent . . . . . 17, 362.

SPES

Cum ipsa est compatibilis perfectio patriae transeunter communicata . . . . . 15, 58.
Spes sine caritate est informis . . . . . 16, 319 seq.

SPIRITUS SANCTUS

Implicat quod exercitium theologiae mysticae procedere possit a Spiritu Sancto tanquam a principio activo . . . . 19, 37 seq.
Nequit uniri intellectui creato in tali exercitio nec unione in esse intelligibili aut naturali; in esse termini aut terminabilis; in esse potentiae aut actus; nec unione materiae aut formae quaecumque sit . . . . . 19, 42.
Nequit etiam uniri voluntati creatae per modum impulsus . . . 19, 74.

SPIRITUS

Purgatio spiritus activa mediat inter viam purgativam et illuminativam . . . . . 15, 49.
Purgatio passiva spiritus mediat inter illuminativam et unitivam . 15, 49.

STATUS

Perfectio personae non ex statu venanda est . . . . . 15, 2.
A quo habent denominationem status incipientium, proficientium et perfectorum . . . . . 15, 48.

Status praelatorum est perfectionis habitae; religiosorum vero habendae . . . . . **15**, 53.
Status incipientium, proficientium et perfectorum in quo figurantur . . . . . **15**, 55; **16**, 295.
Quatuor spirituales status assignantur a S. Francisco Salesio, et qui . . . . . **15**, 57.
Statui episcoporum ex ratione privativa congruunt divitiae; ratione vero perfectionis non congruunt, nisi connexive . **16**, 19.
In statu iustitiae originalis non opponeretur usus matrimonii perfectioni . . . . . **16**, 58.
Ex triplici statu in quo caritas reperitur, sumitur divisio status vitae spiritualis . . . . . **16**, 81, 238 (99).
Obedientia constituit statum perfectum . . . . . **16**, 122.
Status sacerdotum, praelatorum et monachorum sunt status perfectionis . . . . . **16**, 238 (100).
Anima in statu imperfectionis ardet impatienter; in statu vero perfectionis suaviter . . . . . **17**, 89.
Datur contemplatio sublimissima sine qua status perfectorum salvatur . . . . . **17**, 92.
Contemplatio status perfectorum non causat alienationem a sensibus . . . . . **17**, 92.
Ex statu exsilii provenit alienatio a sensibus in contemplatione intuitiva . . . . . **17**, 95.
Nullius status est proprium pati alienationes; sed in omnibus reperiuntur . . . . . **17**, 97.
Differentia inter contemplationem infusam viae et beatorum provenit ex statibus . . . . . **17**, 280-281.
Adam in statu iustitiae originalis non contemplabatur sine phantasmatibus . . . . . **17**, 354.
Idem accideret in statu naturae purae et integrae . . . . **17**, 360.
In omni statu vitae spiritualis raptus dari queunt . . . . **18**, 91.

SUAREZ

Impugnans D. Thomam circa ligationem sensuum impugnatur . . **17**, 140 seq.
Et etiam circa ligationem appetitus . . . . . **17**, 401 seq.

SUBSISTENTIA

Unio Dei cum creatura per modum existentiae et subsistentiae est unio termini et terminabilis . . . . . **19**, 62.
In Deo dantur subsistentiae formaliter tales . . . . . **19**, 68.
Subsistentia creata non est materia relate ad naturam, sed assimilatur formae . . . . . **19**, 68.

SUBSTANTIA

Aliquando accidenti subordinatur . . . . . **19**, 182.

SUPERBIA

Est initium omnis peccati secundum rationem finis . . . . **16**, 11.
Est regina vitiorum . . . . . **16**, 11.

---

(99) In ed. 1730 legitur: « *138* ».
(100) In ed. 1730 legitur: « *128* ».

T

TACTUS

Vide verbo *Sensus externus.*

TERMINUS

In somno corporali ligantur termini *a quo* et *ad quem;* in mystico vero solum terminus *ad quem* . . . . . **18,** 2.
Terminus alienationis in somno est principium alienationis in raptu . . . . . **18,** 2.

TERRA

Nequit homo terra nutriri . . . . . **17,** 40.
Multa animalia terram comedunt, sed non eis alimentum est . . **17,** 40-41 (101).
Lupus non alitur terra, sed medicatur, similiterque columbae . . **17,** 41.
Idem evenit elephanti serpentibusque . . . . . **17,** 41.

THEOLOGIA MYSTICA

Una est naturalis et alia supernaturalis; prima manebit in patria, secunda vero non . . . . . **17,** 275.
Naturalis non est per se obscura; supernatualis hoc petit ex se . **17,** 276 (102).
Contemplatio extatica quae solum ab intellectu proveniret, non esset actus theologiae mysticae . . . . . **18,** 52.
Anima contemplativa in exercitio theologiae mysticae vere agit, subindeque non mere passive se habet . . . . . **19,** 12 seq.
Quicumque raptum patitur, exercet theologiam mysticam; sed non econtra . . . . . **19,** 14.
Theologia mystica proprie talis dicit intellectionem eminentissimam . . . . . **19,** 15.
Ut anima mysticam theologiam exerceat, requirit tanquam principium formale elicitivum aliquod donum infusum . . . **19,** 16.
Theologiam mysticam exercentes spiritu Dei aguntur, et quomodo triplici modo aguntur . . . . . **19,** 17.
Alma Doctrix Theresia docet quod licet intellectus in exercitio mysticae theologiae penitus absorbeatur et similiter aliae facultates, voluntas tamen operatur . . . . . **19,** 20.
Nullatenus docet quod anima in tali exercitio mere passive se habet, eiusque auctoritas explicatur . . . . . **19,** 20-28 (103).
Intellectus in exercitio mysticae theologiae non procedit per affirmationem, sed per negationem . . . . . **19,** 24, 144.
Deus dixit Almae Theresiae quod intellectus in exercitio mysticae theologiae *non intelligendo intelligit* . . . . . **19,** 24, 28.
Eadem alma Doctrix docet quod in tali exercitio anima sine labore operatur . . . . . **19,** 25.
Idem docet Extaticus N. Parens D. Ioannes a Cruce . . . . **19,** 25.
Eadem alma Doctrix asserit quod anima in tali exercitio operatur sine reflexione . . . . . **19,** 26.

---

(101) In ed. 1730 legitur tantum: « *ibi.* ».
(102) In ed. 1730 legitur: « *277* ».
(103) In ed. 1730 legitur: « *a 20 usque ad 29* ».

Errant asserentes animam ad exercitium mysticae theologiae mere active concurrere . . . . . **19**, 29.
Intellectus indiget duplici complemento ut in exercitium mysticae theologiae exire queat . . . . . **19**, 31.
Implicat quod exercitium mysticae theologiae procedere possit a Spiritu Sancto tanquam a principio activo . . . . . **19**, 37-59.
In tali exercitio nequit Spiritus Sanctus uniri intellectui creato unione aliqua . . . . . **19**, 42.
Implicat quod sola assistentia extrinseca divinae omnipotentiae possit intellectus noster in tali exercitio contemplari . . . **19**, 78 seq.
Etiam implicat quod anima in tali exercitio contemplari queat contemplatione a se non producta . . . . . **19**, 107 seq. (104).
In exercitio mysticae theologiae repugnat contemplatio quae a sola voluntate sit . . . . . **19**, 131 seq.
De opposito non datur experientia; et si daretur, per ipsam experientiam antecedens firmaretur . . . . . **19**, 136.
Quanquam alias possibilis esset actus voluntatis sine intellectus actu, in exercitio theologiae mysticae non esset possibilis . **19**, 138 seq.
In quo sensu theologia mystica vocatur *nescia, irrationalis* et *amens* . . . . . **19**, 144.
N. Extat. Parens D. Ioannes a Cruce docet quod in exercitio mysticae theologiae cognitio distincta non adest, et ly *distincta* in duplici sensu exponitur . . . . . **19**, 149-150 (105).
In exercitio theologiae mysticae potest voluntas plus amare quam intellectus intelligere . . . . . **19**, 154 seq.
Hoc est ad mentem N. Extat. P. D. Ioannis a Cruce . . . . **19**, 154 seq.
Theologia mystica dividitur in tres hierarchias, quarum unaquaeque habet tres choros . . . . . **19**, 171.
Ex hisque hierarchiis tertia est quae proprie est theologia mystica . . . . . **19**, 171.
Haec tertia hierarchia tribus ordinibus constat . . . . . **19**, 171.
Inter istos gradus hierarchiae tertiae contemplatio supereminens est proprie et rigorose theologia mystica . . . . **19**, 173 et fusius 186.
Intimus illapsus quo Deus animam eiusque rationales potentias penetrare dicitur, non est mystica theologia actualis . . . **19**, 176.
Theologia mystica est nobis in via beatitudo inchoata et continuata in futura . . . . . **19**, 176.
Theologia mystica non consistit essentialiter in actu voluntatis . **19**, 184.
Contemplatio cherubica non est essentialiter et proprie theologia mystica . . . . . **19**, 185.
Duplex theologiae mysticae definitio proponitur . . . . **19**, 187-188.
Alia definitio ex N. Extatico Parente traditur . . . . . **19**, 189.
In quo sensu haec theologia *scientia amoris* dicatur . . . . **19**, 189.
Alia definitio ex D. Dionysio proponitur . . . . . **19**, 190, 212.
Licet voluntatis actus Deum degustantis cum pluribus loquendo dici valeat theologia mystica, revera non est **19**, 192
Theologia mystica actualis non consistit in conceptu beatitudinis moralis, sed in conceptu formalis . . . . . **19**, 195.
Alma Doctrix Theresia docet quod intellectus in exercitio huius theologiae est suspensus et admiratus . . . . . **19**, 198-199.
Delectatio ultimo perficit theologiam mysticam completive, non autem constitutive . . . . . **19**, 211.

(104) In ed. 1730 legitur: « *106 et seq.* ».
(105) In ed. 1730 deest: « *150* ».

Principium mysticae theologiae non datur per modum habitus, sed per modum auxilii transeuntis . . . . . **19**, 212.
Duplex est contemplatio seraphica, quae proprie theologia mystica est . . . . . **19**, 212.

S. M. N. THERESIA

Fuit vulnerata divini amoris cuspide . . . . . **16**, 228.
S. Theresiae doctrina probatur animam in raptu a corpore non separari contra oppositum sentientes . . . . . **17**, 65 (106).
Alma Doctrix docuit verbo et exemplo nullam sensationem sensuum externorum exerceri in contemplatione extatica . . **17**, 72.
Quia perfecta a Deo petebat ut contemplans non pateretur alienationes a sensibus . . . . . **17**, 78, 97-99 (107).
A Deo obtinuit ut non pateretur publice extases . . . . . **17**, 78, 99 (108).
Tria motiva proponuntur ob quae pro hoc Deum exorabat . **17**, 100.
Vindicatur haec doctrina ab impugnationibus . . . . . **17**, a 109.
Raptus provenientes ab imperfectione recipientis, dum obtinetur perfectio, cessare eadem alma Doctrix docet . . . **17**, 115.
Eos vero qui proveniunt ex nobilitate obiecti, non cessare asserit . **17**, 115.
Etiam docet alienationem a sensibus raptui accidentalem esse . **17**, 116.
Alma Theresia a Deo petebat ut sua phantasia ligaretur quoad modum operationis, non vero quoad substantiam . . **17**, 226.
Docet quod in contemplatione infusa datur conversio ad phantasmata . . . . . **17**, 262.
Etiam docet extasim, volatum et raptum idem esse . . . **18**, 4, 9.
Etiamque libertatem in raptu conservari . . . . . **18**, 104 seq.
Comparat animam in raptu cum auro in manu artificis, et in quo **18**, 106; **19**, 18.
In extasi in qua Caeli Regina et caelestis ipsius Sponsus S. Theresiam veste candidissima et cruce mirabili ornarunt, nimis anxia et scrupulosa remansit, et quare . . . . . **18**, 158.
Vide plura verbo *Theologia mystica.*

D. THOMAS

Quatuor conditiones assignat verae obedientiae, et quae sint . **16**, 96 (109).
D. Thomas et Aristoteles idem sentiunt de beatitudine naturali **16**, 330 seq.
D. Thomas asserens contemplationem esse beatitudinem nostram ab impugnationibus vindicatur . . . . . **16**, 340 seq.
Docet P. N. Eliam sanctiorem fuisse omnibus prophetis . . **17**, 56.
Etiam docuit verbo et exemplo quod in contemplatione extatica nulla sensatio sensuum externorum elicitur . . . . **17**, 73 (110).
D. Thomas docens contemplationem facialem viae non fieri sine alienatione a sensibus vindicatur . . . . . **17**, 140 (111).
Iuxta ipsius mentem contemplatio religiosa, si hominis viatoris sit et iuxta conditionem viae, nequit dari sine phantasmatibus . . . . . **17**, 306 seq.
D. Thomas asserens probabiliter Salomonem ante somnum sapientiam a Deo postulasse vindicatur . . . . **18**, 86.
Quae in hoc sit mens Angelici Praeceptoris proponitur et explicatur . . . . . **18**, 87-88.

(106) In ed. 1730 legitur: « *64* ».
(107) In ed. 1730 legitur: « *Ibid. 97* ».
(108) In ed. 1730 legitur: « *Ibid. 99* ».
(109) In ed. 1730 legitur: « *95* ».
(110) In ed. 1730 legitur: « *72* ».
(111) In ed. 1730 legitur: « *141* ».

In via D. Thomae raptus non adimit libertatem . . . . . **18,** a 85.
D. Thomas docet habitum esse visionis susceptivum et totam rationem agendi . . . . . **19,** a 53.
Posuit beatitudinem patriae in actu a beato elicito . . . **19,** 177.

TIMOR

Non est perfectio substantialis, et cur . . . . . **16,** 166.
Origo timoris filialis est amor . . . . . **16,** 166.

U

UNIO

Unio animae creaturae rationalis cum Deo est realis et intentionalis; earumque variae divisiones proponuntur . . . **15,** 8.
Unio creaturae rationalis ut perfectae cum Deo non est accidentalis, nec substantialis, sed mystica et affectuosa . . . **15,** 8.
Dilectio proximi est unio mediata cum Deo et immediata cum proximo . . . . . **16,** 192.
Unio amoris est affectiva; contemplationis vero effectiva . . . **16,** 359.
In perfectione substantiali potior est effectiva . . . . . **16,** 359.
Unio formae ad materiam pugnat cum contemplatione intuitiva permanenter et ex statu habita; non vero cum aliis . . . **17,** 11.
Non quaevis inamissibilis unio animae ad corpus necessitatem phantasmatum excludit; nec omnis amissibilis unio necessitatem inducit . . . . . **17,** 371.
Spiritus Sanctus uniri nequit intellectui creato in exercitio mysticae theologiae unione aliqua . . . . . **19,** 42.
Unio Dei cum creatura per modum subsistentiae et existentiae est unio termini et terminabilis, quae non repugnat; repugnat vero per modum theologiae mysticae . . . . . **19,** 62.
In cella vinaria interiori omnium potentiarum rationalium unio celebratur . . . . . **19,** 164.
Illapsus Dei mediatus in animam est unio media gratia et virtutibus . . . . . **19,** 180.
Illapsus Dei generalis est unio cum creaturis in esse principii dantis esse . . . . . **19,** 180.
Perfectio nostra consistit in unione perfectiori cum Deo, non perfectiori absolute, sed nobis . . . . . **19,** 182.
Unio animae perfectae cum Deo est amor perfectissimus, ad quem multae operationes praecedunt et aliae comitantur . . **19,** 183.

UNIO FRUITIVA

Donum sapientiae antecedens unionem fruitivam est principium contemplationis cherubicae; facta vero tali unione, est principium contemplationis seraphicae . . . . . **19,** 212.

V

VELLEITAS

Actus quo voluntas amat impossibile sub conditione talis non est voluntas, sed velleitas . . . . . **15,** 25.
Velleitas non est conversionis, sed aversionis voluntas . . . **15,** 27.

VELUM

Velum quo anima a visione gloriae praepeditur, est triplex . . **17,** 89.
Velo sensibili manente, improportionatus est homo ad Deum intuitive videndum . . . . . **17,** 136.
Velum sensibile fuit in Christo Domino dispensative; naturale vero aut temporale nec habuit, nec habere potuit . . . **17,** 147.

VERBUM

Contemplatio divina, qua talis, non potest impedire prolationem verborum . . . . . **18,** 148.
Contemplatio vehemens, licet non divina, hanc verborum prolationem impedit . . . . . **18,** 148.
Fuit quaedam anima non multis ab hinc annis, quae in matutinis, audito *Domine labia mea aperies,* rapiebatur et nec verba proferebat, nec audiebat . . . . . **18,** 153.
Accedens ad orationem vocalem obligatoriam, si suspenditur voluntarie et verba non profert, peccat et malo spiritu ducitur . . . . . **18,** 156.
Contemplatio quae frequenter alienat a sensibus contemplantem ita ut verba non proferat cum debet vocaliter orare, suspecta est. . . . . **18,** 157 seq.
Molinos conatus est animas internas separare ab oratione vocali et in contemplatione constituere in qua nec verba orationis dominicae proferre possent . . . . . **18,** 165.

VERBUM DIVINUM

Cur Verbum divinum in humanitate assumpta non habuit operationes increatas, ostenditur . . . . . **19,** 44.
Natura humana assumpta a Verbo est forma totalis, cuius non est informare . . . . . **19,** 68.

VIA

Plus distat a via unitiva illuminativa quam ab ista purgativa . . **15,** 49.
Inter viam purgativam et illuminativam mediat purgatio activa sensus; et inter illuminativam et unitivam purgatio passiva spiritus. . . . . **15,** 49.
Error Molinos circa vias spirituales proponitur . . . . . **16,** 303.

VIATOR

Datur de facto perfectio in aliquibus viatoribus . . . . . **15,** 51.
In lege naturae scripta et gratiae fuere plerique viatores perfecti, et qui . . . . . **15,** 52.
Delectatio minimi comprehensoris est maior delectatione maximi viatoris . . . . . **16,** 239.
Inter viatores maior est delectatio perfecti quam imperfecti . . **16,** 239.
Per accidens oppositum queit evenire . . . . . **16,** 239.
Nullus viator sine speciali privilegio queit esse sine culpa actuali
Omnis purus viator est improportionatus ad Deum intuitive videndum . . . . . **16,** 319.
Homo viator etiam est improportionatus ad substantiam angelorum quidditative cognoscendam . . . . . **17,** 136. **17,** 139 (112).

(112) In ed. 1730 legitur: « *140* ».

Christus Dominus fuit viator et comprehensor . . . . . **17,** 144.
Viatorque fuit dispensative . . . . . **17,** 148.
D. Paulus in suo raptu fuit viator habitu, non actu . . . **17,** 245 (113).
Christus Dominus habuit conditiones viatoris praecipue ex parte corporis . . . . . **17,** 265, 282.
Contemplatio infusa viatorum et beatorum differunt ex parte obiecti et ex parte principii . . . . . **17,** 274.
Viator elevatus ad Deum videndum communicat in habitu et in actu beati, et quomodo . . . . . **19,** 93 (114).

VIRES CORPOREAE

Ligatio virium tripliciter accidere potest . . . . . **17,** 1.
Ligatio virium naturalium et rationalium, solutis sensitivis, nec a natura, nec a gratia fit . . . . . **17,** 2.
Solutio virium sensitivarum, ligatis aliis, esset superflua et nociva operanti . . . . . **17,** 5, 9.
Vires naturales non ligantur per contemplationem vehementem . **17,** 7 seq.
Eae et contemplatio non se impediunt . . . . . **17,** 7 seq.
Nec per contemplationem viae vires naturales ligantur . . . **17,** 8.
Impediuntur per accidens vires naturales per contemplationem vehementem . . . . . **17,** 19 (115).
Excogitabilis est modus quo daemon operationes virium naturalium impedire potest . . . . . **17,** 28 (116).
Beatus habet perfectum dominium suarum virium inferiorum . . **17,** 149.
Ex plenitudine gloriae redundat in vires corporeas beatorum fortificatio quaedam ne deficiant . . . . . **17,** 151.
Ad quid vero haec est redundantia, ostenditur . . . . . **17,** 152.
Secundum altitudinem contemplationis ad quam Deus animam elevat, roborantur vires inferiores . . . . . **17,** 153.
Adam in statu innocentiae dominabatur viribus naturalibus et corpori . . . . . **17,** 363.

VIRGO ET VIRGINITAS

Virginitas est perfectio prout separat a licitis . . . . . **16,** 51.
Virginitas ex se nullam honestatem dicit; honestatur vero ex fine . . . . . **16,** 62.
Quomodo virgines sequuntur agnum, ostenditur . . . . . **16,** 81.
Quare hoc de virginibus privative dicitur . . . . . **16,** 84.
In virginibus perfectis omnes virtutes inveniuntur . . . . **16,** 84.
Virgines sunt realiter martyres . . . . . **16,** 85.
Virginum victoria non est ita excellens sicut martyrum . . . **16,** 86.
Virginitas D. Ioannis praestat Abrahae coniugio . . . . **16,** 87.
Virginitas facit Deo inhaerere secundum plura . . . . . **16,** 90.
Non est maxima virtus simpliciter, sed in determinato genere . **16,** 92.
In evangelio virginitati tribuitur fructus centesimus, appellaturque illustrior portio gregis Christi Domini . . . . **16,** 92.
Vide alia verbo *Castitas.*

VIRTUS

Triplex virtus datur circa divitias non vitiose insectandas, et quae sint . . . . . **16,** 9.

(113) In ed. 1730 legitur: « *246* ».
(114) In ed. 1730 legitur: « *76* ».
(115) In ed. 1730 legitur: « *9* ».
(116) In ed. 1730 legitur: « *89* ».

Virginitas non est maxima virtus simpliciter, sed in determinato genere . . . . . **16,** 92.
Actus praeceptorum fieri possunt sine virtutibus . . . . **16,** 152.
Modus virtutis nequit cadere sub praecepto . . . . . **16,** 152.
Modus vero intrinsecus sub praecepto cadit . . . . . **16,** 155.
Media caritate omnes virtutes in Deum diriguntur . . . . **16,** 163.
Caritas est omnium virtutum forma . . . . . **16,** 163.
Amicitia naturalis est passio et non est virtus; e contra vero amicitia supernaturalis . . . . . **16,** 169, 180.
Amicitia supernaturalis est virtus distincta ab omni alia et indistincta a caritate . . . . . **16,** 248.
Virtutes morales semper sunt ad media secundum omnem actum; ab extrinseco vero ad finem . . . . . **16,** 194 (117).
Virtutes morales infusae nequeunt informes esse et meritum ex se non important . . . . . **16,** 348.
Donorum actus sunt quoad entitatem a virtutibus; a donis autem quoad modum . . . . . **16,** 364.
Nulla virtus subiectatur in sensibus internis . . . . . **17,** 5.

VISIO BEATIFICA

Licet visio beatifica non esset perfectior in esse entis amore beatifico, adhuc esset beatitudo patriae . . . . . **16,** 352 (118).
Visio beatifica est finis *quo* simpliciter . . . . . **16,** 358.
Ei subordinantur dilectio ac contemplatio . . . . . **16,** 358.
Visio beata nequit communicari viatori sine alienatione a sensibus externis . . . . . **17,** 135 seq.
Visio facialis dupliciter haberi queit et quomodo . . . . **17,** 137.
Beatus in clara Dei visione est sine corporis deliquio . . . **17,** 152.
Carnis rebellio non est primum impediens viatori Dei visionem; sed haec mortalis vita . . . . . **17,** 163.
Visio et fides repugnant in eodem, etiam secundum diversa . . **17,** 283.
Visio beata est proprie actio humana . . . . . **18,** 50.
Necessitas quam visio beata inducit, ex meritis obiecti provenit . **18,** 51.
Extra visionem beatam nulla contemplatio necessitat . . . . **18,** 102.

VITA NATURALIS ET SUPERNATURALIS

Fides sine operibus est vita imperfecta . . . . . **16,** 275.
Vita est duplex : naturalis et supernaturalis . . . . . **16,** 275.
Vita naturalis est basis omnium naturalium et supernaturalium; supernaturalis vero est et physica et imperfecta, vel perfecta et meritoria . . . . . **16,** 275.
Caritas afficiens est vita perfecta animae . . . . . **16,** 275.
Gratiae gratis datae et auxilia transeuntia sunt vita imperfecta . **16,** 275.
Vita animae perfecta provenit a gratia et caritate . . . . **16,** 276.
Vita naturalis semper est perfecta . . . . . **16,** 276.
Haec mortalis vita est primum impediens viatori Dei visionem . **17,** 163.
Vita naturae vivimus per animam; vita supernaturali viae per gratiam; et vita patriae per gloriam . . . . . **19,** 71.
Definitio vitae est *moveri a se* . . . . . **19,** 111.
Nulla vita quis vivere potest, nisi per actionem a se productam . **19,** 112-113.
Vita supernaturalis in actu secundo comparatur fidei in gratia perfectissima radicata; non vero fidei informi . . . . **19,** 127.

(117) In ed. 1730 legitur: « *319* ».
(118) In ed. 1730 legitur: « *351* ».

VITA ACTIVA ET CONTEMPLATIVA

Amor effectivus est proprius vitae activae; affectivus vero contemplativae . . . . . **16,** 267.
Vita contemplativa consistit essentialiter in intellectu et completive in voluntate . . . . . **16,** 326.
Vita activa et contemplativa ex aequo distincta sunt . . . . **17,** 150.
Hae vitae perfecte habitae reperiuntur simul in eodem: quia respiciuntur sub unica altiori ratione . . . . . **17,** 150.

VITIUM

Obedientia indiscreta est vitium . . . . . **16,** 95.
Vide plura verbo *Peccatum.*

VOLITIO

Volitio simplex respiciens finem et interdum media est eadem . **16,** 195.
Intellectio obiecti inferioris perfectior esse solet volitione perfectione ex genere aut specifica; perfectione vero intensionis potest esse minus aut aeque perfecta . . . . . **19,** 165.

VOLUNTARIUM

Definitio voluntarii traditur . . . . . **19,** 137.
Implicat quod actus voluntatis non sit voluntarius . . . . **19,** 137.
Per quod differt voluntarium ab involuntario, proponitur . . . **19,** 137.

VOLUNTAS

Quomodo potest appetere impossibile, ostenditur . . . . **15,** 25 seq.
Actus quo voluntas amat impossibile sub conditione talis, est velleitas . . . . . **15,** 25 seq.
In quo differant peccatum veniale a voluntate male habituata procedens et peccatum veniale a voluntate bene habituata originatum, ostenditur . . . . . **15,** 44.
Vita aeterna sive inchoata, sive perfecta in via D. Thomae nequit in actu voluntatis consistere . . . . . **16,** 323.
Vita contemplativa solum completive in actu voluntatis consistit . **16,** 326.
Sine imperio et influxu voluntatis nequit dari nec meritum, nec demeritum simpliciter tale in irascibili et concupiscibili, sed solum secundum quid. . . . . **17,** 5.
Media voluntate percipit ac degustat anima odores suavissimos in contemplatione vehementi; non autem medio sensu . . . **17,** 66.
Maius est dominium voluntatis ut liberae in sensualitatem quam dominium sensualitatis inordinate dominantis in voluntatem . **17,** 404 seq.
In contemplatione intellectus causat entitatem; voluntas vero sapiditatem . . . . . **17,** 408.
Voluntas extatice procedens sensualitatis operationem impedit; non vero, si extatice non procedit . . . . . **17,** 411.
Sensualitas est excitativum voluntatis non extatice operantis; extatice vero operantis est impedimentum . . . . **17,** 414.
Actus voluntatis et intellectus non ita se perficere queunt ut extatici fiant . . . . . **18,** 12-13.
Voluntas differt ratione a libero arbitrio . . . . . **18,** 30.
Libertatis ratio dependet a voluntate ut a subiecto . . . . **18,** 60.
Nequit voluntas se determinare ad amandum sine intellectu nec intellectus sine voluntate ad intelligendum . . . . **18,** 67.

Iuxta D. Bonaventuram datur raptus seu contemplatio extatica quae a sola voluntate procedit . . . . . **18,** 71.
Contemplatio extatica ligat voluntatem quoad actus imperfectos, non vero quoad perfectos . . . . . **18,** 146.
Contemplatio haec non solum est libera secundum id quod habet a voluntate, sed secundum id quod habet ab intellectu . **18,** 147.
Voluntatis gustum praecedit cognitio rei in corporalibus; in spiritualibus vero econtra, et quomodo . . . . . **19,** 12 (119).
Alma M. Theresia docet quod in exercitio mysticae theologiae, licet intellectus et aliae facultates absorbeantur, voluntas operatur . . . . . **19,** 20.
Implicat quod voluntas trahatur spontanee per impulsum a seipsa non productum . . . . . **19,** 73.
Spiritus Sanctus uniri nequit voluntati creatae in ratione impulsus . . . . . **19,** 74, 76.
Implicat quod voluntas diligat per volitionem a se non productam . . . . . **19,** 107 (120).
Actus voluntatis connaturali modo habitus nequit dari sine intellectus actu . . . . . **19,** 130.
In exercitio mysticae theologiae repugnat contemplatio quae a sola voluntate sit . . . . . **19,** 131 seq.
In nulla providentia queit voluntas amare quin moveatur a fine . **19,** 134.
Bonum intellectum est obiectum nostrae voluntatis . . . . **19,** 134-135 (121).
Licet Deus suppleret id quod intellectus dat voluntati ut amet, adhuc non amaret incognitum . . . . . **19,** 135 (122).
De quo detur in exercitio mysticae theologiae actus voluntatis sine intellectus actu, experientia non datur; et si daretur, ipsa experientia oppositum probaret . . . . . **19,** 136.
Implicat quod actus voluntatis non sit voluntarius . . . . **19,** 137.
Voluntatis actus sine cognitione nec esset liber, nec necessarius . **19,** 137.
Quanquam alias esset possibilis actus voluntatis sine intellectus actu, in exercitio mysticae theologiae non esset possibilis . **19,** 138 seq.
Intellectus propinquior est Deo quam voluntas . . . . . **19,** 145.
In exercitio mysticae theologiae potest voluntas plus amare quam intellectus intelligere . . . . . **19,** 154 seq.
Idem fieri potest, attenta voluntatis natura . . . . . **19,** 154.
Sicut in essendo, ita et in operando voluntas subsequitur ad intellectum . . . . . **19,** 156.
Quin intellectus magis intelligat, queit voluntas magis amare ex parte voluntatis; non vero ex parte obiecti . . . . **19,** 160.
Etiam voluntas queit magis amare sine maiori cognitione maioritate relate ad cognitionem praecedentem, non vero relate ad dilectionem . . . . . **19,** 163.
Intellectus velocior est voluntate in praeveniendo; non vero in penetrando . . . . . **19,** 166.
Theologia mystica non consistit essentialiter in actu voluntatis
Licet voluntatis actus Deum degustantis dici possit theologia mystica cum plurimis loquendo, non vero ex eius quidditate . **19,** 184. **19,** 192.

VOLUNTAS DIVINA

Dupliciter ab homine impletur: primo ut ab amico, secundoque ut a subdito . . . . . **16,** 133.

(119) In ed. 1730 legitur: « *13* ».
(120) In ed. 1730 legitur: « *106* ».
(121) In ed. 1730 legitur: « *ibi et 35* ».
(122) In ed. 1730 legitur: « *ibi.* ».

Index Synopticus (1)

Pag.

Litterae dedicatoriae IX
Facultates et censurae XX

TERTIUM PRAEDICABILE
De natura mystice perfecta.

Prooemium 1

DISPUTATIO XV : De an est perfectionis spiritualis, quam consequuntur contemplativi 2

Q. 1. Utrum sit possibilis perfectio creaturae rationali ? 3
§. 1. Quid nomen perfectio significet ex disput. seq. fusius aperiendis exponitur 3
§. 2. Proponitur catholica veritas 4
§. 3. Argumenta contra conclusionem eiusque rationes probativas propono 5

Q. 2. Utrum in homine dabilis sit perfectio ? 10
§. 1. Proponitur sana doctrina 10
§. 2. Obiectiones contra discursus propositos 12
§. 3. Argumentis respondeo 19

Q. 3. Utrum homini viatori possibilis sit perfectio ? 25
§. 1. Perfectio possibilis est homini viatori 26
§. 2. Respondetur argumentis 27

Q. 4. An de facto detur perfectio in aliquo viatore ? 34
§. 1. Deciditur dubium praesens 35
§. 2. Respondetur argumentis 37

DISPUTATIO XVI : De quidditate divinae perfectionis 45

Q. 1. Utrum perfectio per se consistat in paupertate voluntaria? 46
§. 1. Nonnulla observo et primam conclusionem statuo 46
§. 2. Argumentis contra hanc conclusionem respondetur 50
§. 3. Aliam assertionem propono proboque 56
§. 4. Argumentis respondetur 60
§. 5. Aliquot corollaria exhibentur pro maiori explicatione dictorum . 64

Q. 2. Utrum perfectio consistat in perpetua continentia ? 68
§. 1. Contra haereticum errorem proponitur prima conclusio . . . 68
§. 2. Argumenta 71
§. 3. Statuo secundum assertum 84
§. 4. Argumenta diluo 89

Q. 3. Utrum obedientia perfectio sit ? 96
§. 1. Paratur via ad dubii decisionem; et haec duplici assertione statuitur 96
§. 2. Argumenta in utramque conclusionem solvuntur 102

Q. 4. Utrum aliquod aliud consilium sit perfectio substantialis ? 116
§. 1. Proponitur assertio et brevissime suadetur 117
§. 2. Respondetur unico argumento 118

(1) In ed. 1730 pro « *Index synopticus* » legitur: « *Index disputationum, quaestionum et paragraphorum, quae in hac prima parte tertii tomi continentur. Numerus paragraphorum est marginalis.* »

Q. 5. Utrum perfectio consistat in praeceptorum decalogi observantia? . . 122
§. 1. Tituli brevissima explicatio et dubii resolutio 122
§. 2. Argumentorum solutio 126
Q. 6. Utrum perfectio constitat essentialiter in caritate? 128
§. 1. Perfectio vitae christianae stat formaliter et substantialiter in caritate 128
§. 2. Aliquot argumenta propono 132
§. 3. Proponitur ultimum argumentum 137
Q. 7. Utrum perfectio essentialis consistat in caritate prout dicit dilectionem Dei et proximi? 139
§. 1. Nonnulla praemitto ac duas assertiones statuo 139
§. 2. Respondetur argumentis 145
Q. 8. Utrum perfectio essentialis aequaliter inveniatur in dilectione Dei et proximi? 158
§. 1. Veritas sectanda proponitur et probatur 158
§. 2. Respondetur cuidam obiectioni 162
§. 3. Argumentorum solutio 165
Q. 9. Utrum caritas sit perfectio substantialis prout est amor amicitiae? . . 171
§. 1. Brevissima adumbratio amoris amicitiae et concupiscentiae, et dubii resolutio 171
§. 2. Nonnulla quae positam assertionem impugnant, debilito . . . 174
§. 3. Consectarium 186
Q. 10. Utrum perfectio christianae vitae consistat in caritate afficiente, an vero in efficiente? 189
§. 1. Status quaestionis explicatione aperitur 189
§. 2. Exponitur quid sint caritas afficiens et efficiens et dubium deciditur 193
§. 3. Argumenta contra primam partem primae conclusionis . . . 196
§. 4. Argumenta contra secundam partem primae conclusionis . . 207
§. 5. Argumenta in secundam assertionem 209
Q. 11. Utrum omnis caritas afficiens sit perfectio substantialis? 212
§. 1. Quaesiti titulum explico et conclusionem statuo 212
§. 2. Argumenta 217
Q. 12. Utrum sola caritas sit perfectio substantialis? 229
§. 1. Brevissime quaestionis titulum explico et conclusionem statuo . . 230
§. 2. Quae in confirmationem opponuntur, diluo 234
§. 3. Alia eiusdem nostri asserti probatio 239
§. 4. Argumenta 242
Art. 1. Num dilectio potius quam contemplatio dicenda sit perfectio? . . 249
Art. 2. An perfectio substantialis sit aliquis habitus? 251
Art. 3. An ab habitu fidei eliciatur actus in quo consistit perfectio substantialis? 253

DISPUTATIO XVII: De contemplatione perfectorum quoad praedominium in vires corporis 256
Q. 1. Utrum vehemens contemplatio impediat vires naturales? 257
§. 1. Nonnulla ante dubii resolutionem praemitto 257
§. 2. Sententias refero, controversiam dirimo proboque 260
§. 3. Solvuntur argumenta 265
§. 4 Proponitur ultimum argumentum 270
§. 5. Solvitur propositum argumentum 273
§. 6. Prosequitur argumenti solutio 276
§. 7. Dubium incidens explicatur 281
Q. 2. Utrum extatica contemplatio suspendat operationes sensuum externorum? 288

§. 1. Statuitur probaturque nostra conclusio 289
§. 2. Contra discursus factos aliquot obiectiones 291
§. 3. Eiusdem asserti probationes aliae 298
§. 4. Proponitur primum argumentum et pro eius enodatione praemittuntur aliqua 303
§. 5. Argumenti solutio 310
§. 6. Quandam dubitationem propono, suadeo et ab impugnatore vindico 313
§. 7. Argumenta alia proposita et enodata 321
Q. 3. Utrum contemplatio intuitiva Dei homini viatori concessa causet alienationem a sensibus exterioribus? 327
§. 1. Praelibantur aliqua, controversiae status aperitur, referuntur sententiae et statuitur conclusio 327
§. 2. Contra omnia dicta obiectiones aliquot 332
§. 3. Respondetur argumentis 340
Q. 4. Utrum contemplationis vehementia tanta esse soleat ut liget sensus internos? 346
§. 1. Quae ad manum habere oportet pro controversia praesenti de sensibus internis praemitto? 347
§. 2. Quid sentiendum sit circa sensum communem in praesenti controversia propono 352
§. 3. Argumenta 358
§. 4. Aliqua pro subsequentibus assertionibus praemitto et plures sententias inter innumeras refero 368
§. 5. In quo de contemplatione acquisita naturali et supernaturali, dummodo affirmativa sit, disputatur 372
§. 6. Assertum propositum aliis discursibus probo et aliquot obiectionibus in illos factis respondeo 376
§. 7. Argumenta 381
§. 8. Dubii decisio circa contemplationem religiosam acquisitam quae per negationem procedit 386
§. 9. Aliquot sanctorum mysticorumque testimonia in nostrum assertum propono et explico 391
§. 10. In quo agimus de contemplatione infusa 397
§. 11. Alia ratio pro asserti probatione et quae in eam opponuntur, extricantur 402
§. 12. Ex D. Augustino, ex Seraphica Theresia ac Extatico N. Doctore aliquot auctoritates in assertum propositae et explicatae . . . 408
§. 13. Duplex argumentum a ratione solvitur et praecipuum fundamentum cui nostrae resolutionis robur commisimus, diligenter exponitur . 416
§. 14. Alia argumenta 422
§. 15. Ultimum argumentum solvitur. Et Patres Salmanticenses contra illustr. Palanco vindicantur 433
§. 16. Quaenam sit sententia D. Thomae circa asserta proposita, exploramus 440
§. 17. Plurimas S. Thomae auctoritates sententia opposita affert, quas, prout possum, explicare satago 451
§. 18. De necessitate phantasmatum iuxta Aristotelis opinionem disputamus 458
§. 19. Fundamentis contrariae resolutionis occurrimus 462
§. 20. An iuxta doctrinam D. Dionysii Areopagitae dabilis sit contemplatio hominis viatoris sine phantasmatibus? 466
§. 21. Textus ex capite primo *Mysticae Theologiae* positus et expositus 469

§. 22. Exploratur utrum Adam in statu innocentiae eiusque posteri, si felix ille status perdurasset, phantasmatibus ad contemplandum indiguissent 476
§. 23. Plures auctoritates et argumenta explico diluoque 480
§. 24. An pro omnibus dictis contemplationibus ultra phantasmatum concursus requiratur actualis cooperatio phantasiae? 490
§. 25. Argumenta 500
Q. 5. Utrum vehemens contemplatio impediat operationes appetitus sensitivi? . 509
§. 1. Statum controversiae expono dubiumque resolvo 509
§. 2. Argumenta 514
Q. 6. Utrum abstractio a sensibus et ab appetitu sensitivo sit effectus naturaliter ortus ab extatica contemplatione? 524
§. 1. Post tituli explicationem dirimitur controversia 524
§. 2. Argumenta 526

DISPUTATIO XVIII: De efficacia contemplationis perfectorum comparatae cum facultatibus rationalibus animae 530
Q. 1. Utrum assumi ad superna extatice contemplanda liberum sit contemplanti? 531
§. 1. Statuitur nostra conclusio 531
§. 2. Contra discursus propositos aliquot obiectiones 534
§. 3. Singularissima opinio adversus praecedentia 542
Q. 2. Utrum anima iam in raptu posita libere contempletur? 551
§. 1. Proponitur status controversiae et ista deciditur ex parte . . . 551
§. 2. Argumenta 553
§. 3. Contemplatio extatica habita sine concursu intellectus non est libera 563
§. 4. An contemplatio in raptu habita, ad cuius elicientiam concurrunt facultates rationales, sit libera? 569
§. 5. Propugnatur sententia Angelici nostri Praeceptoris et Seraphicae nostrae Doctricis ex sacra Scriptura 573
§. 6. Obiectiones in probationes praecedentes 577
§. 7. Alia fundamenta in probationem nostrae assertionis . . . 586
§. 8. Argumenta ab auctoritate 596
§. 9. Argumenta a ratione 609
Q. 3. Utrum vehementia divinae contemplationis tanta esse soleat, ut impediat prolationem verborum in oratione vocali obligatoria? 617
§. 1. Titulum explico, fundamentum ob quod movetur dubium, expono, nonnulla praelibo 617
§. 2. Vera sententia proponitur et probatur 620
§. 3. Argumenta 626

DISPUTATIO XIX: De exercitio mysticae theologiae 629
Q. 1. Praeambula. Utrum recte in praesenti omnia dubia modo proposita disputentur 630
§. Unicus. Proponitur dubitandi ratio et, asserto statuto, solvitur . . 630
Q. 2. Utrum anima in exercitio theologiae mysticae mere passive se habeat? . 637
§. 1. Vera sententia proponitur et probatur 637
§. 2. Argumenta 643
Q. 3. Utrum exercitium theologiae mysticae haberi queat sine intrinseca receptione principii immediate elicitivi? 650
§. 1. Post tituli explicationem et aliquorum observationem statuitur nostra conclusio 650
§. 2. Obiectiones 657

§. 3. Argumenta 669
Q. 4. Utrum intellectus queat in exercitio theologiae mysticae contemplationem elicere confortatus per solam extrinsecam assistentiam omnipotentiae ? . 676
§. 1. Thomistica sententia propugnatur 676
§. 2. Primum argumentum et unica ipsius confirmatio 684
§. 3. Alia argumenta 691
Q. 5. Utrum in exercitio theologiae mysticae queat intellectus intelligere per contemplationem a Deo productam et ei ab ipso infusam ? 698
§. 1. Sententiis relatis, vera eligitur 698
§. 2. Argumenta 703
Q. 6. Utrum in exercitio theologiae mysticae dari queat actus voluntatis sine actu intellectus ? 711
§. 1. Titulum quaestionis aperio, sententias refero et veram profero . 711
§. 2. Argumenta 723
Q. 7. Utrum in exercitio theologiae mysticae voluntas plus amare queat quam intellectus intelligere ? 731
§. 1. Eligitur pars affirmativa 732
§. 2. Argumenta 733
Q. 8. Cuius potentiae actus sit et in quo illius actu consistat theologia mystica ? . 746
§. 1. Statum quaestionis aperio, sententias refero et primam conclusionem statuo 746
§. 2. Argumenta 753
§. 3. Aliae conclusiones pro dubii decisione perfecta 756
§. 4. Argumenta contra propositas assertiones 761

INDICES

Index rerum notabilium 777
Index synopticus. 849

D. O. M.

laus, honor et gloria.

Typographia dicta « Les Presses Gruuthuuse » Brugis, (Belgii).

STUDIO ADDICTUS
HOLY CROSS PROVINCE

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BV5080.J67 C001 V003
CURSUS THEOLOGIAE MYSTICO-SCHOLASTICAE
3 0311 00037 9656

BV 38303
5080
.J67 Jose del Espiritu, St.
AUTHOR
v. 3 CURSUS THEOLOGIAE MYSTICO-
TITLE
SCHOLASTICAE....
DATE DUE | BORROWER'S NAME

38303

3 0311 00037 9656